Arda Denkel

ANLAM VE NEDENSELLİK

Felsefe Dizisi

KABALCI YAYINEVİ

ARDA DENKEL
ANLAM VE NEDENSELLİK
Kabalcı Yayınevi

ARDA DENKEL

ANLAM VE NEDENSELLİK

Kabalcı Yayınevi

KABALCI YAYINEVİ 87
Felsefe Dizisi 26

ANLAM VE NEDENSELLİK
Arda Denkel
Bu kitabın yayın hakları
Kabalcı Yayınevi'ne aittir.

Türkçe Birinci Basım:
© Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1996
ISBN 975 - 7942 - 52 - 9

Yayın Yönetmeni: Vedat Çorlu
Dizgi: Beyhan Ajans
Baskı: Yaylacık Matbaası

KABALCI YAYINEVİ
Himaye-i Etfal Sok. No: 8-B
Cağaloğlu 34410 İSTANBUL
Tel: (0212) 526 85 86 - 522 63 05 Fax: (0212) 526 84 95

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)

Denkel, Arda
Anlam ve Nedensellik/Arda Denkel
ISBN 975 - 7942 - 52 - 9

1. Felsefe. 2. Varlıkbilim (ontoloji). 3. Anlam, nedensellik kavramları.
I. Başlık. II. Denkel, Arda

Basım Yılı: 1996
Kabalcı Yayınevi, İstanbul

İÇİNDEKİLER

Önsöz 7
1. Giriş: Anlama İlişkin Kimi Karşıt Yaklaşımlar 9
2. Anlamın Doğası ve Kuram 21
3. Anlam, İletişim ve Etki 39
4. Düşünme ve Dil 57
5. Doğal Anlam ve Evrimsellik 83
6. İnançlar Anlam Taşır mı? 103
7. Yapay Anlam 119
8. Doğal Bağlantılar ve Özellik 145
9. Yapısal Nitelikler ve Nedensellik 171
Kaynaklar 209
Dizin 215

İffet ve Tarık Aybars'ın anılarına

ÖNSÖZ

Anlama ilişkin düşüncelerim son altı-yedi yıl içinde bir ölçüde değişti. 1980'li yıllarda bu konuda yaptığım yayınlarda savunduğum görüşlerden kimi noktalarda ayrılan bir anlayışı benimsedim. Elinizdeki kitap, daha dizgesel ve daha bağımsız olduğuna inandığım bu yeni yaklaşımı ortaya koyuyor. Yine de kitap tümüyle "taze" malzemeden oluşmuyor. Burada bulacağınız kimi tartışmaları daha yakın tarihlerde yayımlamıştım. "Düşünme ve Dil" ile "Doğal Anlam ve Evrimsellik" başlıklı 4. ve 5. bölümlerin, *Felsefe Tartışmaları*'nın (1992) 11. ve (1994) 16. kitaplarında yayımlanan "Hayvan İletişiminde Anlam" ve "Düşünme, Dil ve Anlam" başlıklı yazılarımla ve de *Dilbilim Araştırmaları*, 1995'te yayımlanan "Dil ve Evrim"le ortak olan yanları var. "Yapısal Nitelikler ve Neden" başlıklı 9. bölüm de *Felsefe Tartışmaları*, (1995) 17. kitap'ta çıkan "Hume, Nedensellik, Tikelcilik ve Tekilcilik" ile kısmen örtüşüyor. 5. bölümdeki görüşler 1992'de *Australasian Journal of Philosophy*'de yayımlanan "Natural Meaning" başlıklı makalemde de yer almıştı. Ayrıca, buradaki 3., 5., 6., 8. ve 9. bölümlerde ileri sürdüğüm düşünceler, Mart 1995'te Boğaziçi Üniversitesi Yayınları'nda çıkan *Reality and Meaning* başlıklı kitabımın 4., 5., 6. ve 7. bölümlerindekilerle örtüşüyor. Burada da savunduğum, özellikler, özler ve nedenselliğe ilişkin tikelci kuram, Şubat 1996'da çıkan *Object and Property* (Camb-

ridge University Press) başlıklı kitabımda daha kapsamlı ve birleşik bir öğreti biçiminde ifade buluyor.

Kimi bölümlere ilişkin görüşlerini bildiren Aslı Güner'e, ve metnin bütününü okuyarak bana çeşitli iyileştirmeler öneren Ufuk Çakmak ve Aliye Kovanlıkaya'ya teşekkür ediyorum.

Erenköy, 1996.

1

Giriş: Anlama İlişkin Kimi Karşıt Yaklaşımlar

Anlam, düşünce tarihinin her döneminde, insanda bazen hayranlık bazen de kuşku uyandıran bir tür büyü gibi görülmüştür. Bunun nedenini anlamak pek güç değil. Kendiliğinde cansız, gösterişsiz ve tekdüze olan kimi nesne, ses ya da çizgiler, belli bir değerlendirmeyle bizim için yepyeni, özgün ve zengin dünyalar yaratabiliyorlar. Ağızdan çıkan seslerle evrenin ve yaşamın çeşitli yönleri arasında kurulan bu köprüler, sonuna geldiğimiz yüzyılın ilk çeyreğine değin bir tür (anlıksal ya da nesnel) varlık biçimi olarak kavranmaktaydı. Böylesi bir varlıklaştırma ya da nesneleştirmenin[1] sorunları çözmek yerine onlara yenilerini eklediğine inanan, daha yakın zamanların kimi felsefecileri, semantik büyüdeki zenginlik ve gücü almaşık yollarla açıklamaya çalışmışlardır. Ne var ki, bu çabaların oldukça kısır ve başarısız kalması, ussal olarak anlaşılır kılmakta zorlandığımız gizemlere karşı pek çoğumuzun yaptığı gibi, başka bir gurup düşünürü anlam denilen şeyi olduğu gibi yadsımaya yöneltmiştir. Giriş olarak, anlam açıklamalarındaki bu görüş karşıtlıklarını kısaca ele almak, ve temel tu-

1 "Hypostatization" anlamında.

tumları, onların içerdikleri güçlüklerle birlikte özetlemek istiyorum.

İnsan anlam üzerine düşünmeye başlar başlamaz, bunun anlığımızı (zihnimizi) doğrudan ilgilendiren bir yönü olduğunu sezinliyor. Eğer zihinler olmasaydı, denebilir, anlamlar da olamazdı. Herhangi bir şeyin belli bir anlama gelebilmesi için, onu o şekide değerlendirmeye olanak verecek bir yapı gerekiyor. Böylesi yapılara örnek olarak, insanlardaki anlık dediğimiz şeyi, hayvanlarda da bunun daha ilkel biçimlerini düşünebiliriz. Zihnin anlama varlıksal açıdan bir zorunlu koşul oluşturması, kimi filozofları anlamı tümüyle bir anlıksal varlık, örneğin anlık içindeki bir düşünce, bir imge, ya da bir kavram olarak görmeye yöneltmiştir. Burada anlığın doğasını tartışacak değilim. Benim inancım, anlığın beyin gibi karmaşık bir fiyzolojik yapı üzerinde temellendiği ve ona bağımlı olduğu. Ancak, anlamın anlıkla ilgisini açıklamalarına çıkış noktası yapan filozofların birçoğu, zihni özdekten (madde) ve dolayısıyla insan gövdesinden bağımsız bir varlık olarak kavramışlardır. Örneğin, ileride daha yakından tanıyacağımız John Locke'un görüşü de böyledir. Anlama anlıksalcı bir biçimde yaklaşan belki ilk düşünür olan Aristoteles ise, zihnin gövdeden bağımsız bir varlığı olabileceğine inanmıyordu. Zihin üzerindeki görüş ayrılıkları bir yana, Aristoteles'in anlama ilişkin düşünceleri Locke'daki anlam kuramına temel oluşturmuştur. Aristoteles şöyle diyor: "Söylenmiş sözler anlıksal içeriklerin, yazılmış sözler de söylenmiş sözlerin imleridir. Yazı nasıl tüm insanlarda bir değilse, konuşulan sözcükler de bir değildir. Oysa bunların doğrudan imi oldukları anlıksal içerikler, ve bu anlıksal içeriklerin kendilerine benzedikleri (kendilerini imgeledikleri) gerçek şeyler herkes için birdir.... Bir ad, anlamını belli bir zamana bağlı olmaksızın uzlaşımla kazanan bir sestir. Bu sesin bölümleri, bütünün dışında anlamlı değildir... 'Uzlaşımsal' nitelenimiyle, hiçbir

adın kendi doğası gereği bir ad olmadığını, ancak bir im olmak dolayısıyla öyle olduğunu saptadık. Hayvanların çıkardıkları düzensiz sesler bir anlama gelseler bile, birer ad olamazlar".[2]

Burada dile getirilen tipteki kuramlara "anlıksalcı" diyeceğiz. Bunlar anlamı hem bir nesne[3] olarak kavrıyor, hem de bu nesneyi içrek,[4] yani herkesin gözlemine açık olmayan bir şey olarak irdeliyor. Günümüzün birçok düşünürü, böyle bir yaklaşımla anlamlılık dediğimiz şeyin aydınlatılmış olmayacağını; buna karşılık kimi önemli felsefe sorularının daha çetrefilli, ve açıklanması çok daha güç olan bir alana kaydırılmış, bir başka deyişle "hasıraltı edilmiş" olacağını öne sürüyor. Ben, anlamlılığa salt anlıksal içerikler üzerinden yaklaşan tutum hakkındaki böyle bir yargıya katılıyorum. Anlamın kendileri içrek olan ilkelerle açıklanmasını olanaklı göremiyorum. Öte yandan, bütünüyle anlıksalcı olan temeller üzerine kurulmuş bir kuramın geçersizliğinden, örneğin "Anlamak zihinsel bir süreç değildir"[5] gibi bir sonuca atlayarak, anlamın anlıkla tüm bağlantısını koparmanın da oldukça hatalı olduğuna inanıyorum. Anlıksalcı kuramların eleştirilmeye değer kimi yönleriyle, onlardan sağlanabilecek yararları daha ileride yeniden ele alacağım.

Anlamın tek tek zihinleri aşıp, onlardaki içerikleri bir arada, ortak olarak kucaklayan nesnel bir yönü de var. Böyle bir sezgiyi bir çoğumuz onaylayacağız. Aristoteles'in görüşüne göre, zihinlerimizdeki içerikler bu dışsal ve nesnel olguyu tasarımlıyor; ondan iki bin yıl sonra Locke'un da vurguladığı gibi, içerikler bir şekilde nesnelerin yerini tutuyor.

2 Aristoteles, *De Interpretatione*, 16a3-7, 19, 27-30. Aristoteles, anlam olarak belirlediği "anlıksal içerikleri" (deneyleri, durumları?) daha sonra "düşünceler" olarak niteliyor.

3 "Entity" anlamında.

4 "Private" anlamında.

5 Wittgenstein (1953), s. 61e (r. 154).

Böyle olmasaydı anlıksallığın içrekliğini aşıp düşüncelerimizi (hiç olmazsa benzer içerikler olarak) birbirimize iletemezdik.[6] Peki anlamın bu nesnel yönü nasıl bir şey; onun sözlerimizle olan bağlantısı ne? Böyle bir soruya eğildiğimizde, aklımıza dili kullanışımız içinde sıklıkla karşılaştığımız bir örnek, bir model geliyor. "Galata Kulesi" gibi bir dile getiriş, Karaköy'deki o görkemli eski yapıyı çağrıştırıyor. Burada şöyle düşünmek mümkün: Sözcüğü kullandığımızda belki zihnimizde o kule canlanıyor ama, bunun nedeni, sözcüğün kuleye doğrudan bağlı olması. Kulenin düşüncesi böyle bir bağlantının varlığı sayesinde çağrıştırılabiliyor. Bir başka deyişle anlam, sözcük, nesne ve bu ikisi arasında bulunan bağlantıyla ilgili olan bir şey. Çağrıştırılan anlıksal içerikse, bu bağlamda ancak ikincil öneme sahip olan bir olgu, anlamlılığı doğrudan temellendiren olgular yanısıra gerçekleşen bir şey.

Tartışmakta olduğumuz bakış açısına göre, anlamlılığın temel doğası, adlara ve adlandırmaya özgü olan bir düzenek, bir işleyiş biçimiyle belirleniyor. Sözcüklerimiz bizim dışımızdaki nesneleri adlandırıyorlar; biz de böylesi sözcüklerle dilin kurallarına uygun tümceler kurduğumuzda, bu adların karşılığı olan şeyleri birleştiren anlamlar elde ediyoruz. Belki sonuçta birimizin anlığındaki bir düşüncenin içeriği bir başkasının anlığında oluşturularak, bu düşünce oraya taşınmış oluyor oluyor ama, bu süreçte taşıyıcı görevini yapan şeyler anlıksal varlıklar değil. Burada asıl görevi, sözcüklerin kendileriyle bağlantılı oldukları, yani sözcüklerin adlandırdığı, şeyler yapıyor. Anlam, bir sözcüğün adlandırdığı nesneden başkası değil. Bu yaklaşımın belki en kolay onaylanabilecek uygulaması, özel adların anlamlarının onların adlandırdıkları nesne-

6 İçrek varlıklar olarak düşüncelerimizin kendilerini iletemesek bile, onların içeriklerini (belli ölçüler içinde) aktarabiliyoruz. Aramızda anlaşabiliyor olmamız bundan başka bir şey değil.

ler olduğu öğretisi.[7] Ne var ki, sözcükler yalnızca özel adlardan ibaret değil. Her sözcüğün bir şeyi adlandırdığını ve onun anlamının bu adlandırdığı şey olduğunu öne sürünce kimi sorunlarla karşılaşıyoruz. Bilindiği gibi dilde çok sayıda nesneyi bir arada ifade eden tür adları, nitelikleri dile getiren sıfatlar, eylem türlerini dile getiren fiiller ve benzeri genel terimler vardır. Tartışmakta olduğumuz kuram, böylesi sözcüklerin anlamlılığını açıklamak için, tikeller yanısıra kimi tümel varlıkları da gerekli kılıyor. Kuşkusuz tümellerin varolduğu savı yalnızca böyle bir anlam kuramı nedeniyle ortaya çıkan bir şey değil. Bunların varlıkbilimsel, hatta bilgibilimsel gerekçelerinden de söz edilebilir.[8] Ancak bir anlam kuramını varlıkbilimsel bir kuramdan bağımsız olarak benimsemek mümkün olabilmelidir. Anlam kuramı, felsefecinin varlıkbilimdeki seçimlerini belirlememelidir. Şimdi tartışmakta olduğumuz kuram, gerçekçiliği son derece kuvvetli olan bir felsefi anlayış içeriyor. Hakkında düşünebildiğimiz, söz söyleyebildiğimiz her şeyi "varediyor" ve nesneleştiriyor. Üstelik algıladığımız dünyada böylesi genel varlıklar bulunmadığı için, onları içinde barındırdığı öne sürülen bir başka gerçekler dünyası varsaymak gereğini de doğuruyor. Böyle bir genel düşünce biçi-

7 Frege, bu savın bile yanlış olduğunu, ve adların anlamının onların adlandırdıkları nesnelerden ayırt edilmesinin gerektiğini, dil felsefesinde büyük ün yapmış bir uslamlamayla göstermiştir. Örneğin, "Çoban Sülü, Cumhurbaşkanı Demirel ile aynı kişidir" gibi bir tümce düşünelim. Bu tümceyi Türkçe bilen herkes anlayabilir. Ancak tümceyi anlamak onun doğru olduğunu bilmekle aynı şey değildir. Örneğin siyasetle ilgisi az olan bir kişi, bir ilkokul çocuğu, ya da Türkçe'yi yeni öğrenmiş bir yabancı, bu önermenin doğru olduğunu bilmeyebilir. Oysa eğer adların anlamları onların adlandırdıkları nesneler olsaydı, bu tümceyi anlamak için onun doğru olduğunu bilmiş olmak gerekirdi. "Çoban Sülü" ve "Cumhurbaşkanı Demirel" aynı kişiyi adlandırdıklarına göre, tümceyi anlamak bu doğruluğu bilmeyi zorunlu kılardı. Tümcenin doğruluğunu bilmeyenler söz konusu olabildiğine göre, bu anlam kuramı da doğru olamaz. (Bir başka deyişle, eğer söz konusu kuram doğru olsaydı elimizdeki tümce analitik ve *a priori* olurdu. Oysa tümce sentetik ve *a posteriori* olduğuna göre kuram yanlış olmalıdır.) Bkz. Frege (1989), s. 7; Denkel (1981b), s. 32-3; (1989c), s. 31-2.

8 Bkz. Denkel (1986), s. 127-32; (1995), s. 84-8.

minin ortaya atılışı, felsefe tarihinde zamanından daha öncelere rastlıyor. Onun bir kökenini Parmenides'in şu savlarında buluyoruz: "Varolmayanı (gerçek olmayanı) ne bilebilirsin ne de dile getirebilirsin". "Çünkü varolan ve düşünülen, aynı şeydir". "Düşünmek ve varolduğunun düşüncesi aynı şeydir; çünkü varolanın dışında onunla ilgili olarak öne sürülen bir düşünce bulamazsın". *"Hakkında konuşulan ve düşünülen şeyin varolması zorunludur;* çünkü varolan vardır, varolmayan da yoktur".[9] Bu tür bir anlayış, geçmişte varolmuş ama artık varolmayan nesnelere bir tür varlık yüklediği gibi, imgelem ve kurgu ürünlerini de varediyor.[10]

Kimi kaynaklarım Parmenides'te bulduğumuz bu yaklaşım Platon'un felsefesinde ayrıntılı bir kuram haline gelmese de, anlamın doğasını açıklayan şu ünlü savı doğuruyor: "Aynı adı verdiğimiz her ayrı nesne çoğulluğu için ayrı bir Form saptamak alışkanlığındayız".[11] Eğer Platoncu varlıkbilim doğruysa, böyle bir anlam kuramının aşırı bir ontolojik yük getirdiği öne sürülemez. Kendiliğinde zaten kuvvetle gerçekçi olan bir felsefi bakış açısı, bu gerçekçiliğin anlamlara da yansımasından bir rahatsızlık duymayacak, tersine, daha büyük bir kuramsal tutarlılık kazanacaktır. Böylesi bir bakış açısının tartışmakta olduğumuz anlam kuramını onaylayıp onaylamaması kuramın yolaçtığı başka teknik güçlükleri çözüp çözemeyeceğiyle ilgilidir. Oysa durum, farklı felsefi tutumlar açısından bambaşka. Varlıkbilimde gerçekçiliği benimsemeyen adcı ve kavramcı yaklaşımların yukarıda betimlenen gibi bir anlam

9 Sırasıyla, DK28 B2, B6, B7, B8. Vurgulama bana ait.

10 Bkz. Denkel (1981b), s. 1-9. Örneğin çoktan ölmüş olan Fransız devrimi simalarından Robespierre hakkında okumakta olduğumuz anlamlı tümceyi yazabildiğime göre, onun bir şekilde varolması gerekiyor. Benzer olarak mitolojiler içinde yer alan Pegasus (uçan at) ve edebi kurgu kahramanlarından Prens Hamlet gibilerinin de, anlaşılabilir şeyler olmaları dolayısıyla, varolmaları gerek.

11 Platon, *Devlet*, 596a. Bilindiği gibi Platon'un "Form" ya da "İdea"dan kastettiği şey, aşkın bir dünyada gerçek olarak varolan bir tümeldir.

kuramını hoş görmeleri söz konusu olamaz. Dünya, Parmenides ve Platon cephesinde gözle görebildiklerimizden çok daha fazla sayıda varlıkla doldurulуyor. Onların doğrultusundaki bir anlam kuramı, düşünebildiğimiz her sözün karşılığını nesneleştirdiği için, daha ekonomik varlıkbilimler açısından son derece aykırı bir manzara oluşturuyor. Yüzyılımızın son üç çeyreği, felsefede daha ekonomik ontolojilerin başat olduğu bir dönemdir. Bu, kendiliğinde oldukça sağlıklı bir tutum oluşuna karşılık, amacını aşan adımlara da yol açmıştır. Bir yandan Ludwig Wittgenstein ve dilci felsefenin etkileri, öbür yandan da Willard Quine ve Nelson Goodman gibi adcıların, mantıksal pozitivizmin de bunlara eklenen güçlü eleştirileriyle, oldukça aşırıya kaçan bir tepki ortamı oluşmuş, sonuçta *anlamları nesneleştiren* anlıksalcı ve nesnelci kuramların tümü, saygın sayılan felsefe alanının dışına itilmiştir.

Anlamı anlıksal ya da fiziksel bir nesne (entity) olarak değerlendiren yaklaşım biçimi dışlanınca, bir kesim felsefeci, günlerinin modasına da uyarak, anlamı anlamlı olduğu söylenen şeylerin içlerinde üretildiği *ortamlara* dayanarak açıklamaya çalışmıştır. "Ortamsal" diye anabileceğimiz bu yaklaşım, yine anlamlılığın belli bir yönünü genellemekle elde edilmiş oluyor. 1930'lu yıllarda yaygınlaşan, ve 50'lerin sonuna doğru yavaş yavaş terkedilmeye başlanan ortamsal yaklaşım, kimi düşünürlerin elinde, anlamı tümcenin içinde üretildiği fiziksel ortamla özdeşleştirirken, daha gelişkin biçimlerinde, onu anlamlı olduğu söylenen şeyin yolaçtığı davranışsal tepki, ya da tepki eğilimiyle özdeşleştirmiştir.[12] Bu son türdeki yaklaşımların başlıca sorunu, anlamlılıktaki "semantik büyü" dediğimiz

12 Bkz. Bloomfield (1933), Osgood (1953), Morris (1938), (1964) ve Stevenson (1940); bunların kısa bir tartışması için de bkz. Denkel (1984), s. 62-82. Ortamsal yaklaşımla belli yakınlıklar taşıdığı halde deneysel içeriğe verdiği ağırlıkla ondan ayrılan "doğrulamacı" kuramı burada ayrıca ele almayacağım. Mantıksal pozitivizmin sloganı haline gelen bu sava göre bir tümcenin anlamı, onun deneysel doğrulanma yöntemidir.

şeyi kavrayıp açıklamakta aşırı ölçüde yetersiz kalışlarıdır. Burada ayrıntılı bir eleştiri amacı gütmeden, yalnızca bir fikir vermek için, bir iki noktaya işaret edeceğim.

Eğer anlam davranış eğilimiyle özdeş olsaydı, birbirinden farklı anlamı olan her bir dile getirişin farklı bir davranış eğilimi doğurması zorunlu olurdu. Belki "Fermuarınız açık kalmış" gibi bir tümce karşısında belli bir davranış eğilimi içine girersiniz ama anlamları birbirinden farklı olan, okuduğunuz şu son elli tümceye ilişkin belirgin tepki eğilimleri oluşturdunuz mu, bilemiyorum. Eğer oluşturdunuzsa, bu eğilimleriniz benim tümcelerimin arasındaki anlam farklılıklarını ortaya koyacak biçimde, anlaşılır farklılıklar taşıyorlar mıydı? Başkaları aynı tümceler karşısında sizden farklı davranış eğilimleri oluşturmuş olamazlar mıydı?

Bir yandan anlamı nesneleştirmeyi yasaklar, bir yandan da kısırlıkları yüzünden ortamsal açıklamaları yetersiz bulursanız, daha önce gözönüne alınmamış başka ilkelere dayanan yeni bir anlam kuramı geliştirmek durumundasınız demektir. Öte yandan, böyle bir şeyi başaramıyorsanız, sizde oluşan düşkırıklığı nedeniyle, anlam denilen şeyi bütünüyle yadsımak eğilimine girebilir; onun aslında gerçekmiş izlenimini verdiği halde varolmayan bir kuramsal sanrı olduğuna karar verebilirsiniz. Anlamı kavramaya yarayacak bir kuram geliştirilemediğine göre, onun, kendileri açıklanabilir olan başka kavramlara *indirgenmesi* gerektiğini öne sürebilirsiniz. Bu doğrultuda, örneğin, anlamın sözcüklerin uygun bağlamlar içinde kullanılmalarından başka bir şey olmadığını savunup, akademik çevreler içinde "Bana anlamı değil kullanımı sorun" gibi "özdeyişler" yayabilirsiniz. Yine örneğin, anlamın aslında doğruluktan öte bir şey olmadığını savunup, bir dil içinde doğru olmak denilen şeyin açıklamasını, o dil için bir anlam açıklaması yerine kullanabilirsiniz. Anlamlılığa temel olan doğruluğun, içinde varolduğu dilin bütünselliğine bağlı bir şey olduğunu,

tümcelerin tek tek doğruluk değeri taşımak yerine, ancak çok sayıdaki başka tümceyle birlikte doğru ya da yanlış kılınabildiğini öne sürebilirsiniz. Buna almaşık olarak (ya da onunla bir arada) tutabileceğiniz şöyle bir yol daha var: Anlamı "iki terimin ya da tümcenin *eşanlamlılığı*" denilen şeye indirgeyip, farklı kültürlerin dilleri arasında kesin bir eşanlamlılık sağlanamayacağı gerekçesiyle, hepsini bir arada yadsıyabilirsiniz. Bu yaklaşımların tümünü "olumsuz tutum" adıyla anabiliriz.

Quine'ın felsefesi, yansıtmaya çalıştığım bu tepki durumuna iyi bir örnek oluşturuyor. Yüzyılımızın bu tanınmış düşünürü, olumsuz tutumu yerleşik hale getirmek uğruna oldukça büyük bir felsefi çaba harcamış ve çok sayıda felsefeci üzerinde de etkili olmuş bir kimsedir. Onun gözünde, anlamı "bir şeyin anlamlılığı" ötesinde düşünmeye başladığımız yerden itibaren bir tür kavramsal bataklığa gömülmeye de başlıyoruz. Quine hem adcı bir varlıkbilim benimsiyor, hem de içinde fiziksel olgulardan başka öğeleri barındırmayan "doğallaştırılmış" bir felsefi tutumu savunuyor. Bu bakımdan, onun çürütmeye çalışığı felsefi savlar arasında bir yandan tümel olduğu söylenen varlıklar girerken, öte yandan da, fiziksel şeylerin yanısıra varolduğu öne sürülen, örneğin Descartesçı anlık ve anlıksal içerikler girmektedir. Ona göre anlamları nesneleştiren Platoncu bir anlam düşüncesi, anlıksalcı Aristoteles-Locke tipindeki anlam kuramlarıyla çok yakından ilintilidir. Bunlar birbirlerine yakın olan kuramlar, çünkü hepsi anlamı dile getirişlerin karşılığı olan varlıklar olarak kavrıyor. Anlamı bir varlık olarak gören kafası bulanık bir filozof, bu duruma çoğunlukla anlamla adlandırma denilen şeyi birbirlerine karıştırması yüzünden düşüyor. Bundan dolayı, örneğin "kanatlı at" gibi varolmayan şeylere de bir tür varlık yüklemek durumunda kalıyor. "Anlamı adlandırmayla karıştırması, ona yalnızca Pegasus'un (kanatlı atın) geçerli bir biçimde yadsınamayaca-

ğını düşündürtmekle kalmadı; bu karışıklığın sürmesi, Pegasus'un bir ide, yani zihinsel bir nesne (entity) olduğu saçma düşüncesini oluşturmasına da yardımcı oldu. Kafasındaki karışıklığın yapısı şöyle: önce adlandırılmış bir nesne olarak düşündüğü Pegasus'un kendisini 'Pegasus' sözcüğünün anlamıyla örtüştürüyor, sonra da bu sözcüğün anlamlı olabilmesi için Pegasus'un varolması gerektiği sonucunu çıkarsıyor. Peki bu anlamlar ne türden şeyler? Bu tabii belirsiz bir nokta; anlıktaki ide düşüncesini doğru dürüst açıklayabiliyor olsak, anlamları da anlıkta bulunan ideler olarak açıklayabilirdik. Sonuçta, bir anlam ile karıştırılmış olan Pegasus zihindeki bir ide haline dönüşmüş oluyor".[13] Quine'a göre anlamlar hem yararsız şeyler, hem de mantıksal yanılsamalar yaratmaları açısından "habis" olan şeyler. "Anlamların özel bir türe ait nesneler[14] oldukları söyleniyor: Buna göre bir dilegetirişin anlamı, böylece dile getirilen ide. Çağdaş dilbilimciler arasında, ide idesinin, yani bir dilsel yapının zihinsel karşılığının dilbilim için değersiz olmaktan bile beter olduğu yönünde önemli bir görüş birliği vardır... İde idesinin habisliği, tıpkı *virtus dormitiva*'nın[15] Molière'ce ortaya konan işlevsizliği gibi, sanki bir şeyin açıklanmış olduğu yanılsamasını doğurmasındandır".[16] Quine'ın bu noktadan hareketle, başka kavramlara indirgenemeyecek bir şey olarak düşünülen anlamı bütünüyle yadsıması artık bir iki adımlık bir iş: "Adlan bu şekilde konmuş olsun ya da olmasın, anlamların, birer tümel.... (oldukları söylemine) karşı çıkmak için tutabileceğim tek yol, anlamları reddetmekten geçiyor. Anlamları yadsımak benim

13 Quine (1961), s. 9.

14 "Entity" anlamında.

15 Molière, esrarın insanlar üzerindeki etkisine değinerek onun bir "virtus dormativa"sı, yani bir *uyuşturucu etkisi* olduğunu söylemekle yeni bir şey açıklanmış olmayacağını anlatıyor. Gözlemlenen durumu yeni bir adla adlandırıp onu gizemli bir güç olarak düşünmek herhangi bir şeyi açıklamak değildir.

16 Quine (1961), s. 47-8.

için istenmedik bir şey değil, çünkü böylece sözcük ve tümcelerin anlamlı oluşlarını da yadsımış olmuyorum. (Benim rakibim) anlam taşımak denilen şeyi (anlamlılığı), bir sözcüğün, kendisince anlam diye adlandırılan, soyut bir nesneye sahip olması biçiminde düşünürken, ben böyle düşünmüyorum. Bir dilsel söylenimin (utterance) bir anlama gelmesini, (...) doğrudan, o dilsel söylenim ile benzerleri karşısında insanların nasıl davrandıklarına dayanarak çözümlemekte özgürüm.... (Sözcük ile davranış arasında) anlam adındaki özel ve indirgenmez nesneleri[17] varsaymanın açıklayıcı bir değeri olduğu görüşü, olsa olsa bir yanılsamadır.... Anlam adı verilen nesnelerden oluşan bir alanın varlığını onaylamak gerekmeden, söylenimleri anlamlı, anlamca farklı veya eşanlamlı olarak kavrayabiliriz".[18]

Belli bir köktenci görüş, kimi felsefe topluluklarınca benimsenmeye görsün. Ortaya, bu görüşü daha da keskinleştirip sloganlaştıran, sonra da adeta militancasına bayrak açıp bunun misyonerliğine soyunan ikincil felsefeciler çıkıverir. Bu ikincillerin elinde şişirilip sonra da kemikleşen yeni akım, kendine hedef seçtiği felsefi görüş ve tutumlarla birlikte, onlara yakın ya da ilişkili olarak algıladığı başka öğretileri de "tabu" hanesine yazar, "saygın" konularda çalışan düşünürlerin bu "yasaklanmış" savlara arka çıkmalarını hoş görmez. Bu durum bir iki kuşak felsefeci emeklilik yaşları gelip devre dışı kalana değin sürer gider. Felsefe çevrelerinde böylesi modaların düşünürlerin ilgilerini belli alanlara çekmek kadar, belli yaklaşımları ve tutumları afaroz eden etkisi de hiç küçümsenemeyecek bir güçtedir. Yirminci yüzyılın büyük bir bölümünde anlama ilişkin her türlü varlıkbilimi yasaklayan başat felsefi tutum bu betimlenen şeyin örneklerinden birini oluşturmuştur.

17 "Entity" anlamında.

18 Quine (1961), s. 11-2. Parantezleri ben ekledim.

2

Anlamın Doğası ve Kuram

2.1. Anlama ilişkin bir araştırmanın "Anlam nedir?" sorusunun yol açabileceği kimi yanılsama ve aldanmalara karşı bir uyarı ile başlatılması, yüzyılımızın ortalarında büyük bir çoğunluğun uyduğu bir gelenek olmuştu.[19] Soruyu böylece doğrudan sormanın anlam denilen şeyi daha başlangıçtan, sanki zihnimizden bağımsız, soyut, Platonsu bir varlıkmış gibi kavramaya yolaçtığı belirtilir, okur bu "tabuya" karşı uyarılırdı. Böyle bir kavrayışa karşı sunulan panzehirse, o zamanlar hâlâ yaygın olan yalın bir köktencilikti: Anlama ilişkin bir varlıkbilim mümkün olamayacağından böyle bir soru da hiçbir zaman sorulmamalıydı; anlamın bir varlık olarak doğasını açıklamaya yönelik felsefeye izin verilmemeliydi. Ne var ki, kapıyı ontik enflasyon getiren kavrayışlara kapatmak amacıyla, giderek anlama ilişkin varlıkbilimsel ya da metafizik soru-

19 Geçen bölümde de değindiğimiz gibi, bu, pozitivizm yanısıra, en azından bir ölçüde Wittgenstein'ın öne sürdüğü kimi görüşleri biraz da abartmaktan kaynaklanan bir gelenek. Wittgenstein çok daha yumuşak bir ifadeyle şöyle diyor: "'Uzunluk nedir?', 'Anlam nedir?', 'Bir sayısı nedir?' gibi sorular bizde zihinsel kasılmalar (mental cramps) oluşturuyor. Yanıt olarak bir şeye işaret edemeyişimize karşılık, yine de bir şeyi göstermemiz gerekirmiş gibi hissediyoruz. (Burada felsefi şaşkınlığın başlıca kaynaklarından biriyle karşı karşıyayız: Bir ad kullandığımız için ona karşılık olan bir şey anıyoruz.) .... 'Anlamın açıklaması' ifadesinin gramerini araştırmak, 'anlam' sözcüğünün grameri hakkında da bir şeyler öğreteceği için, 'anlam' adı verilen bir nesneyi aramak eğilimini de giderecektir". Wittgenstein (1969), s. 1.

ları bile yasaklarsak, aşırıya kaçan ve anlayışı daraltan bir tepki göstermiş oluruz. Anlamın Platonsu bir varlık olmayışı, onun felsefi olarak açıklanmayı gerektiren ontik bir doğası olamayacağını içermiyor. Platon'unki, varlıkbilim içinde yer alan yüzlerce kuramdan yalnızca biri.[20] Üstelik bu görüş düşünce tarihi boyunca ortaya atılmış en aşırı metafizikler arasında sayılıyor. Çözümlerinden birisi aşırı zengin bir metafizik içeriyor diye sorunun kendisini yadsımak, felsefi ussallıkla bağdaştırılması güç bir tutum. Kaldı ki bir sorunu dile getirmeyi reddetmekle onu ortadan kaldıramayız; yalnızca gözardı etmiş oluruz.

Ben bu kitapta "Anlam nedir?" sorusunu böyle bir sınırlama öngörmeden tartışıp yanıtlamayı amaçlıyorum. Anlam dediğimiz şeyin doğasını açıklamaya, ona ilişkin bir varlıkbilim geliştirmeye çalışacağım. Anlamın varlıksal bir boyutu bulunması onun doğasının soyut ve anlıksal olmasını mantıksal açıdan içermediğine göre, fiziksel herhangi bir şeyin bir anlam taşıdığı öne sürüldüğünde bu nasıl kavranmalıdır? Anlamlı olduğu söylenen bir şeyi, böyle olmayan bir başkasından ayrı kılan olgu nedir? Bunu, örneğin anlamı taşıyan şeyin bir niteliği, ya da onunla bağlantılı olarak kavradığımız bir düşünce veya durum biçiminde ele alabilir, böyle bir şeyin varlıksal doğasını açıklamaya çalışıp, eğer olanaklıysa, onu daha yalın öğelerine çözümlemeyi amaçlayabiliriz. Şimdiye kadar örneklerine kısaca göz attığımız yaklaşımlar da bunu yapıyordu. Bu tür bir çalışma, onunla yakından ilgili, fakat yine de farklı olan bir araştırma alanından ayırt edilmelidir. Çünkü felsefi olmaktan çok, bilimsel sayılabilecek böylesi bir araştırma, anlamın doğasını kavramayı amaçlamak yerine, anlamı *içerik olarak* saptamaya, onu içerikçe belirlemeye yönelik. Bu ala-

20 Kuşkusuz, Platon'un dizgesi kendi içinde tutarlı olmak açısından felsefe tarihi boyunca ortaya atılan en güçlü kuramlardan biri olmak niteliğini de taşıyor.

nın konuları arasında, belli bir imin anlamının başka imlerinkinden hangi ilkelere göre ayırt edilebileceği, bu anlamın imi oluşturan öğelerle olan ilişkisi, onlara çözümlenebilirliği, benzer işlevlere sahip başka imlerle olan ilişkileri, parçası olup içinde yer aldığı im dizgesiyle, yani dil ile olan ilişkileri ve bunun gibi başka im dizgelerine çevrilebilirliği sayılabilir. Bu konular, anlamın genel olarak doğasına eğilen bir çalışmanın ilgilendiği şeylerden farklıdır, çünkü bu saydığımız konuların tümü yetkin bir biçimde açıklanabilse bile, bu açıklamalar bize anlamın neliği, anlamlı olmanın böyle olmamaktan farkı, onun betimlenen içeriğiyle olan ilgisi ve kendisini taşıyan ime nasıl bağlandığı gibi şeyleri kavramak yönünde pek bir ipucu vermeyecektir.

Anlamın varlıkbilimini yasaklayan tutum, dil felsefesiyle ilgilenen çevrelerde son yirmi beş yıl içinde büyük yaygınlık kazanan etkinliğini hemen bütünüyle içeriğe ilişkin konuların araştırılmasına ayırmıştır. Bu yaklaşımın ortaya çıktığı ilk dönemlerin yirminci yüzyılın başları olduğuna değinmiştik. Anlamın, doğruluk koşullarıyla, ya da anlamı taşıyan önermenin doğrulanış yöntemiyle özdeşleştirilmesi, aynı tutumun daha önceki örnekleri arasında. Bu akımın son zamanlarda eriştiği gücü kazanışıysa, büyük ölçüde adcı felsefenin başarısı: Quine'ın eşanlamlılık konusunu anlama ilişkin olarak yürütülebilecek tek meşru çalışma alanı olarak saptaması,[21] içerik belirleme işinin anlamı ilgilendiren tek onaylanabilir felsefe etkinliği olduğu varsayımının giderek yaygınlaşması ardındaki en önemli etmenlerden biri olmuştur. Böylesine olumsuz ve kısıtlayıcı bir bakış açısının ayrıntılı bir eleştirisine girişecek değilim. Bu bölümde yapmak istediğim şey, kimi kuramların temel işleyiş ilkelerini belirleyen bir modeli ana çizgileriyle betimleyerek, bu yapı içinde kendi bakış açımın yerini saptamak.

21 Bkz. Quine (1961), s. 22. Ayrıca bkz. s. 11 ve sonrası ile s. 48 ve sonrası.

Anlam sorununa yaklaşımdaki bu anlayış ve tutum karşıtlığı, kendini felsefenin başka odaksal alanları olan doğruluk, bilgi ve gerekçelendirme (justification) gibi kavramlarla ilgili olarak da, koşut bir biçimde ortaya koyuyor. Bunu açıklıkla görebilmek için önce doğruluğun İlkçağ felsefesinden beri bir karşılıklılık,[22] yani doğru olduğu söylenen şeyle gerçeklik arasındaki bir uyum, bir benzerlik olduğu yönündeki güçlü sezgiyi anımsayalım. İyi bilindiği gibi, Yeniçağ'ın birçok düşünürü buna karşı çıkmıştır. Bu karşı çıkışın nedeni, böyle bir yaklaşıma göre doğruluğu saptama yolunun karşılıklılığı saptamayı gerektirirken, aynı zamanda karşılıklı ya da benzer oldukları söylenen şeyleri *karşılaştırmayı* da gerektirmesidir. Oysa gerektirilen bu karşılaştırma, insan kavrayışının kimi sınırları nedeniyle olanaksız kalan bir şeydir. Doğru olduğu söylenen bir şeyi gerçekliğin kendisiyle karşılaştıramayız, çünkü böyle bir karşılaştırmayı yapabilmek için gerekli olan şeyi insanın başarması mümkün değil: gerçekliğe, *onun tasarımından bağımsız olarak* ulaşmak olanağından yoksunuz. İnsan için gerçekliği kavrayabilmenin tek yolu, doğru olduğu sorgulanan, algı ya da inançların (yani tasanımların) kendileri olduğuna göre, gerçekliğe bunlardan bağımsız olarak ulaşmamız söz konusu değil. Bunları gerçeklikle karşılaştırmaya kalkışmak, onları kendi kendileriyle karşılaştırmanın ötesine geçemez. Anlayış yetimizin doğasından kaynaklanan bu sınırlama nedeniyle, tasarımlarımızın gerçeklik ile karşılıklı olup olmadıkları hiçbir zaman saptayamıyoruz.[23]

Bu, kendi içinde tutarlı bir uslamlama. Ayrıca kimi önemli noktalara da ışık tutuyor. Ancak doğruluğun bir karşılıklılık olduğu kuramına böylesi gerekçelerle karşı çıkmak düpedüz bir haksızlık. Çünkü doğruluğun doğasının bir karşılıklılık ol-

22 "Correspondence" anlamında.
23 Bkz. Berkeley (1957), s. 26.

duğunu öne sürmek, doğruluğu bu karşılıklılığı denetleyerek saptamamız gerektiği anlamına gelemez. Doğruluğun *doğasını* yani nasıl bir şey olduğunu anlamak, onun *nasıl saptanacağının* yöntemini geliştirmekten farklı bir şeydir: İnsan olarak sınırlarımız dolayısıyla, bu her iki konuyu da aynı ilkeyi kullanarak açıklamak olanağından yoksunuz. Öte yandan, algı gerçekçisi bir dünya görüşü açısından, doğruluğun doğasını bir karşılıklılık olarak kavrarken, bir inancın, bir önermenin doğruluğunu saptamak için örneğin "tutarlılık kuramı" gibi farklı bir yaklaşıma başvurmak çelişik bir yol tutmak değildir. Benzer düşünceler bilgi ve gerekçelendirme kavramları için de geçerlidir. Bilgi ve gerekçelendirmenin doğalarına ilişkin çalışmalar, onların belli inançları niteleyip nitelemediklerinin saptanması gibi işlerden bütünüyle farklı şeyler; her iki tür işin de aynı ilkeler uyarınca yapılmaları gerekmiyor. Buna bir örnek verelim: Bilindiği gibi kuşkucu uslamlamalar, bilginin ya da ussal gerekçelendirmenin belli durumlarda söz konusu olup olmadığının saptanması bağlamında son derece yıkıcı olabilmektedir. Kuşkuculuk, *içeriğin* kavranışındaki yanılabilirlik payını bilgi iddialarımıza karşı son derece etkili olarak kullanıyor. Düşük de olsa, böyle bir olasılığı her türlü bilgi iddiasına yaymayı başarıyor. Bilgi olduğu öne sürülen her önermeyi, her inancı tehdit edebiliyor. Ne var ki, bütün bunlar bir yana, bilgi ve gerekçelendirme dediğimiz şeylerin *doğalarını* kavramayı amaçlayan bir çalışmaya başlamanın, önce kuşkucu uslamlamanın yenilmezliğini ortadan kaldırmak için bir önkoşulu yok. Yakın zamanlara kadar felsefecilerin çoğunluğunun, Descartes'ın kimi görüşlerinin etkisi altında, böyle bir önkoşul varsaydıkları doğrudur. Artık bilgibilimin çağdaş yaklaşımı içinde böyle bir şeyin gerekmediği anlaşılmış bulunuyor.[24] Günümüzün bilgibilimi, belli bir inancın

24 Bkz. Lehrer (1990), 7-9. bölümler, ve özellikle s. 178 183.

gerekçelendirilmiş, ya da bilgi düzeyinde olup olmadığını saptamaya çalışmaktan çok, gerekçelendirme ve bilgi dediğimiz şeylerin *ne olduklarını* anlamaya, yani bunların kavramsal doğalarını kavramaya çalışıyor.[25] En azından, önceki etkinliği sonrakiyle özdeşleştirmek, ya da öncekini sonrakine bir önkoşul saymak yanılgısına düşmüyor.

Kuşkucu uslamlamanın epistemolojide yüklendikleri işlevin felsefi anlambilim bağlamındaki karşılığı, bir tümcenin "anlamını bilmek" (saptamak) ile ilgili olarak ortaya çıkan sorunlar yumağıdır. Bu sorun yumağının anlam kuramlarına ve hatta anlam kavramının kendisine karşı kullanılışının iyi bilinen uygulamaları, "eşanlamlılık", ve özellikle de "kökten çeviri" (radical translation) sorunları olmuştur.[26] Oysa bu uygulamaların mantıksal zeminini oluşturan, "bir anlam kuramının bir önermeyi nasıl anladığımızın kuramı olduğu" klişesi, iki farklı konunun birbirine karıştırılması sonucunda doğan bir şey. Onu bağnazca onaylayanlar da aynı karışıklığın kurbanları.... Böyle bir öncülü bir kez varsaydıktan sonra, bu felsefeciler anlam kuramının görevinin, belli bir tümceler öbeğinden oluşan bir dili bilen birinin *ne bildiğinin* betimlenmesi olduğunu öne sürüyorlar. Bu tür bir çalışmanın kimi durumlarda oldukça verimli bir araştırma etkinliği olabileceğini yadsımıyorum. Yine de böyle bir verimliliğin, anlamın doğasına ilişkin sorunun, yani kimi fiziksel şeylerin *nasıl olup da* bir anlam taşıyabildikleri konusunun, o şeylerin *hangi* anlamları taşıdıkları konusuna *indirgenmesindeki* yanlışlığı ortadan kaldırmadığını düşünüyorum. Konulardan biri, içeriğin varlıksal statüsünün ne olduğunu ve ime nasıl bağlandığını bütünüyle gündem dışında bırakarak, o içeriğin ne olduğunu bulup saptamaya yönelirken, öbürü tam tersini yapıyor. Nasıl ki, örne-

25 Bkz. Pollock (1986), s. 6-7.
26 Bkz. Quine (1960), 2. bölüm; (1961), 2. bölüm.

ğin bir şeyin pembe, yumuşak ve ıslak olmak gibi, hangi nitelikleri taşıdığını saptamak, böyle niteliklerin ve onları taşımanın *ne olduğunu* açıklamak değilse, anlam konusunun değindiğimiz farklı yönlerini incelemek de birbirlerine indirgenebilecek etkinlikler değildir.

2.2. Anlamın doğasını açıklamayı amaçlayan yaklaşımların Platoncu bir görüş benimsemekle suçlandıklarına değindim. Aslında böyle bir yol tutan anlam kuramları arasında Platon'un düzeyinde aşırı bir gerçekçilik hiç de yaygın olan bir nitelik değil. Gerçekçiliği Platon'unkinden daha ölçülü ve temkinli olan görüşler felsefe tarihi boyunca çok daha büyük bir etki yapmıştır. Anlamın anlıksalcı kuramını da bunlar arasında sayabiliriz. Anımsanacağı gibi zihinselci yaklaşım anlamı belli bir ime bağlanmış bir kavram ya da bir düşünce olarak değerlendiriyor. Anlamın doğasına ilişkin kuramların, tümeller ontolojisiyle ilginç bir koşutluk oluşturduğu görülüyor. Platon'un tümeller konusundaki aşkın gerçekçiliğinin, kendisinin anlamları da böyle yorumlayışıyla tam bir uyum içinde olduğuna, onun, anlamları aşkın tümellerle özdeşleştirdiğine değinmiştik.[27] Locke'un tümellere ilişkin kavramcılığı da, anlamları (anlıksal) ideler olarak düşünüşüyle doğrudan ilgili. O, Platon'unkine bir açıdan benzeyen, bir başka açıdan da taban tabana karşıt olan bir tutumla, anlamları *anlıkta varolan* tümellerle özdeşleştiriyor.

Anlamın insan düşüncesini yakından ilgilendiren zihinsel bir boyutu bulunduğunu daha önce öne sürmüştüm: Düşünen varlıkların bulunmadığı bir dünyada anlamlar da varolmayacak, en azından böyle bir dünyadaki şeyler ne "anlamlı", ne de "anlam" olarak yorumlanamayacaktır. Bunu öne sürmek, Descartes'çı ikiciliği benimsemeyi içermiyor. Kavram ve

27 Bkz. (1962). s. 442.

düşüncelerin varlığını onayladıktan sonra bunları doğrudan fiziksel olarak ya da gövdeye bağımlı ilkeler olarak açıklamak olanağına sahibiz. Kaldı ki, anlamı ilgilendiren zihinsel bir boyutun söz konusu olduğunu onaylamakla, anlamın doğaca zihinsel bir şey olduğunu öne sürmek zaten farklı şeyler. Öncekinden sonraki gibi bir düşünceyi çıkarsamaya mantık elvermiyor. Böyle bir çıkarsamanın yanılgılı olduğunu açık bir şekilde ortaya koyan uslamlamaları daha ileride ele alacağız.

İlginçtir, kavramcılığını tikel nitelikler arasında varolan *gerçek benzerliklere* dayandıran Locke, bu düşüncesini anlamı temellendirmekte kullanmıyor. Dolayısıyla, anlama ilişkin sınırlı gerçekçiliğini dışsal ve fiziksel bir temele bağlayabilecekken, Locke böyle bir yolu seçmeyip, yaklaşımını bu olanaktan yoksun kılıyor. Anlam kuramındaki anlıksal gerçekçiliği Descartes'ı izleyen bir biçimde öngörüyor. Anlamın bir zihinsel varlık olarak kavranışının saydamsızlığına karşı tepkiler de, Quine'ın yaklaşımında gözlemlediğimiz gibi, anlam varlıkbilimini bütünüyle baskı altına alıp gündemden çıkarmaya dönüşmüş, buna bağlı olarak da, birçok durumda anlamın doğasını ilgilendiren soruyu onun saptanmasını gerektiren soruyla değiştirmek yolu tutulmuştur. Oysa gündemden çıkarmak çözmek değil, olsa olsa gözardı etmektir; böyle bir şeyse felsefi olmaktan çok, dogmacılığa yaklaşır. Anlamı açıklayacak geçerli bir görüşün anlamın doğasına ilişkin soruya gerektiği gibi yer verdikten sonra, buna aşağıda açıklayacağım gibi dışsal[28] ve doğallaştırılmış[29] bir yöntemle yaklaşması gerektiğine inanıyorum.

Bilgibilimde kimi kuramları "inançsal" (doxastic) oluşlarıyla ayırt ediyoruz. Buna yakın bir ayrım, içselci[30] ve dışsalcı[31]

28 "External" anlamında.
29 "Naturalized" anlamında.
30 "Internalist" anlamında.
31 "Externalist" anlamında.

kuramlar arasında çiziliyor. "İnançsal"ı "niyetsel" ile değiştirmek koşuluyla, benzer ayrımları anlam felsefesi içinde yapmak da mümkün. Bilgiye ilişkin inançsal bir kurama göre "... bir inancın gerekçelendirilebilirliği[32], tümüyle, o (inancı taşıyan) kişinin doğru saydığı (başka) inançların fonksiyonudur".[33] Dolayısıyla gerekçelendirmeyi açıklarken inanç yanısıra başka anlıksal ya da anlık-dışı olgulardan da yararlanan yaklaşımlarla karşılaştırıldığında, inançsalcılık, tekçi[34] bir kuramın açıklama gücünü ve ilkesel ekonomi avantajlarını taşıyor. İnançsalcılığın felsefi anlambilimdeki karşılığını, niyetselci[35] açıklamalar olarak saptayabileceğimizi söylemiştik. Niyetselci yaklaşımda, gerekçelendirmenin salt olarak inançlarla açıklanışına koşut olarak, anlamın salt olarak niyetlerle açıklandığını görüyoruz. Anlamın ne olduğunu, anlamlı olduğu söylenen bir imi üreten kimseye yüklenebilecek bileşik ve karmaşık niyetler dışında, başka herhangi bir ilkeye başvurmadan belirlemeye çalışıyor, bu tür açıklama. Paul Grice'ın kuramı, niyetselciliğin artık klasikleşmiş bir paradigması durumundadır.[36]

Şimdi biraz da içselciliği tanıyalım. İçselci bir kuramın inançsalcı ya da niyetselci olması gerekmiyor. Oysa, bunun tersi, yani inançsalcı ve niyetselci kuramlann aynı zamanda içselci de olmaları, kaçınılmaz bir şey; yani içselcilik, anlıksallığın sınırları içinde yeralan bir görüş. İçselcilik anlıksalcı bir görüş, çünkü açıklamalarında ya inanç, niyet veya başka anlıksal bir olgu türüne bağlı kalmak, ya da bunlar arasından birkaçına bir arada yer vermek zorunda. Örneğin bilgibilimdeki belli bir tip kurama göre, kimi algı durumları (perceptual

32 "Justifiability" anlamında.
33 Bkz. Pollock (1986), s. 19. Parantez içindeki ifadeleri ben ekledim.
34 "Monist" anlamında.
35 "Intentional" anlamında.
36 Bkz. Grice (1989), bölüm 14.

state) bilgimizi oluşturan inanç dizgesine temel sağlayacak şekilde, kendi kendilerini gerekçelendirirler.[37] Buna benzer olarak, kimi anlam açıklamalarının, anlıksal imgelerle temellenen kavram ve düşüncelere başvurduğunu görüyoruz. Locke'un anlıksalcılığı da, öbür kavramcı anlam kuramları gibi, anlam-içselciliği diye adlandırabileceğimiz bir kuram türünü örneklendiriyor.

Bilgibilimsel dışsalcılık, "inançlarımızın gerekçelendirilmesinin yalnızca içsel durumlarla sınırlı kalmadığını" öne sürer.[38] Önde gelen örneklerden birine eğilecek olursak, Alvin Goldman'ın "süreç güvenilirliği"[39] kuramına göre, bir inancı gerekçelendiren şey, bu inancı kendi sonucu olarak doğuran fizyolojik/düşünsel süreçtir; usavurma ve algı yetilerimiz de böylesi süreçler arasındadır.[40] Bilgibilimsel dışsalcılık anlıksal durumları açıklamalarının kapsamı dışında bırakmıyor; dışsal açıklayıcı öğeleri anlıksallığa eklemlenmiş olarak kullanıyor. Bu tür yaklaşımlar insanı ve onun yetilerini doğallaştırılmış yollarla, yani doğa bilimlerince kullanılan kavramlarla betimlemeyi amaçlıyor. Ancak bu doğalcılık, açıklamalardan zihinselliğin bütünüyle çıkarılmasını çoğu kez içermiyor. Ayrıca bu yaklaşımlar, içlerinde zihinsel olan bir öğe bulundurmak zorundalar, çünkü sonuç olarak bilindiği öne sürülüp gerekçelendirmeye konu edilen şey, bir zihin içeriği olarak düşünülmek durumunda.

Anlam-içselciliğine karşı gösterilen tepkinin, epistemolojideki içselcilik karşısında gösterilenden daha kuvvetli ve köktenci bir biçimde gerçekleştiğini belirtmiştim. Zihinselcilik karşıtı felsefeciler, içsel yönleri bütünüyle ortadan kaldıran

37 Bkz. Pollock (1986), s. 27 ve bölüm 5. Bu tür kuramlara *temelselci* (foundationalist) diyoruz.

38 Pollock (1986), s. 23.

39 "Process Reliabilism".

40 Goldman (1987), s. 98 ve sonrası.

kuramlar ortaya atmışlardır. Wittgenstein'ın kullanımcı, kuralizleyişçi ve eğilimselci açıklamaları 1930'lu yıllardan başlayarak, 40'lı ve 50'li yıllarda onunkinden daha da radikal görüşlerle ortaya çıkacak kimi felsefecilere esin kaynağı olmuştur.[41] Bu tür yaklaşımlar, anlıksal yaşamımızın varlığını, içsel durumlarımızı ya da bu nitelikteki olayları yadsımıyorlar. Yadsıdıkları şey, bunların anlamla ya da anlamı açıklamakla doğrudan bir ilgileri olduğu savı. Sonuçta bu yaklaşımlar kendi mantıkları doğrultusunda anlamın doğasına ilişkin soru ve felsefe konusunu bütünüyle yok saymak durumunda kalıyorlar. Wittgenstein'a atfedilen "Anlamı sorma, kullanımı sor" sloganını böyle bir anlayış içinde yorumlamak mümkündür. Anlamın doğasına ilişkin sorunu gündem dışına çıkaran gelenek içinde ortaya konulmuş en gelişkin ve kapsamlı kuram, Donald Davidson'unki olmuştur.[42] Böylesi bilinçli bir gözardı edişin çarpıcı sonucu ve de simgesi, "Bir anlam kuramı doğruluk kuramından başka bir şey değildir" diye dile getirilen dogmadır. Bu bakış açısına göre bir tümcenin anlamını saptamak anlam hakkında geçerli olarak yapılabilecek şeylerin tümünü tüketmektedir. Anlamın saptanmasıysa en etkili bir biçimde, belli bir dile özgü, Tarski-tipi dönüşümlü[43] bir doğruluk tanımıyla mümkündür.

Bu yaklaşımlar anlamı başka bir şey içinde eritmekle, ona ilişkin sorunu daha az gizemli, daha az çetrefil, ve daha saydam bir kavrama kaydırarak açıklayabilecekleri beklentisindeler. Kendilerine amaç olarak seçtikleri şeyi çözmekteki başarıları tümüyle bir yana, bu kuramların betimleyip açıkladığı hiçbir şey, daha önce de vurgulamış olduğum gibi, semantik

41 İngilizce'de bu açıklamalara "use", "rule-following" ve "dispositional accounts" adları veriliyor. Bunların hepsi de, geçen bölümde "örtamsal" adını verdiğim yaklaşım biçiminin değişik örnekleri: Temele insan davranışını alıyorlar. Wittgenstein'ın anlama ilişkin görüşlerinin evrim öyküsü için bkz. Kenny (1973).

42 Bkz. Davidson (1985).

43 "Recursive" anlamında.

doğaya ilişkin ontik sorunu aydınlatmaya, ona ışık tutmaya yetmiyor. Böylesi dışsalcı kuramların gerçek anlamda doğallaştırılmış açıklamalar geliştirmelerinin mümkün olmadığını öne sürüyorum. Herhangi bir konuda doğallaştırılmış bir açıklama ortaya atabilmek için, önce açıklanması amaçlanan şeyin varlığını onaylamak gerek. Bu tür dışsalcı tutumlar, dilin ya da doğruluk gibi bir kavramın doğallaştırılmış bir açıklamasını veriyor olabilirler. Ancak bu, aracılığıyla iletişim ve edebiyat yaptığımız şeyin, yani *anlamın* açıklanması değil. Doğallaştırılmış açıklama, deneysel olarak gözlemlenebilir yönleri olan bir olgunun, temeli yine deneysel ve uslamsal olan betimlemesine dayanır. Doğallaştırılmış açıklamalar, konularını doğa bilimlerinin kullandığı deneysel kavramlarla açıklarlar. Dolayısıyla anlamın bu nitelikteki bir incelemesi, onun herkesçe gözlemlenebilen yönlerini ele alacaktır. Doğallaştırılmış bir kuram, anlamlı olduğu söylenen şeyden, yani anlamın taşıyıcısından yola çıkmalı, onun varoluş koşullarını ve üretilişine ilişkin olguları belirlemelidir. Anlama temel oluşturacak doğal verileri saptayıp, iletişim amacıyla canlıların bu verilerden nasıl yararlandığını göz önüne almalı, dilin, iletişim biçimlerinin evrimi sonucunda ortaya nasıl çıktığını uslamlamalarla temellendirebilmelidir.

Grice'ın kuramı, doğalcılığın önemli bir niteliğini taşıyor. Grice, bir imin anlamlı olmak dolayısıyla taşıdığı öne sürülen şeyin ne olduğunu, yani anlamlı olmanın ne olduğunu betimlemeyi amaçlıyor. Ne var ki, onun kuramı aynı zamanda ödün vermeyen bir biçimde içselci de.. Bilgibilimdeki geleneksel yaklaşımın inançsalcılığına denk düşen bir ölçüde katışıksız bir niyetselcilik, bu. Benzer değerlendirmeler, birçok açıdan Grice'ınkinin atası olarak görebileceğimiz Locke'un kuramı için de geçerli. Bu çalışmada, Locke/Grice yaklaşımını *dışsallaştırarak* doğallaştırılmış bir anlam kuramı elde etmeyi amaçlıyorum; bu kuramı evrimsel bir model çerçevesi içine

yerleştirerek geliştirmeye çalışacağım. Evrimsel bir anlam kuramı derken, birbirleriyle kısmen örtüşen anlamlılık tiplerinin zamandaki gelişim doğrultusunda basamaklar oluşturmalarını kastediyorum. Böyle bir evrimsel gelişim, canlı türlerinin evrimiyle karıştırılmamalı. Ancak iki evrim tipinin yine de örtüştükleri gözlemlenebilirse, doğal olarak bunu ortaya attığım görüşleri destekleyen bir olgu olarak yorumlayacağım.

2.3. Birbirlerine indirgenemeyen farklı aşamaların gelişim doğrultusundaki ardışıklığını evrimsel bir sıralanma olarak tanımlamak istiyorum. Böyle bir ardışıklığın tarih içinde, ya da genel olarak zaman boyutunda *aktüel* anlamda varolduğu savını ileri sürecek değilim. Bir başka deyişle, olguda saptamaya çalıştığım evrimsel sıralanma, geçmiş hakkındaki deneysel nitelikli bir bilimsel sav değerini taşımayacak. Aktüel dünya ile çakışsın ya da çakışmasın, sıralanma içinde sözünü edeceğim "önceki" ve "sonraki" aşamalar, olanaklı bir dünyanın zamanı içindeki gelişimi betimleyen bir modelin öğeleri olarak düşünülmeliler. Bu modeldeki herhangi bir önceki aşama, kendisinden sonrakilerin, yeterli olmayan bir zorunlu koşulu; ayrıca, en az kısmen olmak üzere, sonrakilerin yapıcı malzemesini oluşturuyor. Bir başka deyişle, modele göre sonraki aşamalar, niteliksel ya da yapısal açıdan kendilerinden önce gelenlerden daha büyük bir zenginliğe sahipler. Sonraki her aşama, kendinden öncekilerini de kapsayarak, hepsinden daha büyük bir karmaşıklık ve incelik düzeyine ulaşmış oluyor. Peki sözünü ettiğimiz bu "aşamalar" neyin aşamaları? Evrim geçirdiği söylenen şey ne? Ben bunları *anlamlılığın* aşamaları olarak görüyorum. Ancak "anlamlılık" derken, anlamı taşıdığı söylenen fiziksel olguyu, yani bir nesne, durum ya da olayı, ve ona bağlanmış durumdaki anlamdan oluşan yapının bütününü kastediyorum. Bir başka deyişle, burada anlamlı im tiplerinden söz etmekteyim. Böylesi fiziksel nesnelerin nasıl

olup da birer *im* olabildiklerini, yani nasıl olup da anlam taşıyabildiklerini ortaya koymaya çalışacağım.

Böyle bir modelden söz ederken, aklımda koşut bir örnek olarak Aristoteles'in özdek ve form kuramı var.[44] Bu kurama göre her tikel nesne, onu malzeme olarak oluşturan[45] kendisinden daha yalın bir cismin bir form kazanması, yani biçimsel (niteliksel) açıdan zenginleşmesi olarak düşünülebilir. Biçimsel zenginlik, bir nesneyi onun yapımına giden malzemeden daha eklemlenmiş,[46] daha düzenli, dizgeselleşmiş, işlevsel olarak özelleşmiş ve incelmiş kılan, kısacası onu daha gelişkin bir konuma getiren yönü. Aristoteles'e göre, tümüyle niteliksel öğelerden oluşan biçimsel yönün, yani formun, fiziksel evrende varolması, kendisini "taşıyacak" bir özdek parçasını gerektirir. Bu açıdan, örneğin bir insan, belli bir et ve kemik yığınının insan türüne özgü olan form ile birliğidir. Bu form, bir organizma olarak insan yapısının tüm örgütlenimini ve kendine özgü öbür niteliklerini içeren şeydir. Form kavramı görecelidir; insanın gövdesinin, onu oluşturan et ve kemik yığınından farkını açıkladığı gibi, o yığının et ve kemikten oluşmasını, ona temel olan daha temel özdek türlerinden (örneğin modern bir belirlemeyle, su, karbon, ve çeşitli minerallerden) de ayırt eder. Aristoteles'in kuramı açısından bakınca, her farklı somut varlık aşamasına ilişkin, ona göreceli bir formdan ve oluşturucu yapı malzemesinden söz edebiliyoruz; bu form içinde, bir önceki aşamaya göre kazanılan gelişkinliği, ve bu gelişim düzeyi için önceki aşamanın neden zorunlu olduğunun gerekçelerini buluyoruz.

Koşutluk bir özdeşlik değildir; koşut olanlar arasında ancak yapısal benzerlik ve eşbiçimsellikten[47] söz edilebilir. Ara-

44 Bkz. Aristoteles (1992).
45 "Constitution" anlamında.
46 "Articulated" anlamında.
47 "Isomorphism" anlamında.

daki farklılıkları gözden kaçırmamak koşuluyla, Aristoteles'in özdek ve form öğretisini, anlam taşıyan imler kavramına temel bir model olarak uygulamak ve anlamlılık aşamaları arasındaki farkı bu çerçeve içinde kavramak istiyorum. Bundan sonraki bölümlerde bu koşutluğu yeniden gündeme getirmeyeceğim. Onu, eldeki yapının parçalarının birleştirilişinde arka plandaki çerçeveyi saptayan bir esin kaynağı olarak düşüneceğim.

Olguya bu koşutluk açısından bakmaya başladığımızda, yalın ve ilkel anlamlılık tiplerinin, anlamsallığın en üst aşamasında bile, üst üste nitelenmiş olarak kendilerinden sonraki düzeyleri temellendirdiklerini öne sürebiliyoruz. Evrimdeki her adım, anlamlılıkta ulaşılmış son aşamanın içinde bile, oluşturucu bir öğe olarak varlığını koruyor. Bu, her tikel anlamlı im için geçerli olan bir kural. Evrimsel gelişim sırasının en alt basamağında, cansızlar dünyasında örneğin bir gök gürültüsünün orada şimşek çaktığı anlamına gelişi gibi, doğal belirtileri buluyoruz. Evrimin en üst aşamasındaysa dilsel ifadeler, yani anlamlı tümceler var. Aradaki aşamalar, çeşitli düzeylerdeki hayvan iletişimlerinde yer alan anlamlılığı, insanların kurduğu uzlaşım ve dil öncesi niyetli iletişim biçimlerini kapsıyor. Bunları, aralarındaki ilişkilerle birlikte daha ayrıntılı olarak tartışacağım.

Locke ve Grice tipindeki kuramların anlama nedensellik üzerinden yaklaşan bir yönleri var; bu onları doğallaştırılmaya oldukça yatkın yapıyor. Bu kuramlar anlamı bir nedensel etkileşim olarak kavranılan iletişim olgusu bağlamında inceliyorlar. Anlamı, bireyler arasında aktarılan mesajlardan yola çıkarak kavramayı amaçlıyorlar. Nedensel etkileşimi vurgulayışları, bu iki kuramı ne içselci ne de anlıksalcı olan kimi *ortamsal* yaklaşımlarla akraba kılıyor. İletişimsel ve nedensel boyutu korudukları halde anlıksallığı ortadan kaldıran bu yaklaşımlara göre, bir imin anlamı, onunla karşılaşan bir bi-

reyde meydana gelen davranış eğilimidir. Böyle bir açıklamayı Charles Morris'in yapıtlarında buluyoruz.[48] Charles Stevenson'unki bu alanda daha da gelişkin bir kuramdır.[49] Stevenson'un nedensel modelde yaptığı önemli değişiklik şu: Anlamı artık bir bireyin davranış eğilimi olarak düşünmüyor. Ona göre anlam, imin, onu algılayan bireyler üzerinde belli etkiler oluşturma eğilimi. Bu görüş, anlamı, imle karşılaşan birey açısından, fakat onu anlamın taşıyıcısına (yani ime) yükleyerek belirliyor. Bir imin anlamı, bu imin eğilimsel[50] bir niteliği olarak düşünülüyor. İm, onu yorumlayabilecek bir bireyi etkilediğinde, bu bireyin ime karşı gösterdiği ve koşullara göre değişebilen tepkisi, onda oluşan ruhsal süreçler biçiminde anlaşılıyor. Stevenson'a göre imin eğilimsel niteliğini kavramanın bir başka yolu da, onu imi kullanan bireylere yüklemektir. Bu yaklaşımda, dışsalcı olan davranış eğilimleri ile yapılan açıklama, ruhsal öğeleri kullanan açıklamayla uzlaştırılıyor. Dışsalcılık ile içselcilik, belli bir denge içinde bir arada korunarak, biraz da seçmeci bir yol izlenmiş oluyor.

Grice'ın kuramı nedensel yaklaşımın şimdiye kadar ortaya atılan en üstün örneğidir. Belirtmiş olduğum gibi, Grice, açıklamasını bütünüyle içselleştirmiş, anlamı kimi karmaşık niyetlerin bir bileşimi olarak vermiştir. Stevenson'un almaşık açıklamalar diye nitelendirdiği şeyleri, Grice "eşdeğer" bildirimler olarak belirliyor. Biraz daha ayrıntıyla açıklanacak olursa, ona göre bir imin taşıdığı anlam ile, bu imi kullanan bireyin kimi zihinsel yüklemlerle belirlenebilecek durumu, içerikçe eşdeğer olan şeyler. Grice anlamı, bir bireyin bu imi kullanırken bir başkasında belli bir düşünce oluşturmaya yönelik, karmaşık içerikli niyetleri olarak belirliyor. Buradaki amacımın, nedensel/iletişimsel çerçeve içinde kalarak tüm bu yaklaşımı el-

48 Morris (1938).
49 Stevenson (1940).
50 "Dispositional" anlamında.

den geldiği ölçüde dışsallaştırıp doğallaştırılmış bir açıklamaya dönüştürmek olduğunu belirtmiştim. Dolayısıyla Locke ve Grice kuramlarını kendime çıkış noktası olarak kullanacağım.

3

Anlam, İletişim ve Etki

3.1. İletişim, anlamlılığın deneysel olarak kavranabilen yönünü ortaya koyduğu, tek olmasa da, başlıca ortamdır. Anlam dediğimiz şeyler, onları taşıdığı öne sürülen kimi nesne, durum ya da olaylara belli bir tutarlılık içinde bağlanıyorlar. "Bir şeyin anlamlı olması" diye betimlediğimiz durumun en önemli yönünü bu bağlantılar oluşturuyor. Yaşamın sürdürülebilmesi açısından iletişim davranışının ne ölçüde temel bir gereksinim olduğunu biliyoruz. Canlılar, başkalarının gözlemine kapalı olan duygu, istek veya düşüncelerini iletmeleri gerektiğinde, bunu anlam ile onun taşıyıcısı arasındaki böylesi bağlantılardan yararlanarak gerçekleştiriyorlar. İletişim dediğimiz şeyin genel düzeneğini özetleyelim: İletişim, bir canlının, "söylenim" diye adlandıracağımız, deneysel olarak gözlemlenebilir öğelerden oluşan bir davranış, nesne ya da durumu ortaya koymasıyla başlıyor.[51] Bir başka canlının, öncekinin ortaya koyduğu söylenimi algılayarak, bundan bir inanç, bir düşünce çıkarsamasıyla (ya da daha genel olarak ifade edilirse, buna tepki niteliğinde bir davranış eğilimi oluşturmasıyla) da sonuçlanıyor. Örneğin köşeye sıkıştırdığım bir kedi, korkusunu

51 Anlam taşıyan her söylenim (utterance) bir imdir (sign). İmler söylenimlerden daha geniş bir öbek oluşturuyorlar, çünkü daha aşağıda görüleceği gibi, iletişim dışındaki bir anlamlılıktan da söz edebiliyoruz. Anlamlı oluşu dışında, bir im herhangi bir fiziksel nesne, durum ya da olaydır..

tüyleri dikleşip tıslamakla ortaya koyacak, bende karşımdaki bu manzaradan onun durumuna ilişkin bir düşünce çıkarsayacak, buna bağlı bir tepki olarak beni tırmalamak üzere olduğunu anlayacağım. Başarıyla gerçekleştirilmiş iletişim, söylenimi üreten canlının (bilinçli ya da bilinçsiz olarak) iletmeye yöneldiği şeyle, onu gözlemleyen canlının bu söylenimin algısından çıkarsadığı şeyin içerikçe örtüşleri bir olaylar dizisinden ibaret. Peki bu örtüşme nasıl sağlanabiliyor? İleride daha büyük bir ayrıntıyla tartışmayı amaçladığım bu soruya şimdilik kısa bir yanıt vereceğim: İletişimde ortaya konulan söylenimi bir tip olarak düşünelim. Bu bir olayın, nesnenin, ya da durumun tipi olacaktır. Canlılar olarak, onu algılayıp, bu algıdan kendisiyle *bağlantılı* olan bir başka olay, nesne ya da durumun tipini çıkarsıyoruz. Bizim iletişimi başarılı olarak gerçekleştirmemiz, işte böyle bir tiplerarası bağlantının varlığı sayesinde. Bir *nesne* ya da *durumu* böyle bir genel bağlantı çerçevesinde kavramamız koşuluyla, ondan çıkarsadığımız düşünceye anlam, onun kendisine de taşıyıcı, im, ya da söylenim diyoruz.

Bu kısaca betimlediğim görüşün temel öğeleri, Locke'un kuramından alınma. Bu filozof, anlam denilen şeyin hangi nedenle varolduğunu açıklamak için, iletişim kurma gereksinimimize değiniyor. Yaşamımızı sürdürme çabamızdan salt zevk arayışlarımıza değin, başarılı sonuçlar almamızın zihinsel durumlarımızın içrekliğini aşmamızı zorunlu kıldığını vurguluyor. Çeşitli istek, inanç ve düşünsel içeriklerimizin başkalarınca deneysel olarak gözlemlenebilir duruma getirilebilmeleri için sözcüklerden, yani dilsel söylenimlerden yararlanırız diyor, Locke. İletişim, içrekliği aşıp (dolaylı bir biçimde olsa da) düşüncelerimizi başkalarınca algılanabilir kılmayı başardığımız tek eylem ortamı. Locke'unkinden farklı bir anlık kuramı benimseyerek anlıksal olguların merkezi sinir sisteminde yer alan durum ve olaylarca belirlendiklerini ya da bunlara indir-

gendiklerini onaylasak bile, beyin ameliyatları gibi, insanların başına ancak seyrek olarak gelen durumlar dışında, düşünce içreklik niteliğini koruyor. Bunu öne sürerken içrekliği başkalarının gözlemine *ilkesel olarak* kapalı olmak diye kavramıyoruz. Sözünü ettiğimiz şey, kaplamca Descartes'ın ve Locke'un (ikici bir anlamda) kastettikleriyle büyük ölçüde örtüşen pratik bir engel. Başkalarının kafataslarının içinde olup bitenlere *pratik olarak* erişemiyoruz. Düşünceler bu doğal kabuk içinde saklı kalıyorlar. Dolayısıyla, Locke'un, dil ve anlamlılığın varlığına ilişkin olarak ortaya attığı gerekçeler, içreklik kavramı nasıl yorumlanırsa yorumlansın, geçerliliğini büyük ölçüde koruyan şeyler. Dilin varlık nedeni, diyor Locke, insanlar arasında sıklıkla ortaya çıkan, iletişimde bulunmak gereksinimidir. Söylenimler, yani sözcükler de, onların taşıdıkları anlamlar da, bu gereksinimin karşılanışı içinde varlık bulurlar.

Locke'un ortaya attığı görüşleri özetlerken, onun kullandığı terimleri ve kavramsal yapıyı günümüzün teknik diliyle iç içe kullanacağım. Bu filozofa göre, iletişim kuran bireyler, söylenimleri belli düşüncelerin (ya da tasarımların)[52] yerini tutacak şekilde kavrıyor, onları bu düşüncelerin yerine kullanıyorlar. Bir düşüncesini başka bir kimseye iletmek isteyen bir birey, bu düşüncenin yerini tutacağına inandığı bir söylenim kullanıyor. Böyle bir birey, kendisiyle aynı dili konuşan kişilerin, bu söylenimi onunkiyle örtüşen bir düşüncenin yerine kullanacakları ussal beklentisiyle hareket ediyor. Aynı varsayıma göre, söz gelimi "at" sözcüğü hem sözü söyleyen, hem de onu dinleyen bireylerin zihinlerindeki, birbirlerine eş olan (birbirleriyle içerikçe örtüşen) at tasarımlarının yerini tutacaktır. Bu sayede, bir başkasının söylenimini algılayan bir kimse, bundan o söylenimin yerini tuttuğu düşünceyi çıkarsayacak ve böylece de iletişim başarılmış olacaktır. Olguya bireyler

52 "Tasarım"ı İngilizce'deki "representation"un karşılığı olarak kullanıyorum.

açısından bakıldığında, söylenimler kuşkusuz öncelikle bu bireylerin onlara bağladıkları düşüncelerin yerini tutarlar. İçreklik dolayısıyla başkalarının düşünceleri zaten doğrudan erişilebilir şeyler değil. Burada Locke'un altını çizdiği bir nokta var: Bireyler, söylenimlerin karşılığı olan ideleri aynı zamanda "gerçekteki şeylerin" tasarımları olarak da düşünürler, diyor. Yani iletişim, belli bir çevre içinde yaşayan her bireyin bilincinde olması doğal olarak varsayılabilecek, ve en azından bu çevre içinde genellenebilir olan bağlılaşımlara dayandırılan bir nedensel düzenek. Locke dilsel iletişimde böylesi bağlılaşımlara temel olan bağlantıların "doğal" olmadığını vurguluyor. Keyfî olarak seçilen bir ses ya da başka bir davranışın belli bir idenin imi olarak kullanılmaya başlandığını, sonra bu kullanım süreklilik kazanınca, ses ile ide arasındaki bağlantının, bir tip biçiminde, genel olarak onaylandığını belirtiyor. Böylece bir yandan, iletilmesi amaçlanan düşüncenin, dinleyicilerin anlığında canlanan şeyle tam olarak örtüşmeyeceğini saptarken, öbür yandan da dildeki anlamlılığın uzlaşımsallığını belirtmiş oluyor. Locke'a göre, anlam dediğimiz şey, söylenimin yerini tuttuğu düşüncedir.[53]

Locke'un kuramı, anlamlılık olgusuna nasıl bakmak gerektiği konusunda, ve de bu olgunun nasıl bir yapının öğesi olduğunu kavramada, bize geliştirilmeye uygun olan bir çıkış noktası sağlıyor. Buna karşılık kuramda değiştirilmesi ve kapsamca genişletilmesi gereken yönler de var. Bu bağlamda üç nokta belirleyeceğim. Bunlardan ilki, anlamın bir zihinsel içerik gibi kavranışına ilişkin. Locke, anlamı aktarılmak istenilen düşünceyle yalnızca içerik olarak değil, varlık olarak da özdeş

53 Bunun "atomcu" bir kuram olduğunu belirtelim. Locke için temel söylenim birimleri sözcüklerdir. Bunların yerini tuttukları "ideler" ise, temel düşünce birimleri. Locke açısından hem önermeler hem önermelerin dile getirdiği düşünceler, iletişim birimleri olarak *bileşik* bir doğaya sahipler. Yukarıda, daha güncel bir terminolojiyle özetlediğim bölüm, Locke (1992), s. 259-265'te bulunuyor.

sayıyor. İnsanın aklına şöyle bir soru geliyor: Eğer anlamlı söylenimlerden içrek olan bir düşünceyi bir başkasına iletmek amacıyla yararlanacaksak, bu anlamların içrekliği aşan şeyler olmaları gerekmez mi? Yok eğer anlamlar düşüncelerle özdeşseler, o zaman, iletilmek istenen düşünceleri bir de anlam olarak değerlendirmeye ne gerek var? Söylenimle bağlantılı kılınmış bir düşünce, kendi başına, iletişimi sağlamaya yeterli olmaz mı? İkinci olarak Locke anlamlılığı iletişim kapsamı içinde kavramaya çalışırken belki doğru bir yol tutuyor ama, açıklama alanının bütününü bununla sınırladığı için yaklaşımını daraltmış oluyor. Oysa, iletişimle bir ilgisi olmayan kimi olguların da anlam taşıdığı öne sürülebildiğine göre, bu durumları içine alabilecek daha genel bir açıklamaya yönelmek gerek. Üçüncü nokta bununla yakından ilgili: Locke'un kuramı açıklama alanını insanlar arasında gerçekleşen dilsel iletişimle sınırlıyor. Hayvansal iletişimi daha başlangıçta, kapsam dışında bırakıyor. Locke'un yaklaşımına bu noktaları gözönüne alarak, bir esneklik kazandırmak gerekiyor.

Locke, hayvanların iletişim yapmadıkları ya da yapamayacakları gibi bir şey savunmuş değil. Tersine, dilsel iletişimdeki söylenim-anlam bağlantısının doğal olmadığını öne sürmekle, bunun yanısıra varolan doğal bir iletişim biçimine kapıyı aralamış oluyor. Eğer, diyor, dildeki söylenimler doğal olsalardı, dünyada birbirinden farklı diller bulunmaz, nesneler her insan topluluğunda aynı adlarla anılırlardı.[54] Örneğin köpekler kızgınlıklarını Anadolu'da da Yeni Zelanda'da hırlayarak belli ederken, bu iki bölgedeki insanlar aynı işlevde bambaşka söylenimler kullanıyorlar. İnsan dili, doğal veri olmayan söylenimlerden oluşan bir dizge. Ayrıca, böyle bir aracı iletişim işlevinde kullanmayı başarabilen, insandan başka bir varlık da yok. Buna karşılık hayvanların gerçekleştirdiği iletişim biçi-

54 Locke (1992), s. 262.

minde söylenim işlevi taşıyan davranış ve serimlemeler, birer doğal veri olarak hemen her durumda içgüdüsel. İlk bakışta gözlemlenen bu farklılıklar, insan ve hayvanların iletişim biçimleri arasındaki ayrılığın sanki uzlaşımsallık-içgüdüsellik karşıtlığında yattığı gibi bir izlenim uyandırıyor. Bunun bir yanılsama olduğunu göstereceğim. Bu karşıtlığa dayanarak çizilecek bir sınırın aradığımız ayrıma uymadığını göreceğiz.

İçgüdüsellik ve uzlaşımsallık arasındaki karşıtlığın Locke'un "doğal" diye andığı bağlantıları doğal olmayanlardan ayıran ilkeyi gerektiği gibi saptayamadığını öne sürüyorum. Acaba insanların kendi aralarındaki bilişi alış-verişlerinde hayvanlarda da görülen iletişim biçimlerini yoğun olarak kullanışları bu yetersizliğin nedeni olarak görülebilir mi? İnsanlar arasındaki iletişimin büyük bir bölümü dil ve uzlaşımlar dışında gerçekleşiyor. Birçok durumda biz de, tıpkı hayvanlarda olduğu gibi, yapıca içgüdüsel olan doğal verilere dayanarak anlaşıyoruz. Kızdığımızda bağırmamız, utandığımızda yüzümüzün kızarması, sevencenliğimizi gülümsemeyle, sıkıntımızıysa kaşlarımızın kalkmasıyla belli edişimiz, bunu örneklendirebilecek durumlardan yalnızca birkaçı. İnsanlar arasında, bu örneklerdeki gibi, içgüdüsel olan iletişim biçimlerinin gerçekleştiğini kimsenin yadsıyacağını sanmıyorum. Ne var ki, bunların hiç birisi doğal ve yapay (doğal olmayan) söylenimlerin ayrımına ters düşecek birer karşıt örnek değil. Çünkü insan ve hayvan iletişimleri arasındaki ayrımı uzlaşım ve içgüdü temelinde çizmek, insanların uzlaşıma dayanan ve yüksek bir gelişkinlik kazanmış iletişim biçimleri dışındaki bilgi alış-veriş yollarına da başvuramayacakları gibi bir mantıksal sonuç içermiyor. Uzlaşım-içgüdü karşıtlığını, bir ölçüt olarak asıl geçersiz kılan şey, insanların ne uzlaşımsal ne de içgüdüsel olan kimi biçimlerde de anlaşabiliyor olmalarıdır. Dili kuralına göre kullanarak kurduğumuz iletişim yanısıra, düşüncelerimizi dil ve uzlaşımsallık-dışı olan söylenimlerle iletebildiğimiz gibi, meramı-

mızı zaman zaman dilsel söylenimleri dildeki anlamları dışında kullanarak da anlatabiliyoruz.

Bir haksızlık karşısında duyduğumuz sıkıntıyı, duvara alnımızı yaslayıp orayı yumruklayarak da ortaya koyabilir, bununla duygumuzu yanımızda bulunanlara en az bir dilsel ifade kadar güçlü bir biçimde iletebiliriz. Oysa, söylenim işlevinde kullanabildiğimiz böyle bir davranış, ne yerleşik bir uzlaşımdır, ne de kaşların kalkması ya da yüzün kızarması gibi kendiliğinden, yani içgüdüsel olarak yapılan bir şeydir. Öte yandan, örneğin, "Bütün gece uyumadım" diyerek yatağın rahatsız olduğunu veya otelin gürültülü olduğu düşüncesini de iletebiliyoruz. Burada da bir içgüdü devreye girmediği gibi, kullanılan dilsel söylenimler dildeki uzlaşımsal anlamlarını taşımıyorlar. Buna karşılık, örneklerin her ikisinde de, içgüdülerin neden olduğu söylenimlerle yapılan iletişime göre, dilsel iletişime doğaca çok daha yakın bir yapı ve nitelik sezilebiliyor. Her iki örnek de, yalnızca insanların başarabildikleri ve Locke'a göre doğallığın dışında kaldığı öne sürülen türden bağlantılarla belirleniyor. Demek ki bu durumlar "yapay" diye adlandırabileceğimiz türden olmalarına karşılık uzlaşımsal değiller.

Biri gerçekten ağlayan, diğeriyse ağlıyormuş gibi yapan iki kişi düşünelim. Her ikisinin davranışı da üzüntü duyduğu anlamına gelecek. Ama bu iki durum arasında önemli bir fark var. Öncekinde ağlayan kişinin üzgün oluşunu, ağlamasının bu üzüntüye kanıt oluşturması dolayısıyla kavrıyoruz. Sonrakinde kullanılan söylenimse, bize aynı mesajı verse bile, o kişinin gerçekten üzüntü duyuyor olduğunu kanıtlamıyor. Böyle bir şey söz konusu bile değil. Tersine, o kişi böyle bir öykünmeyi oyun olsun diye, veya birini aldatmak için, ya da yalnızca böyle bir mesaj iletmek için yapıyor olabilir. Önceki durumdaki bireyin, bir iletişim kurduğu halde, bu iletişimi amaçladığını, ya da anlam üretmek gibi bir niyet taşıdığını

öne süremeyiz. Oysa sonrakinin böyle bir amaçla davrandığını düşünebiliyoruz. Ele aldığımız bu iki durumu bir üçüncüsüyle, birisinin "Çok üzülüyorum" tümcesini kullanışıyla karşılaştıralım. Bu durumlardan ikincisinin, üçüncüye birinciden çok daha yakın olduğunu anlıyoruz. Çünkü her ikisinde de mesajın veriliş biçimi onun doğruluğuna bir kanıt oluşturmuyor, üstelik iletişim kendiliğinden değil, amaçlanmış bir eylem yoluyla gerçekleşiyor. İkinci ve üçüncü durumların "yapay" iletişimi örneklendirdiğini, birinci durumunsa bir "doğal" ya da "hayvansal" iletişim olduğunu düşünebiliriz.

"Yapay" nitelenimiyle hemen yalnızca insanlarda görebildiğimiz, bir yandan dilsel ve uzlaşımsal olabilirken, öbür yandan uzlaşım-dışı da olabilen iletişim biçimlerini kastediyorum. Bu öbek, iletişim kuran canlının söylenimini amaçlamadığı, yani söylenimin kendiliğinden davranışa döküldüğü durumlarla bir karşıtlık oluşturuyor. Amaçsal olduğu ileri sürülemeyen bu hayvan iletişimi tiplerinde, söylenim, iletilen mesajın içeriğinin kanıtı oluyor. Ayrımımız artık ortaya oldukça belirgin olarak çıkmış durumda; ancak şu aşamada henüz sağduyu sezgisi dışındaki herhangi bir ilkeye dayanmıyor. Aynı sezgi, bizi iletişim dışında kalan imlerin oluşturduğu bir başka öbeği de, doğal iletişim dediğimiz şeyle aynı sınıf içine yerleştirmeye yöneltiyor. Nasıl ki bir köpeğin hırlaması onun kızgın olduğu, ya da bir kedinin tüylerinin dikleşmesi onun korkmuş olduğu anlamına geliyorsa, bunlara benzer olarak, bir vahanın varlığının orada su bulunduğu, Fransız devrimi önderlerinden Robespierre'in gövdesinden ayrılmış başının onun ölmüş olduğu, bir ağacın gövde kesitindeki iç içe halkaların sayısının onun o kadar yıl yaşamış olduğu anlamına geldiğini de söyleyebiliyoruz. vaha, kesik baş ve iç içe halkalar birer söylenim değiller; ayrıca onların varlığı, iletişim diye nitelenebilecek bir durum da oluşturmuyor. Bunlar yalnızca doğal imler ya da "belirti" dediğimiz şeyler. Niteliklerindeki ortak-

lıklar dolayısıyla, hayvan iletişimini doğal belirtilerle bir arada düşünmek gereğindeyiz. En azından, hayvansal iletişimdeki söylenimlerin de birer doğal belirti olduğunu öne sürmek gereğindeyiz. Burada çizdiğimiz sezgisel ayrımları ussal temellere dayandırmaya çalışırken, yapay-doğal ayrımının tutarlılıkla çizilebildiğini, ancak bunun keskin bir ikilik oluşturmadığını göreceğiz.

3.2. Locke'un yukanda kısaca ele aldığımız kuramına göre, iletişimi belirleyen nedensel düzeneğin işlerlik kazanması, iletişime katılan bireylerin bu amaçla kullanabilmek durumunda olduklan anlamlara önden sahip bulunmalanna bağlı. Bir başka deyişle, kuramsal açıdan bakıldığında anlamın varlığı, bu anlamla iletişim yapılmasından önce geliyor; anlam iletişimin varlığı için zorunlu olan bir koşul. "At" sözcüğü iki kişi için de at denilen hayvan türünün yerini tutuyor olmalı ki, bunlardan biri bu sözcüğü kullanarak ata ilişkin düşüncesini öbürüne iletebilsin. Burada bir mantıksal sorun bulunduğu kuşkusu doğabilir. Locke hem anlamı iletişim için zorunlu bir koşul sayıyor, hem de anlamın varoluş nedeni olarak iletişim gereksinimini gösteriyor. Peki öyleyse, anlamlı sözcükler nasıl olup da ortaya çıkmışlar? Bu konuya ilişkin ayrıntılı bir kuram geliştirmiyor, Locke. Ben buradaki sorunun bir *mantıksal* güçlük doğurmadığını, onun yapılan açıklamalardaki bir eksiklikten kaynaklandığını öne süreceğim. Burada bir kısır döngü oluşmuyor, çünkü iletişim *gereksinimi* ile iletişim *olayı* ayrı şeyler. Anlamlı söylenimlerin varlık nedenlerinin iletişime olan gereksinimimiz olduğu doğru; öte yandan bir iletişim olayının gerçekleşmesi de, böylesi söylenimlerin varlığını gerektiriyor. Bu iki olguyu bir arada açıklayan bir kuramımız var mı? Anlamlı söylenimlerin nasıl oluştukları, yani uzlaşımın hangi temeller üzerinde ve nasıl kurulabildiği konusunda, demin de söylediğim gibi, Locke sessiz kalıyor. Oysa, onun

açıklamadan bıraktığı bu nokta, kanımca anlamlılığa ilişkin konular arasında en önemlilerinden biri.

Locke'un kuramı uyarınca, iletişimi başlatacak olan bir kimsenin bu eylemi için önden varolan anlamlı söylenimler kullandığını belirttik; hem onun, hem de onu dinleyen bireyin, aynı söylenimi yeterince benzer olan ideler yerine kullanmaları gerektiğini açıkladık. Kaldı ki, sözü söyleyen bireyin iletişim kurmaya kalkışması da buna bağlı: Belli bir söylenimi kullanıyor, çünkü aynı söylenimin karşısındakinin anlayışında da, kendisindekine yeterince benzer bir düşüncenin yerini tuttuğuna *inanıyor*. Örneğin "at" sözcüğünün kendisini dinleyen kişi için de, o aynı hayvan türünün tasarımının yerini tuttuğunu varsayıyor. Böyle bir inanç ya da varsayım olmadan, iletişimi *o söylenimle* gerçekleştirmeye çalışmak ussal bir eylem olmazdı.

Grice'ın, yukarıda "yapay iletişim" adıyla belirlediğimiz ortamda doğan anlamlılığı açıklamak amacıyla ortaya attığı çözümleme, çağdaş felsefe içinde güçlü bir etki kaynağı oluşturmuştur.[55] İleride bu yaklaşımı daha ayrıntılı olarak ele alacağız. Şu aşamada Grice'ın kuramıyla Locke'unki arasında kısa bir karşılaştırma yapmak istiyorum. Her iki görüş açısından da anlamlı *söylenimler* iletişim gereksinimi dolayısıyla varlığa geliyorlar. Grice'ın çözümlemesi, iletişimin nedensel düzeneğinin işlerlik kazanması için varlıkları önden varsayılan anlamlı söylenimler öngörmüyor. Tersine, onun yaklaşımı içinde, anlamlılığın kendisi, bir bireyin belli bir düşünceyi karşısındakine iletme çabası bağlamında açıklanıyor. Grice'ın ortaya attığı modele göre, bir birey kendisini dinleyen bir kimsede belli bir r düşüncesi oluşturmak niyetiyle, X diye adlandırılabilecek bir söylenim üretiyor. Sözü söyleyen, bu niyetinin kendisini dinleyence tanınıp kavranmasına ilişkin ikinci dereceden bir

55 Bkz. Grice (1989), 5, 6, ve 14. bölümler.

başka niyet daha taşımak durumunda. Modele göre, sözü söyleyen kimsenin bu söylenimle r'yi *anlatması*,[56] onun içinde bulunduğu koşullarda söylenimi bu niyetlerle üretmesinden başka bir şey değil. Söylenimin anlamıysa, Grice'a göre, söyleyen bireyin *anlattığı şeyle* eşdeğer. Kısacası Grice, X'in anlamını, X'i üreten kimsenin başkalarının anlığında r düşüncesinin oluşmasına ve bunun kavranmasına ilişkin *niyetlerinde* saptıyor. İlk bakışta böyle bir model ile Locke kuramının karşılaştığı sorun çözülüyormuş gibi bir izlenim oluşuyor. Sanki X'in r'nin yerini tutması gibi bir bağlantının bu iletişim olayından önce de varolması, Grice'ın kuramınca gerektirilen bir şey değilmiş gibi duruyor. Çünkü burada iletişimin başarısı, dinleyen bireyin söylenimi üreten kimsenin niyetlerini tanıyıp kavraması biçiminde saptanıyor.[57] Bunun dışında, söylenim ile düşünceyi birbiriyle ilgili kılan öncel bir bağlantıya başvurmaya sanki gerek yokmuş gibi duruyor.

Bunlar yanıltıcı izlenimler. Kanımca burada işin en önemli yönü atlanıp sessizce geçiştiriliyor. Şunu sormak gerek: Eğer birer tip olarak X söylenimi ile r düşüncesi arasında önden kurulmuş bir bağlantı yoksa, X'i algılayan birey bu X söylenimi ile kendisinde özellikle r düşüncesinin oluşturulmak istendiğini, ve X'in bu niyetle üretildiğini, nasıl ve neye dayanarak kavrayacak? Bu soruyu Grice'ın modeli yanıtsız bırakıyor. Bir anlam kuramı olarak ortaya atılan açıklamanın önden varsayılan kimi anlamlılık ilişkilerine dayandırılması kuşkusuz bir zayıflıktır. Oysa böyle bir zayıflık, sözü söyleyenin niyetinin na-

56 Grice'ın kullandığı terim olan İngilizce'deki "the speaker's meaning"i tam olarak karşılamak için, sözü söyleyenin "anlamlaması" dememiz gerekiyor. Tabii insanların "anlamlaması" Türkçe'nin kavramsal yapısına oldukça ters düşen, ona yabancı bir dile getiriş biçimi. Buna karşılık, Grice'ın çözümlediği şeyin *anlatma* dediğimiz şeyle, yani İngilizce'deki "telling"le belirgin bir semantik yakınlığı var. (Bkz. Grice [1989], s. 218) İki kavramın farkını gözardı etmenin amaçlarımızı olumsuz yönde etkilemeyeceğini düşünerek, burada "the speaker's meaning"i "anlatmak"la karşılıyorum.

57 Strawson (1971), s. 155 ve sonrası.

sıl kavranacağı konusunu kuramın açıklama kapsamının dışında bırakarak giderilemez. Bu konu, iletişim içindeki en önemli öğelerden biri, çünkü yine Grice için, söz konusu niyeti kavramak, söylenimi anlamakla aynı kapıya çıkan şeyler. Dolayısıyla o niyetin nasıl kavrandığını açıklamamak, anlamı açıklamamaya eşdeğer bir şey oluyor. Grice'ın çözümlemesi, dinleyen bireyin X'in algısından nasıl olup da r'yi çıkarsayabildiğini, aynı algı karşısında neden p gibi başka bir düşünce oluşturmadığını, dolayısıyla da o bireyin söylenimin arkasındaki niyeti nasıl anlayabildiği konularını olduğu gibi gözardı ediyor. Eğer bunlar *bilinemeyecek* cinsten şeylerse, bu kez sözü söyleyenin X ile r'yi oluşturmaya *niyetlendiği* savı nasıl öne sürülebiliyor? Grice'ın kuramı, sanki bütün bunlar kendiliğinden açıklanırmış gibi, odaktaki bu en can alıcı soruları karşılıksız bırakıyor.

Kuramdaki tüm bu eksikliklere karşın iletişim yine de gerçekleşebildiğine göre, diye değerlendiriyorum, Grice'ın çözümlemesi açıklamasız bıraktığı bu olguları *varsaymış* oluyor. Bir başka deyişle, tıpkı Locke gibi,o da, açıklamasını söylenim ve onunla iletilen düşünce arasında önceden varolan bir bağlantıya dayandırmış oluyor. Aradaki fark, Locke bunu açıkça yaparken, Grice'ın örtük olarak yapması. Şimdi, daha önce de değinmiş olduğum, Locke'un kuramındaki bir başka eksikliğe dönüyorum. Ona göre iletişime katılan bireylerin aynı söylenim tipini benzer düşüncelerle bağdaştırdıklarını, söylenimin, zihinlerdeki belli bir "idenin" yerini tuttuğunu belirtmiştik. Locke iletişim için gerekli olan bağlantının nereden kaynaklandığını anlatmasa da bu bağlantıyı açıklıkla saptıyor. Ancak burada önceden de değindiğim önemli bir yetersizlik var: Çünkü bağlantının öğelerinden birini içrek bir varlık olarak kavrıyor, Locke. Wittgensteincılar'ın dönüp dolaşıp yinelediklerı gibi, iletişim düzeneğinin böyle içrek bir öğeye dayandırılması, iletişimin olanaklılığıyla çelişen bir şey. İletişim kura-

mıyla insanların içrek olan düşüncelerini başkalarının gözlemine açışlarını anlaşılır kılmaya çalışan Locke, söylenimlerin anlamlarını yanlış yerlerde arayarak, onları yine içrek düşüncelerle özdeşleştirmiş oluyor. Oysa içrek olanı kendisi de içrek olan bir şeyle gözlemlenebilir kılamayız. İletimini sağladıkları düşüncelerin içrekliği bir yana, anlamların herkesçe erişilebilir şeyler olmaları gerekir.

Sözü söyleyen bireyin karşısındakine iletmek istediği, öte yandan onu dinleyen kişinin de söylenimden çıkarsadığı *düşüncelerin* varlığını tabii ki yadsıyamayız. Ayrıca, daha önceden de saptadığım gibi, kafatasının içinde ve gözleme kapalı olmaları anlamında, bu düşüncelerin içrek olduklarını da onaylamak zorundayız. Karşı çıktığım ve bir açıklama olarak değerden yoksun bulduğum şey, anlamın bu düşüncelerle özdeş tutulması. Yukarıdaki tartışmalar içinde yanıtsız kalan iki soru, dilsel söylenim ile anlamı bağlayan uzlaşımın hangi temeller üzerinde yükseldiğine, ve ayrıca farklı bireylerin aynı söylenimle bağdaştırdıkları idelerin nasıl olup da içerikçe birbirlerine benzediğine ilişkindi. Bu her ikisi de şimdi ele almış olduğumuz konuyla yakından ilgili. Locke farklı kişilerin aynı sözcükle bağdaştırdıkları idelerin *gerçekteki* aynı *şeylerin* tasarımları olduklarını, iletişime katılanların gözünde "sözcüklerin gerçekteki şeylerin yerini tuttuğunu"[58] savunmuştu. Böyle

58 Bkz. Locke (1992), s. 264: "Organlarımızın değişik yapısı yüzünden, aynı anda, aynı nesne birçok kimselerin zihninde değişik ideler üretmiş olsaydı, örneğin bir menekşe, görsel duyular aracılığıyla, bir kimsenin zihninde, başka bir kimsenin zihninde kadife çiçeğinin ürettiği aynı ideyi üretse, ya da tersi olsaydı, bu da bizi basit idelerimizin yanlışlığına götürmezdi. Bu kimsenin zihni, duyu organlarıyla hangi görüntülerin üretildiğini öğrenmek üzere bir başkasının bedenine geçemeyeceği için bu durumun bilinmesi olanaksız olduğuna göre, ne ideler ne de adlar bu yoldan karışamaz, bunlarda bir yanlışlık da olamaz. Bir menekşe dokusunda olan şeyler her zaman o kimsenin mavi dediği ideyi, bir kadife çiçeği dokusundaki şeyler de her zaman sarı dediği ideyi üreteceğine göre, bu görüntüler nasıl olursa olsun şeyleri düzenli biçimde seçebilmek için bu görüntülerden yararlanabilecek, sanki zihnindeki, bu iki çiçekten alınmış olan görüntüler ve ideler başka kimselerin zihinlerindeki idelerle tam olarak aynıymış gibi, 'mavi' ve 'sarı' adlarının imlediği bu seçiklikleri anlayıp imleyebilecektir."

bir yanıtın doğruluğa oldukça yaklaştığı kanısındayım. Onu doğruluğa ulaştırmak için burada Locke yaklaşımı adına yapılması gereken değişiklik, anlamları ideler ya da düşüncelerde aramak yerine, onun izini nesnel gerçekliğin içinde sürmek.. Anlam bir düşünce değildir; anlam düşünceye içerik olan ve herkesin gözlemine açık, gerçek bir olgudur. Peki, söylenimler anlamları olan gerçekteki şeylerin yerini tutuyorlarsa bu "yerini tutmak" ilişkisi nasıl temelleniyor? Bu soruyu daha ileriye bırakıyorum. Önce, anlamın ideyle özdeşleştirilemeyeceğini ortaya koyan bir uslamlamayı inceleyelim.

Alman filozofu Gottlob Frege'ye göre, içrek ve anlıksal olarak kavranan idenin anlamdan özenle ayırt edilmesi gerekiyor.[59] Onun bu Locke geleneğine taban tabana karşıt olan görüşünün, yine Locke'un kitabının daha önceki bir bölümünde ortaya attığı bir tanıtlamadan esinlenmiş olması olasıdır.[60] İlginçtir, bu uslamlamayı geliştirirken Locke'un farkında olmadığı bir şey var. Tanıtlaması, onun kendi anlam kuramının en temel savlarından birini çürütmeye yeterli olacak bir mantıksal güç taşıyor. Yani Locke farkında olmadan kendi kuramını olanaksızlaştırmış bulunuyor. Şimdi bu uslamlamayı göreceğiz. Burada onu Locke'un anlam kuramını doğrudan eleştiren bir biçimde uyarlayarak dile getireceğim.

"Yeşil" sözcüğünü aynı nesnelere tutarlılıkla ve doğru bir biçimde uygulayıp kullanan iki kişi düşünelim. Bilindiği gibi, Locke'un kuramı uyarınca bu iki kişinin böyle bir şeyi başarmaları, aynı söylenimle birbirlerine yeterince benzer olan düşünceleri, yani "yeşil" sözcüğüyle birbirine benzer (içerikçe örtüşen) yeşil idelerini bağdaştırmalarına bağlı. Eğer zihinlerde içrek durumda varolan bu ideler, her iki bireyin de ortak olarak seçtikleri nesnelerdeki niteliklerle çakışacak ölçüde

59 Bkz. Frege (1989), s. 9.
60 Bkz. Locke (1992), s. 246.

benzer olmasalardı, bu bireyler yeşil nesnelere ilişkin düşüncelerini birbirlerine iletemezlerdi. Şimdi, bu insanlardan birinin sinir sisteminde doğuştan bir anormallik olduğunu, ve bundan dolayı, yeşil nesnelere baktığında, başka herkesin kırmızı nesneleri duyumlarken edindiği türdeki bir deney içeriği edindiğini varsayalım. Bunu bir mantıksal olanaklılık biçiminde varsayıyoruz; örneğimiz için böyle şeylerin deneysel olarak kanıtlanması gerekli değil. Bireylerden biri, örneğin bitkilerin yapraklarına ve "geç" anlamındaki trafik ışıklarına baktığında yeşil bir izlenim içeriği edinirken, öbürünün anlığında da kırmızı bir içerik oluşuyor. Tabii bu tür deney içerikleri içrek olduklarından, kişinin kendi edindiği içeriği başkalarınınkiyle karşılaştırması mümkün değil. Bu karşılaştırmayı yapamadığı için de kendindeki bu duyumsal içerik tersliğinin hiçbir zaman farkına varamıyor. Locke'un kuramına göre sözünü ettiğimiz bu iki kişi "yeşil" sözcüğünden aynı şeyi anlıyor olamazlar. Onlar için "yeşil" ayrı ayrı anlamlara geliyor, çünkü kurama göre anlamlar, bu kişilerin birbirinden içerikçe farklı olan ideleridir. Biri için bu sözcük yeşil idesinin yerini tutarken, öbürü için kırmızı idesinin yerini tutuyor. Dolayısıyla bu bireylerin yeşil şeylerle ilgili olarak aralarında başarılı bir iletişim gerçekleştirememeleri gerekir.[61]

Betimlediğimiz bu koşullarda durum hiç de Locke'un kuramının öngördüğü gibi olmayacaktır. Şöyle soralım: Anormalliği bulunduğunu varsaydığımız kimsenin önüne bir demet maydanoz koyup kendisinden bunun rengini öğrenmek istesek, alacağımız yanıt "kırmızı" mı olur, yoksa "yeşil" mi? Bu yanıt kuşkusuz "yeşil" olur, çünkü ilk baştan da saptadığımız gibi, bu kimse yeşil nesneleri kırmızı olarak gördüğü halde bu durumun farkında değildir ve herkes gibi o da böyle

61 Locke "... bir kimsenin kullandığı sözcüklerin, onu dinleyende de kendisinin onlara imlettiği ideleri imlemesini sağlamadıkça anlaşılır biçimde konuşmuş olmayacağını" söylüyor. (1992), s. 265.

nesneleri "yeşil" sözcüğüyle nitelemektedir. Yani, içreklik dolayısıyla, farkında olmadan kırmızı idesiyle "yeşil" sözcüğünü bağdaştırmaktadır: Trafikte "geç" ışığı yandığında o da herkes gibi "yeşil yandı, gaza basabilirim" diye düşünmekte. Oysa aklından geçirdiği idenin içeriği kırmızı. Şimdi bu kimse "yeşil" sözcüğünü kullanarak herkesle normal ve doğru bir iletişim kurup anlaşabiliyor; bir başka deyişle, bu kişi sözcüğü doğru anlamıyla kullanıyor. Bu durum, onun zihninde "yeşil" sözcüğünün yeşilden farklı bir renk içeriğinin yerini tutmasına karşın böyle.. Demek ki, Locke'un savı doğru değil. Bir başka deyişle, anlam ve ide farklı şeyler olmalılar. Benim bundan kendi görüşlerim bağlamında çıkardığım ders, anlamın içrek düşünce ortamında nasıl yansıdığı konusu bütünüyle bir yana, onu dışarıda, ortak olarak gözlemlenebilen şeyler arasında aramak gerektiği.

Anlamı iletişim için üretilen bir söylenimin nedensel etkisini irdeleyerek belirlemeye çalışan kuramlar şunu yanıtlamak zorundalar: Algıladığı söylenimden bir düşünce çıkarsayan birey, bunu nasıl bir bağlantıya dayanarak gerçekleştiriyor? Bu bağlantının içrek olamayacağını artık biliyoruz.. Doğal anlamlılık durumlarından söz edildiğinde, bu bağlantının özsel ya da nedensel bir ilişki olduğunu öne süreceğim. Yapay iletişimde özsel ya da nedensel ilişkilerin yapay olarak kullanıldıklarını savunacak, dilsel uzlaşımların da bu kullanımlara dayanılarak geliştirildiklerini iddia edeceğim. Anlamlılığın temeli, tek tek bireylerden bağımsız olarak varolan, ancak onların yaşam ortamları içinde bilip tanıdıkları kimi bağlantıların iletişim amacıyla kullanılmalarında yatıyor. Böyle bir bağlantıyla bağlanan öğelerden biri (doğal ya da yapay) bir söylenim olarak algılandığında, bağlantının öbür öğesi ilkinin anlamı olarak kavranıyor; dinleyenin anlığında öbürünün düşüncesi oluşuyor. Örneğin duman gören biri, anlığında dumanla nedensel olarak bağlantılı olan ateşin düşüncesini oluşturacaktır.

Duman, orada ateş bulunduğu anlamına gelecektir. Öte yandan, bu bağlantıyı iletişim amacıyla kullanmak isteyen bir kimse, bir biçimde duman üreterek karşısındakinde ateşle ilgili bir düşünce oluşturabilecektir.

Bir genel çerçeve olarak ileri sürdüğüm bu modeli işleyip geliştirmeyi amaçlıyorum. Onu evrimsel bir gelişim modeliyle birleştirip, dilsel iletişimi de içine alabilen, daha güçlü ve ayrıntılı açıklamalar elde etmeyi amaçlıyorum. Kendime çıkış noktası olarak Grice'ın öğretisinin kimi yönlerini seçecek, açıklamalarımı bu yönleri tartışarak geliştireceğim.

4

Düşünme ve Dil

4.1. Geçen bölümde bir tümce ya da söylenimin anlamını, onunla başkalarına iletilmesi amaçlanan düşünceden (yani ondan anlaşılan şeyden) yola çıkarak açıklamaya çalışan kuram geleneğini ele aldım. Buna göre, "İnsanda değişik düşünceler bulunmakla ve bundan hem kendisi hem de başkaları yararlanıp zevk almakla birlikte, bu düşünceler insanın içinde, başkalarınca görülemez ve onlardan gizli olarak ve kendiliklerinden açığa çıkamayacak biçimde bulunurlar. Düşüncelerin iletişimi olmadan toplumsallığın kolaylık ve üstünlükleri de olmayacağından, insanların, düşüncelerini oluşturan o görünmeyen ideleri başkalarının da bilmesini sağlayacak kimi dışsal duyulur imler bulmaları gerekliydi."[62] Kökenlerinin İlk-

62 Locke (1992), s. 262. Bu parçanın çevirisine ilişkin bir eleştiri yapmak zorundayım. Sayın Hacıkadiroğlu'nun çevirisi Locke'un kendi ifadesindeki amaçsallığı ortadan kaldırdığı için, bu filozofun kuramı için verdiği gerekçeyi de silip süpürüyor. Özgün metinde, insanın kendisi gibi başkalarının da yararlanıp zevk *alabilecekleri*, gözlemlenemeyen düşüncelerden söz ediliyor. Dolayısıyla Locke'a göre, bu düşünceleri sözlerle başkalarına iletmenin gerekçesi (ve amacı) elde edilecek bu yarar ve zevk. Sayın Hacıkadiroğlu'nun çevirisindeyse, insanda bulunan düşüncelerden başkaları zaten zevk alıp yararlandıklarına göre, iletişim yapmanın gerekçe ve amacı da ortadan kaldırılmış oluyor. Ayrıca, çevirinin bu ilk tümcesi bana sanki bir olanaksızlık ifade ediyormuş gibi geliyor: Eğer başkaları benim düşüncelerimi göremiyorsa, ben bunları onlara iletmediğim sürece, düşüncelerimden nasıl olup da yararlanıp zevk alabiliyorlar?

çağ'a dayandığını daha önce de belirttiğim bu görüş, Locke'un yapıtında –yalın da olsa– klasik biçimine kavuşturulmuş, geçen yüzyılın sonlarından, yaklaşık yirmibeş yıl öncelerine kadar, özellikle bu gelenek içinde en gelişkin kuramı ortaya koyan Grice'ın katkıları sayesinde, başatlık ölçüsünde bir etki yapmıştır.[63]

Sözünü ettiğim bu geleneğe yöneltilen eleştiriler, özellikle onun anlıksalcı tutumuna, anlamı zihinsel bir içerik ya da anlıksal eğilim olarak yorumlayışına karşıdır. Oysa, bir düşünceyi başka bireylere iletmek amacını anlam kuramının yönlendirici ilkesi olarak kullanmak, anlamı bu düşünce, amaç, ya da onun kavranışı gibi zihinsel içeriklerle özdeşleştirmeyi gerektirmiyor. Böyle zihinsel içeriklerin varlığını anlamlılık için bir zorunlu koşul olarak düşünsek bile, anlamı anlıkta varolan bir şey olarak görmek gereğinde değiliz. İletişimi odağa alan bu geleneği, anlamı zihinselleştirmeden benimsiyorum. Ne var ki, bunu yapmak yeterli değil. Eleştiriler belki anlamın zihinsel içeriklerle özdeşleştirilmesinden kaynaklanıyor ama, hedef olarak seçilen savlar yalnızca bununla sınırlı kalmıyor. Kimi zaman itirazlar daha temel noktalara yöneltiliyor. Örneğin, "bir düşüncenin iletilmesi" kavramının, anlamı açıklamak şöyle dursun, bir dilin *anlamlı* önermelerini kullanmayı gerekli kıldığı, yani benimsediğimiz yaklaşımın açıklamayı amaçladığı şeyi *varsaydığı* iddia ediliyor. Bu iddianın geçerli olmasının, anlamı kavrayışımız açısından gözardı edilemeyecek bir kısırlaştırmaya neden olacağı inancındayım. Çünkü, benimsediğim "düşünce-iletim" yaklaşımının, insan dillerindeki anlam olgusunu daha genel bir düzlemde iletişime bağlayarak, hem anlamı hem de dili evrimsel bir çerçeveye oturtmayı olanaklı kılan son derece olumlu bir yönü var. Bu görüş, insanlardaki

63 Grice'ın bu kuramı, 50'li ve 60'lı yıllardaki başatlığını ilk iki bölümde betimlediğimiz ve anlamın nesneleştirilip anlıksallaşmasına tepki gösteren yaklaşımla iç içe yaşayarak sürdürmüştür.

iletişimin hayvanlarınkiyle ortak olan yanlarını saptayıp, birini öbürüne bağlayan evrimsel basamakları belirlemeye zemin oluşturabiliyor. Düşünce-iletim yaklaşımını ortadan kaldırmak, tüm bu olanakları yitirmek olur.

Bu bölümde, düşünce-iletim yaklaşımıyla onun temellendirdiği evrimsel görüşü kimi köktenci eleştirilere karşı savunmayı amaçlıyorum. Önce eleştiriye konu olan varsayımsal temelleri saptayalım. Savunduğum yaklaşım, iletişim ve anlama ilişkin evrimsel bir yön bulunduğunu ileri sürebilmek için iki varsayım yapmak zorunda. İlk varsayım, anlamı bütüncü değil, birimci olarak düşünmek koşulu. Birimci hipoteze göre, iletilecek her bir düşünce, kendi başına bir anlamsal içerik birimi oluşturur. Her bildirim, anlamını kendi başına ve başka anlamlardan bağımsız olarak taşır. Farklı bildirimler arasında kimi yakın mantıksal ilişkiler tabii ki olacaktır; ancak bunlar bağımsız anlamlar arasındaki ilişkilerdir. İletişimin evrimselliğini savunan bir kuram için gerekli olan ikinci varsayım, anlamın sentaks ve semantik yapıdan soyutlanarak düşünülebileceğidir. Bunun için, önce, dildeki tümceleri iletişimin evrimindeki ancak son aşamada geliştirilmiş olan, bu aşamaya özgü araçlar olarak kavramak gerekir. Dil, iletişim için zorunlu sayılmamalıdır. Anlam taşıyan birimler, dilsel olabilen, fakat dilsel olmaları *gerekmeyen* fiziksel olgular, yani genel iletişim araçları olarak düşünülen "söylenimler" biçiminde saptanmalıdır.[64] Bu varsayımlar bağlamı içinde görüldüğünde, amaçladığımız türdeki bir anlam kuramı, iletilen bir düşünceyi ona araç olan söylenime bağlayan ilkeleri saptar; söylenimin nasıl olup da bir anlam taşıdığını, bu söylenimin iletmeye yaradığı düşünceye nasıl bağlandığını açıklamayı amaçlar.

64 Geçen bölümde de belirtildiği gibi, söylenim kavramının kapsamı, tümcelerle bildirim yapmaktan, örneğin göz kırpmaya, havlamaktan kadeh kaldırmaya, tüy dikleşmesinden yüz kızarmasına kadar, iletişime yarayan her türlü aracı kapsayan geniş bir yelpazeye yayılıyor.

Ana çizgilerini belirlemeye çalıştığım düşünce-iletim yaklaşımı, çağımızın ünlü bir dilbilimci ve düşünürü Noam Chomsky'nin kimi görüşleriyle taban tabana karşıt düşüyor. Chomsky, az ileride daha ayrıntılı olarak değineceğimiz Descartes gibi, *gerçek* anlamdaki dilin yalnızca insanlarda bulunduğunu, yani bunun "türe özel" (species specific) bir nitelik olduğunu düşünüyor. Farklı hayvan türlerine baktığımızda, onlarda insanınkine doğru karmaşıklaşıp olgunlaşan, değişik gelişmişlik düzeylerindeki dillerin varlığını gözlemleyemiyoruz. Sözcükleri kurallara uyarak bir araya getirmekle elde edilen tümcelerden oluşan dilleri bizden başka hiçbir hayvan türü ortaya koyamamış. Bu yalnızca insana özgü bir başarı. Dolayısıyla farklı türlerde bu anlamdaki dilin evrimsel aşamaları olarak değerlendirebileceğimiz düzenekler bulamıyoruz. Chomsky'nin bu öne sürdükleri, Descartes'ın ünlü *Metot Üzerine Konuşma*'sının 5. bölümünün son sayfalarını sanki olduğu gibi yineliyor. Yine aynı çerçeve içinde kalarak Chomsky şöyle devam ediyor: "Dil bilen bir kişi, her biri belli bir biçim ve anlam, ya da anlam potansiyeli taşıyan, birbiriyle örtüşmeyen sonsuz sayıda önermenin oluşturduğu bir öbeği belirleyen kimi kural ve ilkeleri öğrenmiş bir kişidir. En düşük zeka düzeyinde bile, bu bilginin kendine özgü kullanımı, şimdi betimlenen anlamdaki özgürlük ve yaratıcılığını korur: İnsan bir yadırgama ya da alışmamışlık duygusu duymadan sınırsız çokluktaki söylenimleri anında kavrayabilmek yetisindedir.... Eğer bu doğruysa, insan dilinin hayvan iletişim dizgelerinin evrimi olduğu konusunda kafa yormak da boşunadır".[65] Chomsky, dil kullanma yeteneğinin "evrensel gramer" dediği ve insanların doğuştan sahip olduklarını ileri sürdüğü kimi bilgilere dayandığını düşünüyor. Onun doğuştancılık konusunda Descartes'tan ayrıldığı yer, bunların zihnimize Tanrı ta-

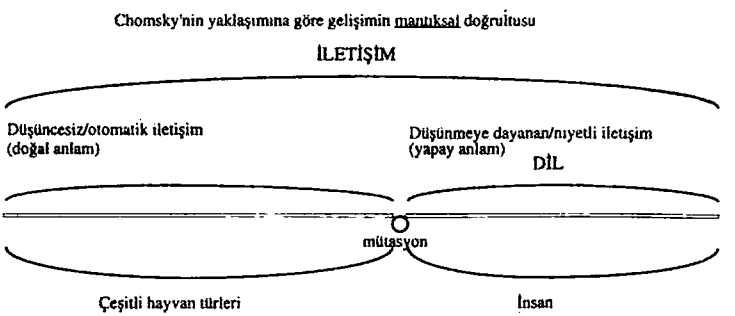
65 Chomsky (1969).

rafından konulduklarını onaylamak yerine, beynimizin fiziksel yapısından kaynaklandıklarını, evrimdeki bir mütasyonun sonucu olduklarını savunuyor olması... Chomsky türlerin evrimi kuramına karşı çıkmıyor; onun yadsıdığı şey *dilin* hayvanlardan insanlara doğru bir evrim geçirmiş olduğu. Bu öğretiyle bağlantılı olarak Chomsky'nin benimsediği bir başka sav da iletişimin dilin birçok işlevinden yalnızca biri olduğudur. Ona göre dil yoluyla iletişim kurmanın yanı sıra düşünür, araştırır, toplumsal alışverişte bulunur, yaratıcı yazı yazmak gibi birçok başka şeyler de başarırız. İletişim dilin başlıca ya da temel işlevi olarak bile görülemez.[66] Örneğin dili iletişim kurmaktan çok düşünüp yazmakta kullanan insanlar vardır.

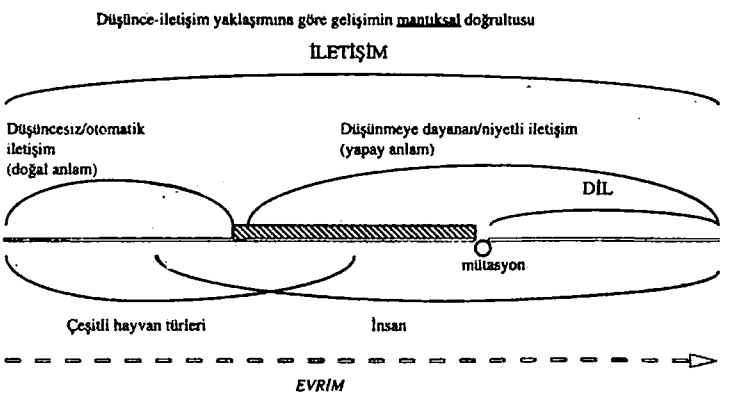
Kanımca, tüm bu değerlendirmeler ve onların geçerlilikleri önemli ölçüde dil dediğimiz şeyi nasıl tanımlamak istediğimize, onu nasıl sınırlandıracağımıza bağlı. Biraz keyfi (ve kimi düşünürlere karşı döngüsel) olmak pahasına, bir yandan dile iletişim dışında başka işlevler yükler, öbür yandan da dilde görülen yapısal nitelikleri, yani morfoloji, sentaks ve semantik, kurallılık ve dizgeselliği dil için zorunlu sayarsak, Chomsky'nin istediği tanıma ulaşırız. Ben, bu tartışma çerçevesinde, Chomsky'nin varsaydığı böyle bir tanımı, en azından şimdilik onaylamaya hazırım. Dolayısıyla, doğuştancılık savı dışta bırakılmak üzere, dilin yalnızca insanlara özgü olduğunu ve iletişim dışında da kullanıldığını onaylayabilirim. Şimdi, bundan çıkarsanabilecek bir mantıksal sonuç, *dilin kendisinin* çeşitli gelişim aşamalarından geçmek anlamında bir evrim geçirmediğidir. Ne var ki, Chomsky'nin öne sürdüğü gibi, insan dilinin hayvan iletişim dizgelerinin bir evrimi olmadığını *aynı* öncüllere dayanarak öne süremezsiniz. Dili onun istediği gibi tanımlamakla tutarlı olarak, *anlamın* çeşitli hayvanlarda görülen iletişim dizgeleri aşamalarından, dilsel iletişim ev-

66 Chomsky (1976), s. 69, 71.

resine bağlanan bir evrim sürecinden geçtiğini savunabiliriz. Ortaya uygun gerekçeler koyabilmek koşuluyla, Chomsky'nin dile ilişkin olarak söylediklerini yadsımadan, iletişim ve anlamın oldukça belirgin bir biçimde izlenebilen bir evrim geçirerek sonuçta dil aşamasına ulaşan bir gelişim çizgisi oluşturduğunu öne sürebiliriz. Ayrıca tarihsel olarak dilin, iletişim araçlarının geçirdiği evrimin bir ürünü olması, sağladığı zengin olanaklar dolayısıyla insanların yaşamında başka önemli işlevler taşımasıyla tutarlı olan bir olgu. Kuşkusuz, evrimsel yaklaşım Chomsky'nin inançlarıyla uyuşmuyor. Ne var ki, bu yaklaşım Chomsky'nin ona karşı öne sürdüğü gerekçelerle de çelişmiyor. Sonuç olarak, şimdi savunmayı amaçladığım türdeki bir evrimsel yaklaşımın yukarıda tartıştığımız itirazlardan etkilenmediğini saptamış oluyoruz. Aşağıdaki şema, Chomsky'nin dil ile hayvan iletişim dizgeleri arasındaki ilişkiyi nasıl kavradığını gösteriyor.



Görüldüğü gibi, böyle bir anlayış şemasının odağında, iletişim biçimleri arasında yer aldığı varsayılan büyük bir evrimsel atlama, açıklama çabalarını soluksuz kılacak, "mucizevi" bir mütasyon bulunuyor. Geçen bölümde tartıştığımız doğal ve yapay iletişim biçimleri arasındaki ayrım, şemaya göre bir yandan buradaki otomatik ve niyetli iletişim biçimleriyle örtüşürken, öbür yandan da hayvan iletişim dizgeleri ile insan dilleri arasındaki ayrımla çakışıyor. Chomsky'nin savunduğu anlayış, ayrımlar arasında çapraz bağlantılar kurulmasına izin vermiyor. Geçen bölümde, içgüdüsellik ile uzlaşımsallık arasındaki ayrımın "doğal" ve "yapay" karşıtlığını temellendirecek bir ilke oluşturamadığını saptadık. Bunun nedeni, ne uzlaşımsal ne de içgüdüsel olan kimi durumların, yapay iletişim biçimleri arasında yer alışıydı. İşte böylesi ara durumlar Chomsky'nin tipindeki bir anlayışı da çürütüyor. Açık bir biçimde ağlama taklidi yaparak karşısındakine üzgün olduğunu anlatan birisi belki dili kullanmıyor ama hayvanlara yükleyebileceğimiz türdeki bir iletişim etkinliği içinde de değil, çünkü hemen hiçbir hayvan böyle bir davranışta bulunamıyor. Ağlama taklidi yapan kişi bunu otomatik olarak, ya da içgüdüsellikle değil, bir niyetle yapıyor. Böylesi ara durumların varlığının bilinmesi, Chomsky anlayışının öngördüğü aşırı büyük bir atlamayı içeren mütasyon düşüncesinin yarattığı sıkıntıyı da ortadan kaldırmış oluyor. İnsanların başardığı iletişim türlerince belirlenen aşama öncesinde bir mütasyon gerçekleştiğini yadsımak gerekmez. Ancak ara durumların varlığı, böyle bir mütasyonu *evrimsel birikimin* doğal bir sonucu olarak görmek olanağını getiriyor. Ben, dil ile içgüdüsel hayvan iletişim biçimleri arasında birden çok farklı iletişim biçiminin yer aldığını, ve bu iki ucun keskin bir biçimde ayrılmak yerine, dereceli bir geçişle bağlandıklarını öne sürüyorum. Gelecek bölümde bu savımı gerekçelendireceğim. Şimdi Chomsky'ye karşı savunmakta olduğum anlayışı bir şema ile özetleyeyim:



Düşünce-iletim yaklaşımına yöneltilen eleştirilerin ortaya koymaya çalıştığı şey, yukarıda belirlediğimiz varsayımlara dayandırılan bir anlam kuramının, içeriği ne olursa olsun, kimi olanaksızlıklar üzerine kurulduğu. Düşünce-iletim yakla-

şımının son çeyrek yüzyılda gözden düşmesinde etkili olan bu eleştirilerden biri, aslında hiç de yeni sayılmaz. Yakın geçmişte Donald Davidson tarafından yeniden gündeme getirilmiş olmasına karşın bu uslamlamayı ana çizgileriyle Descartes'ta da bulabiliyoruz. Her iki düşünür de söylenimlerin anlamlarını saptadığı varsayılan niyet veya inanç gibi düşünce içeriklerinin *dilsel* bir tasarım ortamı dışında varolamayacaklarını öne sürüyor. Eğer bu eleştiri geçerliyse, birinci şemadaki üzeri taralı örtüşme alanı gibi bir şeyden söz edilemeyecek, yani Chomsky'nin modeli doğrulanmış olacak.

4.2. Descartes felsefesinin zihinselciliği su götürmez. Bilindiği gibi bu filozof modern öznelciliğin de babası sayılır. Ona göre düşünce özdekten bağımsız bir varlık türü olarak, bütünüyle kendine özgü ölçütlerle kanıtlanıp belirlenebilen bir şeydir. Dolayısıyla bir varlığın düşünebildiğini, yani onun bir anlık ya da zihin olarak var olduğunu öne sürebilmek için, gövdeye veya genel anlamda fizikselliğe ilişkin ölçütlere gerek yoktur. Ancak bu, zihinsel varlığı ve onu belirleyen düşünceyi ilgilendiriyor. Fiziksel bir varlığın, örneğin bir canlının, düşünceye sahip olup olmadığını, yani bir canlıda onun gövdesiyle etkileşen bir anlık bulunup bulunmadığını saptamak başka bir şey: Burada düşünme yetisinin *fiziksel* olarak tanıdığımız bir nesneyle nasıl olup da bağlılaşım içinde sayılabileceği, yani o gövdeyle bağlantılı bir tinin varolduğunun hangi gerekçeye dayanarak öne sürülebileceği gündeme geliyor. İşte bu sonraki amaç için Descartes gövdeye ilişkin bir özellik olan konuşma eylemini, canlı varlıkların düşünme yetisi ile donatılmış olmalarının zorunlu ve yeterli koşulu saymıştır. Bunu en az üç ayrı metinde oldukça açıklıkla dile getiren Descartes'a göre, zekaca geri olanlar dahil, insanların tümü, sözcükleri düşüncelerini anlaşılır kı-

lacak bir biçimde düzenleyebilirler. Oysa hiçbir hayvan, ne ölçüde iyi beslenirse beslensin, nasıl bir eğitim görürse görsün, böyle bir şeyi başaramayacaktır. Bu, onların konuşmak için gerekli olan organlarının yeterince gelişmemiş oluşundan dolayı da değildir. Saksağan ve papağanlara kimi sözcükleri söylemeyi öğretebiliyoruz; ne var ki onlar bu sözcüklerle tümceler kurmayı hiçbir zaman başaramıyorlar. Buna karşılık, konuşma organları özürlü olan sağır ve dilsiz insanlar bile, ne yapıp edip düşüncelerini başkalarına iletebilecek im dizgeleri geliştiriyorlar. Bu, diyor Descartes, hayvanlardaki ussal yetinin insanlardakinden daha sınırlı olmasının değil, onlarda böyle bir yetinin hiç bulunmadığının kanıtıdır.[67] "Hayvanların bizler gibi konuşabiliyor olmamaları, bunu yerine getirecek organlarındaki bir eksiklik dolayısıyla değil, düşünce yetisine sahip bulunmamalarındandır".[68] "Gövde içinde sarılı ve saklı kalan düşüncenin varlığına (presence) ilişkin tek kesin belirti ve işaret sözdür".[69] Böylece Descartes düşüncenin varlığı için deneysel, nesnel ve fiziksel bir ölçüt belirlemiş oluyor. Ancak ölçütü böylesine kesin bir zorunlu ve yeterli koşul biçiminde sunuyor olması, bunun –en azından günümüzün verileri ışığında– oldukça kolaylıkla çürütülebilmesine olanak veriyor. Hiçbir zaman iletişim kuramayacak ölçüde zeka özürlü insanlar bulunduğu gibi, sağırlar için geliştirilen dili oldukça etkili bir biçimde öğrenmiş olan şempanzeler de var bugün.[70] Bu olgular Descartes'ın ölçütünü deneysel anlamda çürütüyor.

67 Bkz. Descartes (1984), s. 52-3.

68 Newcastle Markisi'ne mektuptan: Bkz. Descartes (1971), s. 22.

69 Henry Moore'a mektuptan. Bkz. Descartes (1971), s. 24. Descartes şu iki ayrı şeyi bir arada savunuyor: (a) dil yalnızca insanların sahip oldukları bir şeydir, ve (b) düşünce yalnızca insanların sahip oldukları bir şeydir. Ona göre hem *b* *a*'yı mantıksal olarak içeriyor, hem de *a* *b*'yi gerektiriyor. Bu eşdeğerliğe (karşılıklı içermeye) dayanarak Descartes *a*'nın doğruluğunu *b*'nin doğruluğuna kanıt sayıyor. Evrimsel yaklaşımın *a*'yı onaylamasını engelleyen bir durum yok. Bu yaklaşımın karşı çıkması gereken şey (en azından yalın düşünceye ilişkin olarak) *b*'nin doğruluğu olduğuna göre, evrimci görüş *a*'nın *b*'yi gerektirdiğini de yadsımak zorunda.

70 Bkz. A. ve B. Gardner (1970).

Kaldı ki aynı ölçüt, gelişkin kimi bilgisayarlara ilişkin olarak, bugün "yapay zeka" dediğimiz şeyi, *gerçek* zeka olarak değerlendirmeyi gerektiriyor.[71]

Descartes'ınki gibi bir ölçüt yumuşatıldığında çok daha güçlü bir uslamlama elde ediliyor. Örneğin Quine ve kendisini izleyen felsefeciler, dili olmayan yaratıkların davranışlarına niyetlilik gibi düşünsel içerikler yüklediğimizde, (düşünen yaratıklar olarak) kendimizi onların yerine koymak yanılgısını işlediğimizi vurgulamışlardır.[72] Bu bizi Davidson'a getiriyor: Ona göre, canlılara inanç ve niyet gibi düşünsel içerikler yüklemek, ancak bu yaratıkların ortaya koyduğu dilsel beceri ölçüsünde geçerlidir ve yine ancak bu ölçüde olumlanabilir. Dilsel davranış sergilemeyen yaratıklara bilinçlilik, niyet ya da inanç atfetmenin temeli yoktur, diyor Davidson. Çünkü eldeki deneysel veri bu tür atıf, yorum ve bunlara dayanarak yapılacak açıklamaları temellendirmeyecek, tüm bunlar deneyce belirlenmiş olmaktan geri kalacaktır: Bir başka deyişle aynı deneysel veri, birbirleriyle uyuşmayan birden çok

71 Descartes'ın öne sürmek istediği şey tabii ki bunun tam tersi. O, hayvan ya da makinelerin kimi çok özelleşmiş alanlarda bizden daha üstün yetenekler sergileyebileceklerini, ancak böyle bir şeyin onların zeka ya da anlık taşıdıklarına kanıt oluşturmayacağını öne sürüyor. Çünkü, diyor, bu özelleşmiş alanların dışına çıkıldığında hayvan ve makinelerin yetenekleri ortadan kalkar. İnsansa, yetenek düzeyini her durumda, değişen her koşulda gösterebilen bir yaratıktır. Ne var ki, Descartes böyle diyerek bu ayrımı niceliksel bir ölçüte dayandırdığından kendi düalist savını tehlikeye sokarak, özdekçiliği savunmaya oldukça uygun bir ortam hazırlamış oluyor. Örneğin teknoloji gelişir de birçok alanda (ve giderek tüm alanlarda) yetenekleri insanınkini aşan bilgisayarlar imal edilirse Descartes'ın ölçütüne göre bunlara anlık atfetmek gerekecek. Karşımıza bizim kadar yetenekli maymunlar getirseler bu ölçüte göre onları da düşünen yaratıklar olarak değerlendirmek durumunda kalacağız. Descartes böyle olasılıkları "moral olarak olanaksız" diye nitelendiriyor. Tabii bu ileri sürdüğü şey mantıksal ya da deneysel anlamdaki bir olanaksızlık olmamalı, çünkü konu ettiğimiz durumda bu iki olanaksızlık türü de söz konusu değil. Deneysel ve mantıksal olanaksızlıklar dışında düşünülecek bir "moral olanaksızlık" kavramınınsa ne olduğu pek belli değil. Eğer Descartes bununla "böyle şeyler olamamalı" demeye getiriyorsa, felsefi açıdan doyurucu bir gerekçe verebilmiş değil. Çünkü akla hemen gelecek bir soru, bunların "neden olamayacağı" olacak...

72 Bkz. Quine (1960), s. 219.

sayıdaki açıklamayı aynı ölçüde destekleyecektir.[73] "Dile dayanmadıkça, kimi zaman güvenle öne sürebildiğimiz açıklamaların gerektirdiği ince düşünce ayrımlarını yapamayız... (Örneğin,) köpek sahibinin evde olduğunu biliyor, diyoruz. Oysa bu köpek (sahibi olan) Bay Smith'in, ya da (aynı kişi olan) banka müdürünün evde olduğunu da biliyor mu?"[74]

Kolayca anlaşılacağı gibi, Davidson, Descartes'ın koşullarından yalnızca zorunlu olanını seçti ve onu bu kez bir yaratıkta düşüncenin *varoluşuna* değil, o yaratığın davranışına düşünsellik *yüklenilmesine* uygulayarak kullandı. Daha yumuşatılmış, ancak çürütülmesi daha güç olan bir sav elde etti! Ne var ki, birini eleştirirken ortaya atılan savlar dönüp dolaşıp eleştireni de etkileyen vargılar içerebiliyor. Bu açıdan bakıldığında Davidson'un yumuşatarak güçlendirdiği koşul sorunlardan arınmış değil. Örneğin Davidson, öne sürdüğünü dilsel davranışla *sınırlamakla*, kendini dilsel olan dışındaki hiçbir davranışı niyetli olamayacağı gibi bir görüşe bağlamış oluyor. Diyelim ki bu pürüz, niyete dayandığı ileri sürülecek şeyin "dilsellik ölçüsünde karmaşık olan davranış" biçiminde düşünülmesiyle[75] giderildi. Ortadan kaldırılması gereken baş-

73 Bkz. Davidson (1985), s. 164. Deney verisinin herhangi bir savı olumlamamasından, onu olumladığı halde "belirlemekten geri kalışını" (underdetermination) ayırt etmek gerekiyor. Sonraki durum aynı verinin birden çok savı eşit olarak olumlamasıyla doğuyor. Bu nedenle de böylesi bir olumlama geçerli bir deneysel temellendirme olmuyor.

74 Bkz. Davidson (1985), s. 163. Aynı kaynakta Davidson yukandakini tamamlayan ikinci bir uslamlama daha kuruyor. Bu ikincisi, düşünen bir yaratık olabilmek için başka bir yaratığın dilini yorumlayabiliyor, anlayabiliyor olmanın gerektiğini öne sürüyor. İletişim için başka canlılara düşünce atfedebilmek gerektiğine göre, bunu gerçekleştirebilmek için o canlıların dillerini yorumlayabilir durumda olmak, yani bir dili kullanabiliyor olmak gerekir, diyor Davidson. Ne var ki, böyle bir savı onaylamak için önce Davidson'un kendi kuramını varsaymak gerekiyor. Aynı nedenle, kendisinin uslamlamasını onaylamak için ilk önce düşünce-iletim yaklaşımını yadsımak gerekeceğine göre, burada evrimsel yaklaşımı tehdit eden bir şey yok. Kuşkusuz Davidson'un bu savları da düşünce-iletimi yadsıyor ama, bunu bir *varsayım* olarak yapıtığına göre, içinde kullanıldığı argümanı *döngüsel* kıldığından burada daha ayrıntıyla tartışmayı gerektirmiyor.

75 Davidson buna pek yatkın görünmüyor. Bkz. (1985), s. 164.

ka bir çok güçlük varlığını hâlâ sürdürecektir. Çünkü, bu düzeltmeyle bile, biz insanların karmaşık olmayan tüm edimlerimiz niyetsiz davranışlar olarak değerlendirilecek. Örneğin adam öldüren biri, "tetiği çekmek" gibi yapıca yalın olan davranışına niyet yüklenemeyeceğinden suçsuz sayılacak; yani bir katil, katil sayılmayacak.. Sorunları ortadan kaldırdıkça onlara yenileri ekleniyor. Davidson'un koşulu, saçma sonuçlar içeriyor.. Peki bütün bunlar bir yana, değindiğimiz bu pürüzlerin ötesinde, koşulun yakalamayı başardığı doğru bir şey de yok mu? Eğer varsa, bu doğruluğa yaklaşmak amacıyla, geri kalan güçlükleri de bir bir gidermeye çalışacağım. Davidson eleştirisinin gerçek gücünü ortaya çıkararak bunun düşünce-iletim yaklaşımını etkilemediğini göstermek istiyorum.

Belki de Davidson'un öne sürdüklerini davranış türlerine değil, *kimi türdeki yaratıkların* kimi davranışlarına uygulamak gerekiyor. Çünkü düşünen canlılar olan bizlerin, birbirimizde görüp niyetli olarak yorumladığımız davranışların birçoğu hem dilsel değil, hem de yalın. Üstelik dil-dışı davranışlarla yaptığımız iletişim de, yaşamımızda oldukça önemli bir yer ve işlev taşıyor. Bakışlarımız, yüz ve gövde hareketlerimiz, ses tonumuz, başkalarına yönelik duygu, niyet ve düşüncelerimizi aktarmakta bizlere oldukça güçlü olanaklar sağlıyor. Telefon konuşmalarında kimilerimizin bulduğu kuruluk ve eksiklik, işte bu kanallardan yararlanamamak yüzünden.. Davidson'un savlarını olduğu gibi onaylayanlar, yaşamın tüm bu yönüne de sırt çevirmek zorunda kalacaklar. Demek ki eleştiri daha da yumuşatılarak, dilsel davranışın varlığı, eylemi yapan *canlının* düşünebilen bir yaratık olmasına zorunlu koşul kılınmalı. Düşünceye dayandığını söyleyebilmek için her bir eylemin dilsel olmasını gerektirmek yerine, ancak dilsel eylem üretebilen yaratıkların sorumluluk taşıyabilecek, düşünen ve kendisi seçerek davranabilen varlıklar oldukları ileri

sürülmeli. Böylesi yaratıkların öbür eylemleri de, geçerli durumlarda, niyetlilikle nitelenebilir kılınmalı.

Burada daha önce Chomsky'nin eleştirilerine ilişkin olarak ele aldığımız kimi sorular yeniden gündeme geliyor. O aşamada birer varsayım olarak onaylayabileceğimi belirttiğim kimi savların aslında bir eleştiri süzgecinden geçirilmeleri gerek. Önce, bir iletişim araçları dizgesini diller arasına koyabilmek için onun ne ölçüde karmaşık olmasını bekleyeceğimiz sorgulanmalı. Örneğin hayvanlarda sıkça rastlanan ilkel imleme dizgeleri dil olarak görülecek mi, yoksa dil denilen şeyin en az insanınki düzeyinde karmaşık bir dizge olması mı beklenecek?[76] Önceki seçeneğe olumlu bakmak Davidson'un amacıyla çelişir. Oysa, Descartes ve Chomsky'nin de savundukları sonraki seçeneğin içerdiği birçok güçlük var.. Önce, dile ölçüt olarak niye insanlarınkinin kullanıldığını sormak gerek. Çünkü böyle bir gerekçelendirme verilmedikçe, Davidson'un uslamlaması insan dışındaki canlılara düşünce atfetmeyi *keyfi* bir biçimde engellemiş olur. Ayrıca aynı dili kullandıkları söylenen insanlar arasında, sergilenen dilsel davranışın karmaşıklığı açısından büyük farklar bulunur. Bir edebiyatçının dili kullanışıyla bir çobanınki arasında derin nitelik ve nicelik ayrılıkları vardır. Aranılan karmaşıklık düzeyi bunların hangisininkidir? İşitme özürlülerin imleri diller arasına kabul edilecekse, şempanzelerin başarıları ne olacaktır? Bir kez bu yol tutulunca, Descartes'a sorun olan şeyler Davidson'un başını da ağrıtmaya başlıyor.

Ölçütü saptamaya çalışırken doğan bu sorunlar giderilse bile, yine onlarla ilgili ve bu kez *bilmeye ilişkin* (epistemolojik) sorunlar güçlük yaratmayı sürdürecekler. Düzeltilmiş biçimiyle Davidson'un zorunlu koşulu artık olsa olsa *hangi yaratığın* düşünceye dayanan davranışlarda bulun*abildiğini*

76 Bu anlama ilişkin bkz. Bennett (1988).

saptıyor; yoksa hangi davranışın niyetli olduğunu göstermiyor. Böyle bir şeyi başaramadığını az önce gördük. Gelgelelim, düşünebilen bir yaratığın *her* eyleminin düşünceye dayandığı da öne sürülemez. Örneğin biz insanların her hareketimiz niyetli değildir. Birçok şeyi kendiliğinden yapar, üzerinde düşünmeyiz bile. Yüzümüze yapışan sineği kovalar, kaşınır, uykuda döner, çevreye boş bakışlar atar ya da refleks hareketler yaparken hayvanlardan çok daha farklı bir konumda değilizdir.

Tüm bunların ötesinde, deneysel gerekçeler bir yana, davranışında hiçbir karmaşıklık gözlemlenmeyen bir yaratığın, (buna rağmen) düşünen bir yaratık olması da *çelişik* bir şey değil. Dolayısıyla böylesi durumlar bizim onları bilebilirliğimiz dışında olanaklı olabilirler. Kısacası Davidson'un savı, bilgi bilimsel bir uslamlama olarak da, amacına ulaşmaktan geri kalıyor. Ayrıca, ortaya düşüncenin *neden* gelişkin ve karmaşık bir davranış gerektirdiğinin tatminkâr bir açıklaması konmadığı sürece, olgusal açıdan bu savların bir kesinliği ya da bağlayıcılığı olamayacaktır. Kuramsal bir temellendirme olarak, böyle bir şeyin dilsel davranışı zorunlu kıldığı, düşünmenin ancak bir dil *kullanılarak* gerçekleşebildiğini öne sürmek isteyenler çıkabilir. Ancak bir "düşünce dilinin" gerekliliğini savunan bu oldukça uç savı, Descartes-Davidson yaklaşımıyla karıştırmamak gerek. Bu filozoflar dilin varlığını düşünebilmek için zorunlu olan bir araç değil, düşüncenin varlığının bir belirtisi sayıyorlar. Onların yaklaşımları içinde dilsel davranış, bir yaratığın belli bir karmaşıklık düzeyiyle başa çıkabiliyor olmasının kanıtı yerine geçiyor. Örneğin, düşünmenin neden karmaşık bir davranış gerektirdiğini açıklamak için, Davidson niyet ve inançların dil kullanımını da zorunlu kılan, ortak neden durumundaki kimi temel zihinsel işlevlere dayandıkları gibi, daha az iddialı bir görüşle yetinebilir. Nasıl yapılacağı bir yana, düşünselliğin neden ancak dilsel olandan çıkarsanabil-

diği gösterilmedikçe, ölçütün neden özellikle bu tür davranış düzeyinde seçildiği tatmin edici bir gerekçeden yoksun kalacaktır.[77]

4.3. Düşünce-iletim yaklaşımına karşı Descartes ve Davidson'un getirdikleri eleştirileri değerlendirmeye olanak veren bir ortam, henüz konuşma çağına girmemiş bebeklerin bakıcılarıyla kurdukları iletişimsel ilişkilerle belirleniyor. Bir yaşına yeni ulaşmış çocukların yetişkinlerinki ölçüsünde karmaşık inanç ve niyetlere dayanan davranış biçimleri sergilemedikleri doğrudur. Yine de bu aşamadaki çocukların bakıcılarıyla yoğun bir dil-dışı iletişimsel alış veriş içinde olduklarını da gözden kaçırmamalıyız. Dil-dışı iletişim, yetişkinlerin de dil yanısıra sıklıkla kullandıkları bir bilişi aktarım kanalı. İlginç olan şeyse, dilsellik öncesindeki küçüklerin dil-dışı *iletişimde* sergiledikleri davranış karmaşıklığının yetişkinlerinkine oldukça yakın, kimi durumlarda da eşit, oluşu. Deneyimsel ruhbilimcilerin gözlemlerine bakılırsa, ısrar, olumsuz tepki, rica, haz ifadesi vb. *serimlemeler için* küçükler yetişkinlerinkiyle aynı ses tonu ve vurgulama biçimlerini kullanıyorlar. Yine bunun gibi, söylenimlere eşlik eden, parmakla gösterme, arama, belirli cisimleri elle evirip çevirme, reddetme davranışı, iyiniyet, kırgınlık gibi tutumları sergileyen davranış tipleri de yetişkinlerinkiyle yakın bir koşutluk içinde.

Davidson'u izleyenler burada sayılanlara karşı çıkacaktır. Örnek olarak gösterilen eylemlerin hiç de karmaşık olmadığını, dil-öncesindeki çocukların –kimi hayvanların yaptığına benzer bir biçimde– yetişkinlerde gördükleri davranış biçimlerine öykünüyor, yani taklit ediyor olabileceklerini öne süreceklerdir.[78] Böyle düşünen birine göre, dil öncesi çocuklarla

77 Bkz. McGinn (1982), s. 75-6.

78 Descartes (1984), s. 54'ü bununla karşılaştırınız.

79 Bkz. Ryan (1974), s. 202. Davidson bu eleştiriyi öngörüyor: Bkz. (1985), s. 159.

yetişkinler arasındaki önemli fark, dilsel davranışı yalnızca yetişkinlerin serimlemeleridir; dolayısıyla da çocuklar ve hayvanlar değil, ancak yetişkin insanlar düşünebiliyor olmalılar.

Bu tepki, iletişimsel söylenimin niteliklerini, bağlamını ve önceki başka bağlamlarda ortaya konmuş davranışlarla olan ilişkilerini, olduğu gibi gözardı ediyor.[79] Bir canlı, örneğin bir çocuk, kimi belli durumlarda öylesine uygun ve tutarlı bir davranış ortaya koyabilir ki, kendiliğinde pek de karmaşık olmayan bu eylem birimi, bağlamlarıyla olan ilişki bütünü içinde düşünüldüğünde, niyetlilik dışındaki tüm yorumları geçersiz kılacak incelikli bir seçimin belirtisi olabilir. Üstelik bağlama ilişkin olarak ortaya konan bunun gibi bir "uyarlama esnekliği", kimilerine göre "niyetliliğin tek belirgin kanıtıdır".[80] Bu yol izlenerek, dilsel davranışı olmayan kimi canlıların da niyetli iletişimsel davranışlarda bulundukları öne sürülebilir.

Konuşma çağı öncesindeki çocuklara ilişkin olarak Descartes'ın durumu belli bir sıkıntı içeriyor. Çünkü hem dilin varlığını düşünce için zorunlu bir belirti sayar, hem de bunu insanı hayvandan ayıran kesin bir ölçüt olarak görürseniz, henüz konuşma çağına girmemiş çocukları zihni olmayan makineler gibi değerlendirip hayvanlarla aynı kefeye koymak sonucuyla karşı karşıya kalırsınız. Böyle bir sonuçsa tam bir kuramsal bir felaket gibi duruyor: Bir yandan *aynı* yaratığın önce hayvanken sonra, yani büyüdükçe, tür değiştirerek insanlaştığını, yani önce zihin sahibi değilken daha sonra bir anlık kazandığını öne sürmeyi gerektiriyor, öte yandan da, Descartes için büyük bir önem taşıyan doğuştan düşünceler kuramını olanaksız kılıyor. Sanırım burada Descartes için tek çıkar yol, dilsel becerinin çocukların (baştan beri sahip oldukları) anlıklarında bir *potansiyel yetenek* biçiminde varolduğunu, ve bu yeteneğin zaman içinde uyarılarla aktüelleştiğini öne sür-

80 Bennett (1988), s. 203.

mek. Bu filozof çocukların dile getiremediği doğuştan düşünceler için de buna benzer bir açıklamaya başvurmuştur. Descartes'ın bu savına yanıt olarak, Locke şöyle diyor: Yapamayacağımız şeyleri *yapamayacağımız için*, doğuştan potansiyelimiz olmayan şeyleri zaten hiçbir zaman başaramayız. Buna karşılık, başardığımız her şey için doğuştan bir potansiyelimiz olmuş olmalıdır. Yoksa onları başarmış olamazdık. Dolayısıyla Descartes'ın bu görüşü açısından, insanların bilip düşündüğü *hiç bir* şey sonradan öğrenilmiş sayılamamalıdır![81] Böyle bir vargıysa kabul edilemez. Locke bu bağlamda potansiyel kavramı veya benzerlerinin, Descartes'ın istediği gibi bir gerekçe sağlayamadıklarını göstermiş oluyor.

Davidson'un uslamlamasına ilişkin, tartışmak istediğim bir nokta daha var. Onun söylediği gibi, eldeki deneysel verinin davranışı niyetlerle açıklamayı belirlemekten geri kalması için, yapılan niyet yüklemi içinde alabildiğince ince ayrımlar bulunması gerek. Çünkü bir yaratığa ne ölçüde ince ayrımlı bir düşünce atfedilirse, eldeki veri o ölçüde çok sayıda almaşık açıklamayı olumlar. Uslamlamanın görünürdeki gücünün önemli bir kaynağı da zaten bu noktadan başka bir şey değil. Oysa bir köpekten söz ederek, sahibinin evde olduğunun farkındaymış gibi davranıyor dediğimizde, onun aynı zamanda Bay Smith'in ve dolayısıyla bir banka müdürünün de evde olduğuna inandığını öne sürmüyoruz. Dilsel davranışı olmayan yaratıklara yalnızca yalın düşünceler atfettiğimiz ölçüde, Davidson'un eleştirisi de geçerliliğini yitirmiyor mu?

Kanımca artık Descartes-Davidson doğrultusundaki bir eleştirinin gerçek gücünün nerede bulunduğu, onun neyi olanaksızlaştırdığı belirginleşti. Dilsel davranışı zorunlu koşul sayan bir eleştiri, aslında ne düşüncenin kendisi, ne de düşündüğü söylenen yaratıklar için geçerli. Bu zorunlu koşulun ni-

81 Locke (1992), I. Kitap, 1, v; ayrıca bkz. vi-xii.

telediği şey, *karmaşık* olan düşünce ve buna sahip olduğu öne sürülebilecek yaratıklar. Uslamlamanın asıl gücü, *karmaşık ve incelikli* düşünceyi ancak ve ancak dilsel davranışa ve onu sergileyen yaratıklara yükleyebiliriz, deyişinde. Sanırım, bu noktayı onaylamak zorundayız. Ne var ki, onayladığımız bu şey, düşünce-iletim yaklaşımına herhangi bir tehdit oluşturmadığı gibi, evrimsel bir kuramı da engellemiyor. Karmaşık düşüncenin yalnızca dil kullanan insanlarda varolabildiğini, buna karşılık tıpkı bizim çocuklarımız gibi, birçok türdeki hayvan türünün de, oluşturdukları *yalın* düşünceleri birbirlerine iletebildiklerini, bir sorunla karşılaşmadan önce sürebilmek durumundayız.

4.4. Evrimsel bir anlam kuramının doğru olabilmesi için düşüncenin dili olmayan yaratıklarda da bulunuyor olması gerekiyor. Yalın bir düşünsel düzey söz konusu olduğunda bu koşulun yerine geldiğini savunarak evrimsel yaklaşımın olanaklılığını korumaya çalıştım. Böyle bir kuram, dildeki anlamlılığa benzer bir şeyin dil-öncesi canlılarca yaratıldığını göstererek, uzlaşım ve dilsel yapının adım adım bu anlamlılıktan türediğini ortaya koymayı amaçlıyor. Belki değişik türlerde karmaşıklık düzeyleri farklı olan *dilsel* yapılar gözlemlemiyoruz ama, son basamağını dilselliğin oluşturduğu, giderek karmaşıklaşan bir *iletişim düzenekleri spektrumu* ile karşı karşıyayız. Sözünü ettiğimiz dil-öncesi anlamlılık dil-öncesi düşüncelerin kimi uzlaşım-dışı söylenimlerle iletilebiliyor olmasına bağlı. Böyle bir şey olanaklı değilse, dil gibi son derece karmaşık bir anlıksal ve davranışsal yapının ansızın insan türünde ortaya çıkışı, temeli davranışa dayanan evrimsel bir açıklamadan yoksun kalır. Burada Chomsky'ye katılmak pek zor; tüm bu değişimi tek bir mütasyonla gerekçelendiremeyiz. Bu düşünürü izleyecek olursak, hayvanlardaki daha ilkel iletişim biçimleriyle bağlantıları kurulamayan ve gelişim çizgisi (filoje-

nisi) izlenemeyen bu dil dediğimiz dizgenin birdenbire belirişi, bir tür mucize gibi durmaya başlar. Ayrıca Chomsky'nin başlangıçta değindiğimiz savına uyarak, dilin insan türü için yaşamsal bir önem taşıdığını, dolayısıyla da uyarlama açısından başarılı bir mütasyonun ürünü olan dilsellik niteliğinin insan doğasına sınırlı olduğunu ileri sürmek yeterli bir açıklama değildir. Çünkü aynı değerlendirme başka birçok gelişkin hayvan türü için de geçerli olabilirken, yine Chomsky'ye göre bu türlere dilsellik atfedilemiyor. Burada hayvanların ve insanların zeka düzeyleri arasındaki farklılıktan yarar ummak geri tepen bir silaha sarılmak olur; çünkü böyle bir yola girmek, yine evrimsel yaklaşım üzerinden geçmeyi gerektirecektir. Kaldı ki, bu doğuştancı görüş, türlerin evrimi düşüncesine genelde de aykırı düşüyor. Doğada mütasyonlar ancak arka planlarında belli birikim ve süreklilikler oluşması koşuluyla gerçekleşen şeyler. Böyle olmasaydı, örneğin insan türüne, aradaki başka memeli hayvan türleri atlanarak geçilebilmiş olurdu. Yinelemek istiyorum; dilin evriminden söz edebilmek için dille noktalanan iletişim basamaklarını saptamak yeterlidir. Dilin temelindeki evrimsel birikim işte bu gelişim çizgisindedir.

İlginç olan bir şey, bu bağlamdaki düşünceleri Chomsky'ninkilere uymadığı halde, Davidson'un uslamlamasının sonuçta bu doğuştancı öğretinin ekmeğine yağ sürüyor olması. Bu açılardan Davidson'un yaklaşımının Chomsky'ninkinden oldukça farklı olduğunu vurgulamak gerekiyor. Chomsky'nin doğuştancı savları Davidson'un davranışçılığa belli yakınlıklan olan tutumuyla karşıtlık içindedir. Ne var ki, eğer Descartes ve Davidson'un ileri sürdükleri sav doğru olsaydı, yani düşünme dilsel davranışı zorunlu kılıyor olsaydı, hem dilin hem de düşünmenin insanla birlikte, birdenbire ortaya çıktığını onaylamak gerekirdi. Böylece bu iki üstün nitelik yalnızca insanın doğasına özgü sayılmış olurdu. Dil ve düşünme, koşullara

uyarlama gereği karşısında gelişim düzeyleri birbirini izleyen türlerin dereceli bir süreç içinde kurup oluşturdukları düzenek ve yetilerin ürünleri olarak kavranamazdı. Bunun Descartes'a nasıl yarayacağı belli: Yalnızca insanların dilleri vardır, çünkü düşünce, yani zihin, yalnızca insanlarda bulunur, bu her üçü de birbirlerini gerektiren şeylerdir, diyecek. Böylece Descartes'ın savunduğu, ve kendisinden sonraki, Lamettrie gibi kimi düşünürlerin kuvvetle karşı çıktıkları bir görüşe, insanın hayvanlardan kökten farklı olduğu savına geliniyor. Bu görüş doğruysa dil, canlılar olarak geliştirip başardığımız bir şey olmaktan çok, temelde bir doğa (ya da Tanrı) vergisi; yani yalnızca biz insanların doğuştan (innata) sahip olduğumuz bir yetenek. Dil bu anlamda bir doğal yetenekse, kökten değişik ailelere bağlı dillerin nasıl olup da öylesine farklı sentaks ve morfolojilere sahip olabildikleri bir bilmeceye dönüşür. Eğer dil doğuştan sahip olduğumuz bir yetiyse, böylesi bir çeşitlilik niye? Bu çeşitliliği doğuştancı öğreti açısından anlaşılır göstermek için Chomsky'nin ortaya attığı "temel yapı" ve "yüzey yapısı" arasındaki ayrım ve "evrensel gramer" kavramları, dilbilimciler arasında "tartışmalı" (controversial) sayılan konuların ötesine aşamamış, bilimsel veri düzeyine hiçbir zaman ulaşamamıştır.[82] Burada Chomsky'nin doğuştancılık savlarının felsefi yetkinliği üzerinde daha fazla durmayı düşünmüyorum.[83]

4.5. Son olarak, düşünce-iletim görüşüne karşı yine Davidson'un ortaya attığı, ancak bu kez Descartesçı olmayan, bir başka eleştiriyi ele alıyorum. Bu eleştiri Quine'ın felsefesinde odaksal bir yeri olan kökten çeviri[84] düşüncesine dayandırılı-

82 Bkz. Chomsky (1965), (1968), (1976).

83 Chomsky ile Hilary Putnam arasındaki buna ilişkin tartışma için bkz. Block (1981), s. 279-361.

84 "Radical translation" anlamında.

yor. "Kökten çeviri" derken, aralarında ortaklık bulunmayan dil ve kültür ortamlarına bağlı iki bireyin, bir yardım görmeksizin ve yalnızca deneysel veriden yararlanarak birbirleriyle anlaşmaya çalıştıkları bir durumu anlıyor, Quine. Kullandığı bir örnekte, başat uygarlıktan bütünüyle yalıtılmış koşullarda yaşayan bir insan topluluğuyla karşılaşıp bunların dilsel davranışını kendi dilinde yorumlamaya çalışan bir dilbilimciyi kurguluyor. Quine, böyle bir çevirinin "belirsiz" kalacağını, çünkü eldeki deneysel verinin dilbilimcinin yapabileceği farklı yorum ve tahminlerden belli birini saptamaktan geri kalacağını öne sürüyor.[85]

Şimdi Davidson'a dönelim. Önce genel bir beklentiyi dile getiriyor, Davidson. Bir çözümleme veya açıklamada, açıklanan (çözümlenen) şey ile onu açıklayan (çözümleyen) arasında kurulan eşdeğerliğin bakışımsız[86] olması gerekir. Açıklanan kavramın daha yalın ve temel kavramlara indirgenebilmesi buna bağlıdır.[87] Aynı ilke düşünce-iletim kuramları için de geçerli olacakır. Bu tür kuramların anlam dediğimiz şeyi söylenimlerle iletilen düşünceler dolayımıyla açıkladıkları gözönünde bulundurulursa, bunların başarılı sayılabilmeleri için, düşünce dediğimiz şeyin anlama göre daha yalın ve kolay anlaşılır bir şey olması gerekir. Burada konu edilen bakışımsızlığı değişik biçimlerde yorumlayabiliriz. Örneğin bakışımsızlık *bilgisel* açıdan yorumlandığında, tümce anlamlarını çözümleyen öğeler biçiminde öngörülen inanç ve niyetler, deneysel açıdan anlamlara göre daha doğrudan erişilir ve yalın şeyler olmalıdırlar. Buna göre, birinin ne düşündüğünü bilebilmek için öncelikle onun ürettiği tümcelerin anlamını bilmek gerekmese de, böylesi anlamları kavramak için, önce o kişinin ne düşündüğüne ilişkin varsayımlar yapmak gerekecek-

85 Bkz. Quine (1960), 2. Bölüm.

86 "Asimetrik" anlamında.

87 Bkz. Evans ve McDowell (1976), s. xv, xvi; Avramides (1989), s. 82.

tir.[88] Öte yandan *varlıksal* açıdan bakışımsızlığı bununla karıştırmamalıyız. Varlıksal olarak yorumlandığında, çözümlemedeki bakışımsızlık, bir yaratığın bir dile sahip olabilmesi için önce düşünebilen bir varlık olması gerekirken, bu yaratığın düşünmek için bir dil bilmesinin gerekli olmadığı savıdır. Bir başka deyişle, dil-öncesi bir aşamada düşünebilen yaratıklar söz konusu olabilirken, düşünmediği halde dil kullanabilen yaratıkların varlığı kuramca zorunlu kılınmamalıdır.

Davidson'un eleştirisi şu: Dilsel anlamlılığı düşünsel içerik ya da ruhbilimsel kavramlarla açıklayıp çözümlemeye çalışan bir kuram geçerli olamaz, çünkü böyle bir kuramca biri öbürüne çözümlenmeye çalışılan şeyler, yani anlam ve düşünce, ya da bir başka deyişle semantik ve ruhbilimsel doğalı içerikler, birbirlerine *bakışımlı* olarak bağlı olan şeylerdir. Davidson'a göre anlam ile düşünce karşılıklı olarak bağımlı olduklarından, bakışımsızlık beklentisi de boş bir kuruntu olmaya mahkumdur. Bizimkiyle soy açısından hiçbir yakınlığı olmayan bir dilin bir tümcesini kavrayabilmek için, onu söyleyenin *ne düşündüğünü* kavrayıp tahmin etmeye çalışmak kuşkusuz zorunlu bir şeydir. Ama bununla birlikte, o kişinin niyet ve inançlarını (yani düşüncesini) kavrayabilmek için, onun kullandığı sözcük ve tümcelerin anlamlarını saptamak da aynı ölçüde zorunludur. Onun ne düşündüğünü, söylediklerinin ne anlama geldiğinden bağımsız olarak kavrayamayız.. Davidson burada tıpkı Quine gibi, bizimkine tümüyle yabancı bir kültür ve dil ortamına bağlı olan birinin söylediği şeylerden anlam çıkartma işlemini kastediyor. Eğer, diyor, düşünce-iletim yaklaşımının gerektirdiği gibi bir bakışımsızlık söz konusu olsaydı, yabancının tümcelerini, yalnızca onun düşüncelerini kavramak yoluyla anlardık. Ne var ki, burada anlaşıldığı anlamdaki kökten bir yorum, tümcenin söylenmesine temel olan in-

88 Bkz. Avramides (1989), s. 83. Burada "önce" zamansal değil mantıksal anlamda yorumlanmalıdır.

ce ayrımlı ve karmaşık niyetlerin anlam için veri ya da kanıt sayılmalarına izin veremez. Çünkü "... incelikle ayrımlanmış niyet yüklemlerine dil ile söylenen şeyin yorumundan bağımsız olarak anlam kazandırmamız mümkün değildir.... Birisinin niyetlerini, inançlarını ve sözlerini yorumlamak, aynı girişimin öğeleridir. Bu girişimin belli bir parçasının geri kalanlardan bağımsız olarak başarılabileceği varsayılamaz".[89] "Birinin inanç ve niyetlerini belli bir ayrıntıyla kavramak onun söylediklerini anlamaktan bağımsız olamaz".[90]

Davidson bu görüşlerini, yine Quine'dan aktarıp benimsediği *bütünselcilik* varsayımıyla temellendiriyor. Ona göre, tıpkı dil gibi anlık da bütünselci bir dizge. Bir dilin önermeleri birbirlerine salt mantıksal ilişkileri aşan bağlarla bağlıdır. Bunlar öylesi semantik bağlardır ki, o dile ait olan hiçbir önerme *kendi başına* bir anlam ya da doğruluk değeri taşımaz. Bütünselciliğe göre örneğin, "Bu kitap masanın üzerindedir" gibi olgusal bir önerme için bile, tek başına bir anlam taşımak ya da doğru olabilmek söz konusu değil. Gerçekte kitap masanın üzerinde duruyor olsa bile, bu olgu önermeyi ne yalnız başına doğrulayabiliyor, ne de anlamlandırabiliyor. Bu yaklaşıma göre bir önermenin doğruluğu ve anlamı, dilin tüm öbür önermeleriyle birlikte kazanılan bir şey. Dolayısıyla yukarıda sözü edilen gibi bir yabancının söylediği yalın tümceleri tek tek anlamaya çalışarak, adım adım ilerleyen bir yorumlama yöntemi izlemek bütünselcilik açısından olanaksız bir şey. Davidson'a bakılırsa, düşüncelerimiz arasında da aynen buna benzer bir karşılıklı bağımlılık söz konusu. Niyetlerimiz kimi inançlarımızı zorunlu kıldıklarından, birine bir inanç yükleyebilmek için bunu ancak daha geniş bir inanç ve niyet öbeği içine yerleştirerek yapabiliyoruz. Bütünselcilik savı bir kez var sayılınca, yabancının herhangi bir inancını belirleyebilmek,

89 Davidson (1985), s. 127.
90 Davidson (1985), s. 144.

kendisinin birçok başka ve daha da aynntılı inancını belirlemeyi gerekli kılıyor. Ne var ki, böyle bir şey de dili kullanmayı zorunlu kıldığı için, yabancının dilini bilmeden onun niyetlerini belirlemek olanaksız kalıyor. Kökten yorum hem dilsel hem de anlıksal olarak bütünselci olmak zorunda.[91] Demek ki düşünce-iletim yaklaşımının ortaya koymaya çalıştığı çözümlemenin iki "kefesi" arasında en azından bilgisel bir bakışımlılık var. Dolayısıyla, ya bu çözümlemeden vazgeçmek, ya da onu bir *indirgeme* olarak düşünmemek gerekiyor.

Bu eleştirinin tüm gücünü bütünselci varsayımdan aldığı belli. Oysa en başta da belirttiğimiz gibi, bütünselci varsayım düşünce-iletim yaklaşımının paylaşıp benimsediği bir öğreti değil. Felsefede bir görüşü, onun onaylamadığı bir savı varsayarak eleştirmek döngüsel sayılır. Kanımca, bir uslamlama olarak Davidson'un eleştirisi aynı anlamda döngüsel. Kaldı ki, bu uslamlama başarılı olsa bile ancak ***bilgisel*** bir bakışımlılık saptayabilmiş olacak. Davidson'un tartışmaları içinde varlıksal bakışımsızlığı çürütebilecek bir yön bulunmuyor. Dil öncesi düşünce, başkalarının düşüncelerini anlamak için önce onların dilini ***bilmenin*** gerekli oluşuyla tutarlı olarak, ve de onun yanısıra, *varolabilir*. Daha da önemli olan üçüncü bir noktaya değinelim: Düşünce-iletim kuramlarının ortaya attıkları çözümleme biçimi bilgisel ya da varlıksal değil, *kavramsal* olan bir çözümlemedir.[92] Bu bakımdan Davidson'un eleştirdiği şey, çürütmeyi amaçladığı yaklaşımın ilgilendiği konunun da dışında kalıyor. Çünkü düşünce-iletim yaklaşımı başkalarının kastettiği anlamların nasıl keşfedileceğini değil, anlam kavramının ne olduğunu açıklamaya çalışan bir kuram.

91 Bkz. Davidson (1980), s. 255-7. Ayrıca bkz. Avramides (1989), s. 84 ve sonrası.
92 Avramides buna "derin bilgisel" adını veriyor. Bkz. (1989), s. 93 ve sonrası.

5

Doğal Anlam ve Evrimsellik

5.1 Birçok hayvan türü, yaşamının önemli bir bölümünü, tıpkı insanlarda olduğu gibi, iletişim yaparak geçiriyor. Hayvanların iletişimi, biçim ve karmaşıklık düzeyleri açısından büyük çeşitlilik gösteren bir ortam. Ayrıca bunun insan iletişimiyle temelde kimi benzerlikleri de var. Bu bölümde iletişimin genel yapısını, insan ve hayvan iletişim biçimleri arasındaki ortak yönleri ve yalnızca insanlara özgü olan iletişim biçimlerini öbürlerinden farklı kılan noktaları daha derinlemesine tanımaya çalışacağız. Böyle bir çaba, bize hem bu ortamlarda doğan anlamlılık çeşitlerini daha seçik olarak kavrama olanağını verecek, hem de farklı iletişim yapılarını birbirine bağlayan bir gelişim çizgisini, burada var olan evrimsel yükselişin kimi basamaklarını saptayarak belirginleştirmemize yarayacak.

Önce, geçen bölümde sağduyu sezgisiyle ayırt ettiğimiz kimi şeyler arasındaki ilişkileri yeni bir bakışla kısaca özetleyelim. *Anlamı taşıdığı* söylenen gözlemlenebilir olgunun doğasına bağlı olarak, iç içe geçmiş üç öbekten söz edebiliyoruz. Anlamı taşıyan şeyi hemen *yalnızca* insanların ürettiği durumların öbeği bunlardan birincisi ve en dar kapsamlısı. İnsanların ürettiği her söylenimin bu öbeğe girmediğini gördük. Bu öbeğe giren bir söylenimin özellikle yapay iletişime araç

olan bir davranış olması gerekiyor. Daha da ayrıntıyla bakıldığında, bu öbeğin kendisinin de, iç içe geçen üç alt öbekten oluştuğu anlaşılıyor. Bunlar, (a) en içte yer alan dilsel söylenimler öbeği, (b) onu kapsayan uzlaşımsal söylenimler öbeği, ve (c) en dışta bulunan ve (b)'yi de içine alan yapay iletişim söylenimlerinin oluşturduğu öbekler. Her uzlaşımsal söylenimin dilsel olması da gerekmez: Selâm vermek, trafikte bir yola sapacağını imlemek, hakaret işaretleri yapmak, iletişim biçimleri oldukları halde dil ile yapılmıyorlar. Daha önce tartıştığımız gibi, her yapay söylenimin uzlaşımsal olmadığını da biliyoruz. Ağlamaya öykünerek üzgün olduğu mesajını veren bir adamın durumu bunu örneklendiriyor.

Hayvansal iletişime araç olan söylenimler, yapay iletişim söylenimlerini de içine alan, oldukça geniş bir öbek. Bunun içinde de, yapay iletişimi çevreleyen iç içe çemberler halinde, üç ayrı hayvansal iletişim biçimi düşünebiliriz. Bunların en ilkeli, dolayısıyla da en dışta kalanı, hayvanın salt fizyolojik koşullarını sergileyen davranış veya başka belirtileri kapsıyor. Kızamığa yakalanmış bir insanın derisindeki kırmızı lekeler, hayvanlarda da görülen hastalık veya alerji semptomları, çiftleşme mevsiminde bu işe hazır duruma gelmiş hayvanlardaki belirtiler, örneğin kimi balıklarda (bu süreci otomatik olarak düzenleyen) deri üzerinde oluşan bazı mavi lekeler, bu dıştaki çember içine giriyor. Bir alt öbeği oluşturan çemberse, hayvanların duygusal tepkilerini davranış ve belirtilerle dışa vuran söylenimlere dayanıyor. Korku, öfke, sevecenlik, hoşnutluk, üstünlük iddiası gibi şeyleri sergileyen tüy dikleşmesi, hırlama, yalama, kuyruk sallama ve benzerleri bunlar arasında. Son olarak, yapay iletişimin hemen dışına rastlayan çemberi, yani hayvanın içsel durumlarını değil de dış ortamdaki kimi koşulların bilişisini ileten davranış biçimlerini sayacağız. Bu çok özelleşmiş davranış biçimleri ancak bazı türlerde gözlemlenebiliyor. Arıların nektarın yerini ve niceliğini bildiren

dansları, kuşların egemenlik iddia ettikleri bölgeleri belirleyen ötüşleri ve kimi maymunlardaki tehlike uyarısı görevini yapan özelleşmiş çığlıklar böyle davranışlar arasında.

Üçüncü, ve anlamlılıkla nitelenebilecek en kapsamlı öbek, hayvan iletişimini içine alıp, onun dışındaki geniş bir alana da yayılan doğal belirtilerden oluşuyor. İletişim dışında kalan, dolayısıyla söylenim olmayan anlam taşıyıcıları konumundaki doğal belirtiler, örneğin bir yerden duman yükselmesi, bir ovanın ortasında büyük bir dairesel çukurun bulunması, bir dağın tüm bir yamacının siyah bazalt kayalardan oluşması gibi, herhangi bir fiziksel olgu, durum, ya da olaydan meydana geliyorlar. Bu örneklerden ilki için orada bir ateş yandığı, ikincisi için tarih öncesi çağlarda ovanın ortasına bir meteor düşmüş olduğu, sonuncu için de oranın sönmüş bir yanardağ olduğu anlamlarına geldiklerini öne sürebiliyoruz. İçte kalan öbür öbeklerin hangisi söz konusu olursa olsun, anlamı taşıyan şey, kuşkusuz yine bir fiziksel olgu. Ancak içte kalan öbeklerdeki böylesi fiziksel olgular, canlılar arasındaki iletişimde birer araç işlevi görüyorlar; bundan dolayı da onlara "söylenim" diyoruz.

Yukarıda yapılan ayrımlar, katı bir sıralama olarak yorumlanmamalı. Ayrıca bu öbeklerin daha keskin ölçütler yardımıyla daha dar bölümlendirmeler biçiminde ayrıştırılabileceklerini düşünmek de mümkün. Ben burada işin bu yönüyle ilgilenmekten çok, ele aldığımız iç içe öbekler hiyerarşisinin bize gösterdiği şeyin ne olduğunu araştıracağım. Burada karşımıza çıkan durumun bir evrimsel gelişim tablosu oluşturduğunu düşünüyorum. Hayvanlarla ilgili olarak saydığımız örnekler, iletişimin, organizmalardaki ilkel durum belirtilerinden başlayıp, insan dillerine değin geçirdiği gelişimin aşamaları. Tabii bu aşamalar canlı türlerinin değil, iletişim biçimlerinin evrimsel gelişim çizgisini çiziyorlar. Kuşkusuz bu iki evrimsel yükseliş birbirleriyle ilişkili olan şeyler. Ne var ki Chomsky

örneğinde gördüğümüz gibi, bir düşünürün, *iletişim biçimlerinin* evrimine karşı çıktığı halde, *türlerin* evrimini onaylayabileceğini de unutmamalı.

Peki, önümüzdeki sıralamayı bir evrim olarak düşünmenin gerekçeleri nedir? Gerekçeler, tartışmamız ilerledikçe kendilerini daha net olarak belli edecekler. Ancak şimdiden saptayabileceğimiz bir iki nokta var. İlk değinilmesi gereken şey, daha karmaşık türdeki hayvan iletişiminde doğal belirtilerin daha dolaylı olarak yer aldığı, ve bu iletişim biçimlerinin daha karmaşık beyin yapılarına sahip olan hayvan türlerinde gözlemlendiği olgusu. Bir başka deyişle, iletişim kuran hayvan türleri, yükselen yetenekleriyle orantılı olmak üzere, doğal belirtilerden giderek daha dolaylı bir biçimde yararlanıyorlar. Hayvan türlerinin iletişim için doğal belirtilere olan bağımlılıkları, becerilerinin gelişkinliği ölçüsünde giderek azalıyor. İkinci bir noktaysa şu: Evrimsel olarak en gelişkin tür olan insan, öbür türlerde görülen iletişim biçimlerinin hemen hepsini ortaya koyabiliyorken, göreceli olarak daha ilkel olan türlere gidildiği ölçüde, iletişim biçimlerindeki çeşitlilik de azalıyor. Demek ki, diye yorumluyorum, her bir tür, kendi üretmeyi başardığı iletişim biçiminden sıraca önce gelenlerin izini de taşıyor.

Bu noktaya kadar ayrımlarımızı yaparken hep sağduyuya dayandık. Şimdi onları analitik ölçütlerle pekiştirmeliyiz. Bu işi Grice'ın çizdiği "doğal " ve "yapay anlam" ayrımına temel olan ölçütlerden yararlanarak yapmaya çalışacağım.[93] Sağduyu planında, Grice'ın yapay ve doğal anlamlardan kastettiği şeylerden ilki, bizim burada "yapay iletişim" dediğimiz ortamlarda varolan anlama, ikincisi de onu çevreleyen öbeklerin tümünün kapsamları içinde kalan anlamlılık biçimlerine karşılık oluyor. Ayrım bu açıdan ne yapay anlamın iç bölümleri ara-

93 Grice "yapay" yerine "doğal olmayan" ifadesini kullanıyor. Ayrım için bkz. (1989), s. 213-17, 290-97, 349-50.

sında, ne de hayvan iletişim biçimleri ile doğal belirtiler arasında, herhangi bir farklılık öngörmüyor. Ölçütler anlamlılık biçimlerini yalnızca iki öbeğe ayırıyor. Tabii ki, böylece yapılan salt ikili bir ayrımın sonucunda ortaya çıkan görünümün evrimsel bir gelişim çizgisini işaret ettiği pek öne sürülemez. Önce Grice'ın ayrımını açıklayacak, sonra da evrimsellik savını desteklemek üzere yukarıda saptadığımız alt-ayrımları yine onun kullandığı ölçütlerle temellendirmeye çalışacağım.

Grice, ayrımına ölçüt olarak ikincil konumdaki başka nitelikleri de kapsayan başlıca iki özellik saptıyor. Bunları "alıntılanabilirlik" ve "oluşturuculuk" sözcükleriyle karşılayacağım. Önceki sözcük aktarılabilir ya da tırnak içinde ifade edilebilir olmak anlamını taşıyor. Oluşturuculuk, İngilizce'de "factivity" ile dile gelen ve teknik içerik taşıyan bir kavram. Grice'a göre, "X, r anlamındadır" gibi bir önermenin dile getirdiği anlamlılığın doğal mı yoksa yapay mı olduğu, bu özellikleri nasıl taşıdığına bağlı olarak saptanabilir. Şimdi alıntılanabilirlik ve oluşturuculuğu açıklayalım. Alıntılanabilirlik, "X, r anlamındadır" gibi bir önermenin "X 'r' anlamını taşıyor" biçiminde ifade edilebilir olması, yani anlam önermesindeki *anlamın* alıntılanabilir olmasıdır. Bu niteliğin içerdiği şeylerden biri, aynı anlam önermesinin anlamı *bir bireye yükleyerek* ifade etmeye izin vermesi, yani "X, r anlamındadır"ın "X ile anlatılan (kastedilen) şey r idi" önermesiyle dile getirilebilmesi. Yine buna bağlı olarak içerilen bir şey de, söz konusu X ve r'nin niyetli, yani belli bir amaçla üretilmiş olduğu.

Grice'ın oluşturuculuktan kastettiği şey şu: "X, r anlamındadır" gibi bir önermenin bu özelliğe sahip olması, önermeninn doğruluğunun, r'nin doğruluğunu mantıksal olarak içermesidir. Oluşturuculuğun tanınmasına arayan ikincil bir nitelik de aynı önermenin "X olgusu r anlamını taşıyor" biçiminde dile getirilmeye izin vermesi. Şimdi bu noktalara dayanarak Grice'ın ayrımı nasıl çizdiğini görelim: "X, r anlamını taşıyor"

gibi, X ve r tikel olguları arasında anlamsallık ilişkisi saptayan bir önerme, oluşturucu oluşuna karşılık alıntılanabilir olmayan bir anlam dile getiriyorsa, bu bir doğal anlam ifadesidir. Örneğin, bir doğal anlam dilegetirişi olan "Bu vahanın varlığı burada su bulunduğu anlamına geliyor" önermesi doğruysa, burada su bulunduğu da doğrudur. "Bu vaha burada su bulunduğu anlamına geliyor ama burada yine de su yok" tutarsız bir tümcedir ve fiziksel bir olanaksızlık dile getirmektedir.[94] Öte yandan "Bu vahanın varlığı 'Burada su var' anlamındadır" gibi bir tümce onaylanamaz. Bir doğal olgu olarak vahanın varlığı, örneğin üzerinde böyle bir şey yazan bir tabelanın varlığından çok farklıdır; çünkü burada vaha ile bu anlamı kastetmiş olan bir bireyden söz etmek olanaksızdır.

"X, r anlamını taşıyor" önermesi, dile getirdiği anlam alıntılanabilir olduğu halde, oluşturuculuk niteliğini taşımıyorsa, o zaman Grice'a göre bu bir yapay anlam ifadesidir. "Bu davranış, ondan hoşlandığı anlamına geldi" önermesi doğru olsa da, davranışta bulunan bireyin o kişiden gerçekten hoşlandığını garanti edemez.[95] Bir menfaat uğruna, ya da belli bir toplumsal baskı nedeniyle, gerçekte ondan hiç mi hiç hoşlanmadığı halde böyle davranmış olabilir. Ayrıca bu son önerme "Bu davranış 'Ondan hoşlanıyorum' anlamına geldi" biçiminde ifade edilmeye olanak vermektedir. Çünkü söz konusu davranış kör bir doğal olgu değil, biri tarafından bir şey anlatmak amacıyla yapılmış bir eylem.

94 Burada söz konusu olan fiziksel olanaksızlığı ortaya koyan başka örnekler: "İlerideki dumanın orada bir ateş yandığı anlamına geldiği doğru ama orada ateş falan yanmıyor" –ya önermenin bu anlama geldiği doğru değildir, ya da orada gerçekten bir ateş yanıyor olmalıdır. "Gövdesinin kesitinde bulunan iç içe yetmişbeş halka, bu ağacın o kadar yıl yaşadığı anlamındadır, ama yine de bu ağaç otuz yıldan fazla yaşamış olamaz"– eğer o kadar yaşamış olamazsa o zaman halkaların onun yetmiş yıl yaşadığı anlamına geldiği de söylenemez, ya da halkalar gerçekten bu anlama geliyorsa ağaç da gerçekten yetmiş yıl yaşamış olmalıdır.

95 Örnek: Savaşan iki tarafın liderleri aralarında bir anlaşma imzaladıktan sonra basın karşısına çıkarlarken, bunlardan birisi avucunu öbürkünün sırtına dokunduruyor.

Grice'ın ayrımını temellendiren ölçütleri açıklarken, bunlan belirgin olarak ve bu filozofun beklentilerine uygun bir şekilde ortaya koyan, "ideal" örnekler kullanmaya özen gösterdim. Öte yandan Grice'a göre hayvan iletişiminde üretilen anlamın doğal türden olduğunu ve böyle bir şeyi dile getiren bir anlam önermesinin aktanlabilir olmadığı halde oluşturucu olduğunu anımsayalım. Aşağıda, Grice'ın burada yanlış bir varsayım yapmış olduğunu göstereceğim.

5.2. Ayrımın ölçütlerine tam olarak uyan, en dıştaki, doğal belirtiler öbeğinden alınma örneklerle, hayvan iletişimine ait çeşitli örnekleri karşılaştırmak istiyorum. Burada her bir alt öbek halkası için ayrı bir örnek kullanacağım: "Derisi üzerindeki bu pembe lekeler, çocuğun kızamığa yakalandığı anlamına geliyor", "Bu kedinin dikleşen tüyleri, onun korktuğu anlamına geliyor", "Şu vervet maymununun haykırışı, bir kartalın ona saldırıya geçtiği anlamında". Daha önce de saptadığımız gibi, yukarıdaki anlam önermelerinden ilki bir iç fizyolojik duruma belirti olan anlamlılığı, ikincisi bir ruhsal durumunkini, sonuncusu da çevreye özgü bir koşulun iletilmesine araç olan anlamlılığı dile getiriyor. İlk adım olarak örneğin Robespierre'in kızamık çıkarmasını, yine kendisinin giyotinden geçirilmesiyle karşılaştıralım. Başı gövdesinden ayrılmış olan Robespierre'in durumu, onun ölmüş olduğu anlamına geliyor. Tabii bunun bir iletişim veya söylenim durumu olduğu öne sürülemez, çünkü bu anlama gelen şey, artık bir canlı olarak belli bir anlam iletmek durumunda değil. Yaşanmakta olan bir kuraklık nasıl o yılki hasatın kötü olacağı anlamına geliyorsa, kesik kafa da benzer bir biçimde eski sahibinin ölü olduğu anlamına geliyor. Robespierre kesilmiş kafasıyla halen canlı olmayı sürdüremez; tıpkı öbür doğal belirtilerde olduğu gibi, bu fiziksel bir olanaksızlıktır. Bütün bunlara karşılık, daha henüz yaşamı sürmekte olan Robespierre, teni üzerinde kı-

zamığınkine tıpatıp uyan lekeler çıktığı halde gerçekte kızamık olmayabilir. İğne ile Robespierre'in damarına uygun bir madde vererek, kızamık belirtilerini, o gerçekte bu hastalığa yakalanmadan da elde etmek, fiziksel ve teknik açıdan pek de olanaksız görünmüyor. Gizlice verilecek böyle bir ilaç, doktorlar dahil herkesi aldatabilecektir. Benzer bir yöntemle mavi lekeler çıkarmasına neden olacağımız bir balığın da, olası eşlerini yanıltacağını düşünebiliriz. Kendisine adrenalin iğnesi yapılan bir kedinin tüyleri, korkutulmadığı halde dikleşecek, kediyi bu durumda gören insanlar ve başka kediler, onun korktuğunu sanıp aldanabilecekler.

Vervet maymunları da benzer biçimlerde yanılabilirler. Ağaç tepelerinde küçük sürüler halinde yaşayan bu maymunlar, üzerlerine örneğin şahin ya da kartal gibi bir düşman yaklaştığında özel bir tehlike çığlığı atıyorlar. Çığlığı duyan bütün maymunlar şahini görmeseler bile, ağaçların diplerine doğru kayıyorlar.[96] Şimdi sürü içindeki bir maymunun böyle bir çığlığı gerçek bir tehlike olmadan atması oldukça olası: Örneğin sanrı yapıcı (halüsinatif) bir ilaç, ya da maymunun uçuşan bir yaprağı şahin sanması gibi bir algı yanılgısı, onun bu çığlığı atmasına neden olabilir.

Anlam önermesi, ele aldığımız hayvan iletişimi ortamlarının hiç birinde, dile getirilen anlamın doğruluğunu mantıksal olarak içermiyor. Hayvan iletişimi ortamında, özel koşullar yaratarak, söylenimi, onun anlamı olarak düşünülen şeyi varetmeden meydana getirebilmek olanağı var. Demek ki hayvansal iletişimde ortaya çıkan anlamlılıkta oluşturuculuk niteliği bulunmuyor, ve Grice'ın buna ilişkin yargısı da yanlış. Bundan dolayı hayvanların iletişimini "yapay" olarak sınıflandır-

96 Bkz. Altmann (1973). Vervet maymunlarının havadan saldıran avcı hayvanlar yanısıra, yerden kaynaklanan tehlikelere (kaplan vb. hayvanlar) karşı da öncekinden oldukça farklı bir uyarı çığlıkları var. Bu çığlığı duyunca maymunlar ağaçların tepelerine tırmanıyorlar.

mak gerektiğini öne sürmek istemiyorum. Her şey bir yana, hayvansal iletişim alıntılanabilirlik niteliğini taşımıyor. Bir kedinin dikleşen tüylerinin bu hayvanın bir şeyler *anlatmaya çalıştığına* işaret olduğunu, ya da hayvanın durumunun, üzerinde "Ben korktum" yazan bir kağıdınki gibi bir anlam taşıdığını düşünecek değiliz. Şöyle bir sonuç çıkıyor: Eğer burada saptananlar doğruysa, hayvan iletişiminde doğan anlamlılığın belirgin olarak ne doğal, ne de yapay bir anlamlılık olduğu söylenebilir. Bu iki tip anlamlılık arasında kalan ve onlarla hem ortak hem de farklı yanları olan, ayrıca belki kendi içinde de bölümlere ayrılan en az üçüncü bir anlam türü öngörmeliyiz. Anlam türleri ikilik değil, dereceli olarak sıralanan bir çokluk görünümü veriyor.

Oluşturuculuk dediğimiz nitelik ilk bakışta yoruma açık olmayan salt mantıksal bir ilişkiyi yansıtıyormuş gibi görünebilir. Bu doğru değil. Oluşturuculuğun belki Grice'ın kendisince de benimsenmiş olan bir yorumu, yukarıda yaptığımız saptamaları geçersiz kılıyor. Dolayısıyla bu yoruma göre Grice'ın ayrımını keskin bir ikilik olarak kavramaya olanak var. Ben, şimdi açıklayacağım böyle bir yorumun geçerli olamayacağını düşünüyorum. Yalnız, onu çürütmeye girişmeden önce, anlamın dereceli bir çokluk oluşturuşundaki düzeni kısaca ele almak istiyorum.

Buraya kadarki tartışma bize her şeyden önce sınırları oldukça keskin bir biçimde saptanabilen, birbirlerine karşıt uçlardaki iki öbeğin varlığını gösterdi. Doğal anlam ve yapay anlam, dereceli bir sıralanmanın iki ucu olarak, Grice ölçütlerinin açık bir biçimde saptayabildiği anlam tipleri. Bunlardan ilkini doğal belirtiler oluşturuyor. İkincisi kapsamındaysa, olasılıkla yalnız insanların başarabildiği üç tür iletişim buluyoruz: Uzlaşım-dışı, dil-dışı uzlaşımsal, ve dilsel iletişim tipleri. Grice'ın ölçütleri, yapay anlam dışında kalan tiplerin tümünü doğal anlam olarak belirleyebilmiş değil; bir başka deyişle ölçüt-

lere göre yapay olmayan anlam tiplerinin yalnızca bir bölümü doğal anlam sayılabiliyor. Uçlar arasında kalan iletişim türlerini "yarı-doğal anlam" adı altında toplayabiliriz. Tüm hayvan iletişim biçimlerini kapsadığı için, bu sınıf kendi alt bölümlenmeleri olan bir çeşitlilik olarak düşünülmeli. Terminolojiyi tamamlamak için doğal ve yarı-doğal anlamlılık alanının tamamına "geniş olarak doğal anlam" adını verebiliriz. Buna dayanarak alıntılanabilir olmayan bütün anlam önermelerinin, "geniş olarak doğal anlamlılık" dile getirdikleri söylenebilecektir.

5.3. Bir anlam önermesi iki olgu (ve bunları ifade eden önermeler) arasındaki bir ilişkiyi dile getiriyor. (Burada "olgu"nun kaplamına olay ve durumları da katıyorum.) Gözden kaçırılmaması gereken bir nokta şu: Anlam önermeleri anlam olarak sundukları olgunun algısal bir betimlemesini vermezler. "X, r anlamındadır" r olgusunun deneysel bir betimlemesi değil; çünkü böyle bir önermeyi doğru kılan koşullar içindeki r, betimlemesi yapılabilecek gibi deneysel olan bir veri değil. Deneysel gözleme açık olan şey X; r ise X'ten çıkarsanıyor. Eğer durum böyle olmasaydı, deneysel gözleme açık olan bir r olgusu, "r" önermesinin doğruluğunu dolayımsız olarak gerektirir, oluşturuculuk diye kavradığımız gerektirme, yani "X, r anlamındadır"ın "r"yi mantıksal olarak içermesi, hiçbir önem taşımazdı. Doğal anlamın bir öneme sahip olması, dile getirdiği anlamın doğrudan gözlem alanında bulunmayan bir şey oluşuna bağlı. Örneğin suyun varlığını doğrudan görmüyoruz ama vahayı görüyoruz; ateşi görmüyoruz ama dumanı görüyoruz; Robespierre'in idamını, yani öldürülüşünü görmüyoruz ama kesik başını görüyoruz. Buralarda r'yi çıkarsıyoruz, çünkü X r'ye işaret ediyor, onu imliyor. Şimdi, önemli başka bir noktayı daha saptayalım: r'nin doğruluğunu yalnızca X'ten çıkarsamak mümkün değil. X doğru olsa bile, bu r'yi tek başına doğru kılamaz: r'nin doğruluğu, X'in ve "X, r anlamındadır"ın

birlikte doğru oluşlarından çıkarsanan bir şey. Bu bağlamda anlam önermesini doğru kılanın ne olduğu ve bu doğruluğun bir içerme değeri tayışıp taşımadığı konuları önem kazanıyor. Bu sonuncu noktaya ilişkin olarak ileri süreceğim görüş "tekilci" diye adlandıracağım yaklaşımla[97] taban tabana karşıt düşecek. Önce tekilciliği betimlemek istiyorum.

Tekilciliğe göre "X, r anlamındadır" önermesi, tikel olarak düşüneceğimiz X olgusunun, yine tikel olan r'nin varlığı için bir yeterli koşul oluşturduğunu dile getiriyor. Bu önermenin doğruluğunu saptayan şey, (tikel) r olgusunun (tikel) X olgusuna neden olması. "Bu kedinin tüylerinin dikleşmesi onun korktuğu anlamındadır" önermesini doğru kılan şey, biz bunu ister bilelim ister bilmeyelim –zaten konu bilgibilimi ilgilendirmiyor– kedideki ürpermeye gerçekten korkunun neden olmuş olması. Bu yaklaşıma göre anlam önermesinin kendisi, veri olan tikel koşullarda ürpermenin ortaya çıkmasının kedinin korktuğunu garanti ettiği anlamına geliyor. Böylesi tikel durumlardan sözedişte "anlamındadır" dilegetirişi, ya "nin nedenidir" ya da "nin etkisidir" içeriğini taşıyor. Dolayısıyla, eğer X'in r anlamında olduğu doğruysa, X'in r'yi içerdiği de doğru olmalı.

Tekilci yorum açısından hayvan iletişimi oluşturuculuk için bir sorun yaratmıyor. Özel olarak hazırlanan ve X'in nedeninin alışılageldiği gibi r olmadığı durumlarda oluşturuculuk koşulunun yerine gelmediğini öne sürmüştüm. Tekilcilik için böyle bir sonuç doğmuyor, çünkü bu bakış açısına göre, yukarıda ele aldığımız özel durumlarda X'in nedeni r olmadığı için anlam önermesi doğru sayılamıyor. Tikel olarak bu kedinin üpermesi olayına neden olan şey korku değil de kediye yapılan bir adrenalin iğnesi idiyse, "Bu kedinin ürpermesinin

97 "Tekilci" nitelemesini "tikelci"den özenle ayırt etmeliyiz. Görüleceği gibi, hem anlama hem de nedenselliğe ilişkin olarak tekilciliği çürütmeyi amaçlarken saf bir *tikelci* felsefi tutum izlemeyi amaçlıyorum.

nedeni onun korkmuş olmasıdır" önermesi gibi, onunla eşanlamlı olan "Bu kedinin ürpermesi onun korktuğu anlamındadır" önermesi de yanlıştır. Hayvanın ürpermesinin buradaki nedeni onun korkmuş olması değildir; dolayısıyla önermenin anlamı da bu değildir. Yaratılan bu özel koşullar bağlamında X doğru olduğu halde r yanlışsa, X'in r'yi içerdiği doğru olmayacak, dolayısıyla X'in r anlamına geldiği de yanlış olacaktır. Bu koşullarda oluşturuculuğu dışlayan bir şey yok, çünkü bu durumlarda r'yi içerip içermediği öne sürülebilecek ("X, r anlamındadır", gibi) doğru bir önerme bulunmuyor.

Görüldüğü gibi, tekilci açıklama Grice'ın ayrım ve ölçütlerini yeni düzenlemeler gerektirmeden koruyor. Bu yönüyle, özellikle ilk bakışta tekilcilik insana oldukça çekici gelebilir. görünüşe kanmamak gerek. Çünkü aynı açıklama oldukça derinlere inen kimi güçlüklere gebe. Gündeme getirmek istediğim ilk güçlük bilgibilimsel. Oluşturuculuk niteliğinin bilgiye ilişkin bir şey olmadığını yadsıyacak değilim. Ayrıca tekilciliğin nesnel olgular üzerine bir sav olduğunu da onaylıyorum. ne var ki bilgisel yönün bu bağlamda bütünüyle gözardı edilemeyeceğini yine de belirtmek gerek. Çünkü bilgiye ilişkin içerimleri, iletişimin her zamanki uygulamasına aykırı kalan vargılar getiren bir yaklaşım, ağır sorunlarla yüz yüze demektir. Saptanması gereken şey şu: Tekilci açıklamaya inanmak, doğal anlam önermelerinin doğru olduğunu bilmeye olanak bırakmıyor! Bunun gerekçesini vermeye çalışayım. Yukarıda da açıkladığım gibi, anlam önermesini doğru kılan koşullar arasında r'yi deneysel gözlem olarak doğrulayan bir şey bulunmuyor. Eğer böyle bir şey bulunsaydı doğal anlam önermelerinin bir değeri olmazdı. Ayrıca tekilcilik, "X, r anlamındadır" önermesinin "X'in nedeni r'dir" anlamına geldiğini öne sürüyor; X'in nedeni başka bir şey olduğunda da önceki önerme yanlış kılınmış oluyor. Dolayısıyla bu görüş için X yalnızca r'nin *varolması* durumunda r anlamına gelebilecek. Oysa,

deneysel açıdan gizli kaldığı için r'nin varlığı bilinemeyecek, bundan dolayı X'in nedeninin gerçekten r olduğu da bilinemeyeceğinden, anlam önermesi bilinemez kalacaktır. Bir başka deyişle, X'lerin nedenleri her zaman r'ler olmadığına göre, r'ler algıya veri olmadıkları için hangi X'lerin r'lerden geldiği bilinemeyecek, böylece hangi doğal anlam önermesinin doğru olduğu anlaşılamayacak. Bu yaklaşıma göre doğal anlam önermeleri epistemik açıdan ya değersiz, ya da doğru oldukları bilinemeyen şeyler.

Bir başka nokta iletişimin uygulamasına ilişkin. Yukarıda özel olarak yaratılan ve oluşturuculuk koşulunun yerine getirilmediği durumlarda, o durumun özelliğini bilmeyen kimselerin X'in nedeni konusunda yanılacağını vurgulamıştım. Kediyi adrenalin iğnesiyle ürpertiğimiz bir durumda, onu bu halde gören başka kedi, fare, köpek ya da insanların hayvancığın korktuğunu sanacaklarını söylemiştim. Bu kediyle hayvansal iletişim ortamında karşılaşan herkes, ondaki ürpermenin korku anlamına geldiğini düşünecek, ve bunu düşünürken de, gerçek nedene ilişkin olarak aldanmış olacak. Şimdi tekilcilik bütün bu bireylerin anlam hakkında yanıldıklarını da ileri sürmek zorunda. Burada artık tekilcilik iletişim uygulamasındaki normal bireylerin yargılarıyla çelişen bir sonuca ulaşmış oluyor. Herkes X'in her zamanki anlamını (r'yi) taşıdığını düşünürken tekilcilik bu durumlarda bir anlamlılık söz konusu olmadığını öne sürmek gereğinde.. Bu nokta üzerinde biraz daha duracağım. Normal bireylere gerçek nedenin r olmadığını anlatsak, onlar X'in orada bir anlam taşımamış olduğunu onaylamak yerine, X'in yine de bu anlamı (yani r anlamını) taşıdığını ve kendilerinin de özellikle bundan dolayı aldanmış olduklarını düşünecekler. Adanmalarının nedenini, böylesi koşullarda söylenimin anlamı ve nedeni arasında oluşan farka dayandıracaklar. Örneğin, normal dışı yollarla gerçekleştirdiğimiz pembe lekelere kızamık tanısı koyan doktor,

kendisine oynadığımız oyunu öğrendiğinde "Hımm, demek ki lekeler burada kızamık anlamına gelmemiş" demek yerine "Bu lekelerin anlamı hastanın kızamık çıkardığıdır; lekeleri tanımayı bilmediğim için değil, burada yarattığınız olağan dışı koşullar dolayısıyla yanıldım. Beni bu sıradışı koşullar aldattı" diyecek. Bütün bunları olanaksız kılan tekilcilik, burada sağduyu sezgisiyle açıkça çelişiyor. Tekilciliğin yadırganmaya mahkum olan bir başka mantıksal içerimi daha var. Bu görüş açısından, r X'in doğruluk koşulları arasında bulunduğu zaman, ortada (birbirleriyle tip olarak özdeş olan) ne kadar X varsa hepsi r anlamına gelmiş sayılacak; öte yandan doğruluk koşulları arasında r bulunmazken de, aynı X'ler –yanlış bir anlama gelmek yerine– hiçbir anlama gelmemiş sayılacaklar. Eğer X doğal olarak r anlamındaysa, o bu konumunu tutarlı olarak korumalıdır, diye düşünüyorum. Doğal bir anlamın söylenim koşullarından bağımsız olarak, her zaman için geçerli olması beklenmelidir. Böyle olmalıdır ki, koşullar onu doğruya da yanlış kılabilsin.

Sıra, tekilciliğe yönelteceğim kanımca en güçlü eleştiriye geldi. Bu yaklaşım, "X, r anlamındadır" tipindeki önermelerin ancak ve ancak belli bir X, belli bir r'nin etkisi olmuşken doğru olacağı varsayımına dayanıyor. Yani, bu sav, doğruluğu ayrıca saptanan bir şey değil. Böylesi varsayımlar, parçası oldukları kuramı açıklayıcı güç kattıkları ve onu döngüselliğe götürmedikleri sürece onaylanabilirler. Peki tekilciliğin varsayımını bu açıdan nasıl değerlendirmeliyiz? Varsayıma göre, "X, r anlamındadır", "X'in nedeni r'dir" (yani "X'in varlığı r'ninki için yeterlidir") demek olduğundan, bu, eğer (o tikel) X meydana gelmişse, (o tikel) r'nin gerçekleşmiş olduğunu garanti eden bir şey. Eğer X varlığa gelmişse, onu varlığa getirebilecek olan tek şey, yani onun nedeni olan r de, varlığa gelmiş olmalıdır. Bu bir fiziksel zorunluluk.

Şimdi, oluşturuculuğu korurken tekilci açıklamanın gereğinden daha fazlasını korumuş olduğunu görelim. Bir kez varsayım yapılıp koşullar yukarıdaki paragraftaki gibi saptandığında, r'nin doğru olmasının artık bir olgusal önemi kalmıyor. Çünkü r'nin yanlış olması olanaksız kılınıyor. Hangi ve nasıl bir X olursa olsun, doğru olarak onun r anlamına geldiği söylendikten sonra, artık r'nin doğru olmaması mantık açısından olanaksız oluyor. Dolayısıyla tekilci yaklaşım, oluşturuculuk özelliğinin yadsınabilirliğini mantıksal açıdan olanaksız kılmış bulunuyor! Varsayım yüzünden, akla gelen hemen her anlam önermesi oluşturuculuk ile tutarlı oluyor. Üstelik bu durum yapay anlam önermelerine de yayıldığı için, tekilcilik kendi amacına bile ters düşen bir görüş. Varsayım dolayısıyla yapay anlam önermelerinin büyük bir bölümü yanlış sayılacak; oluşturuculuk, yapay iletişim diye adlandırdığımız bağlamlarda da *korunmuş* olacağı için, yapay anlam hemen hemen bütünüyle *ortadan kaldırılmış* olacak!

Tekilcilik, söze konu ettiğimiz varsayımın yalnızca *kendiliğinden* oluşturucu olan anlamlılık durumlarına uygulanabileceği gibi bir kural koyarak kurtarılamaz mı? Hayvansal iletişim dışında kalan doğal belirtiler alanında, anlam önermelerinin kendiliklerinden oluşturucu bir özellik taşıdıklarını ve bunun tekilci varsayımdan bağımsız olarak geçerli olduğunu, kanımca herkes yadırgamadan onaylayabilecektir. Oysa yukarıda görüldüğü gibi, aynı şeyi hayvansal iletişim bağlamları için öne sürmek oldukça güçtür. Çünkü bu bağlamlarda anlamlılığın oluşturucu niteliği (en azından) tartışmalı sayılabilecek bir konu. Alt tarafı, bunlar için oluşturuculuğu garanti eden tek şey tekilci varsayım. Bir yandan oluşturuculuk bu varsayımın desteğiyle sağlanıyor, öbür yandan da varsayımın uygulandığı her anlam önermesi oluşturuculuğu koruyorsa, geride varsayımı yapay iletişime bulaştırmadan, yalnızca hayvansal iletişime uygulamayı sağlayacak bir ilkesel gerekçe bırakılmamış olu-

yor; uygulama döngüsellik içine kayıyor. Kanımca tekilcilik çürütülmeye mahkum bir görüş.

Tekilci varsayım anlam olgusunu ya siyah ya da beyaz olarak gösteriyor. Anlam önermeleri tikel bir X ile r arasında nedensel ilişki bulunup bulunmamasına bağlı olarak, ya doğru ya da yanlış sayılmak gereğindeler. Böyle bir şey, doğru anlam önermelerini *değişen ölçülerde* destekleyen doğruluk koşullarına izin veremez. Oysa doğadaki ilişkiler olguları her zaman aynı güçle bağlamıyorlar. Vaha ile su arasındaki ilişki, örneğin ürperme ve korku arasında bulunandan çok daha sıkı. Hayvansal iletişim bağlamında da, X ve r'nin arasında olguya ve nesnelliğe dayanan bir ilişki var; fakat bu, doğal belirtilerde gözlemlediğimiz ölçüde güçlü değil. Bu bağlamlarda X, r anlamına geliyor ve de X oraya çıkmış bulunuyorsa, r'nin varlığı yalnızca (duruma göre değişen ölçüde) belli bir olasılık taşıyor. Olguyu bu yönlerini gözardı etmeden açıklayacak bir görüş geliştirmeye çalışacağım.

5.4. Tekilcilik ile şimdi öne sürmeye hazırlandığım görüş arasında ortak olan bir yön, her ikisinin de "gerçekçi" oluşları. Her iki yaklaşım da "X, r anlamındadır" önermesinin r'yi gerektirmesini, bu önermenin dış dünyadaki doğruluk koşullarına dayandırarak açıklıyor. Doğruluk koşullarını dış dünyada tam olarak neyin oluşturduğunu belirlemeye gelince ikisinin yolları ayrılıyor. Tekilciliğin varsayımını yadsıyorum: Söz konusu doğruluk koşulunun tikel bir nedensel ilişki olmadığını öne sürüyorum. X'in r anlamına gelmesi, yani onu belirtmesinin nesnel temelini X ve r arasında bulunan bir bağlılaşım (correlation), bir bağlantı olarak saptayacağım. Kanımca, doğal anlam önermelerinin nesnel dayanaklarını kimi genel doğrular oluşturuyor. Doğal anlam önermeleri bu genelliklerin tikel örneklerini dile getiriyorlar. Daha ileride ayrıntıyla tartışacağım gibi, böyle bir "genellikten" ille de "genel varlıklar" an-

lamak gerekmez; ben bunu tikel bir X ile tikel bir r'nin benzerleriyle birlikte varolmaları biçiminde yorumlayacağım.

Bir genellikten söz edildiğinde, onun bir ilişki olarak ne ölçüde sıkı ya da güçlü olduğu gündeme geliyor. X ve r tipleri arasındaki bağlantının farklı tiplere ilişkin anlam önermelerine göre değişiklik gösterdiğini, dolayısıyla doğal anlam önermelerinin doğruluk koşullarının farklı ifade tiplerindeki X ve r'yi eşdeğer bir güçle bağlamadığını öne sürüyorum. Bağlantının X ve r'yi değişmez olarak her zaman bir araya getirdiği durumlardaki doğal anlam ilişkisinin bir içerme değeri taşıdığını düşünüyorum. "X, r anlamındadır" önermesi ancak bu kadar güçlü bir genelliğin geçerli olduğu durumlarda "X, r'yi içeriyor" ile eşdeğerdir. Tabii bu kadar güçlü bir genellik (dolayısıyla önermeler arasında bir eşdeğerlik) bulunuyorsa, ve orada X ortaya çıkmışsa, "r"nin doğruluğu *modus ponens* ile gerektiriliyor demektir.

Bir doğal anlam önermesini doğru kılan şeyin, bu önermenin ilişkilerini dile getirdiği X ve r gibi olgular arasındaki bir genel bağlantı olduğunu, bu bağlantının genellik düzeyinin de, dile getirilen anlamın türünü belirlediğini öne sürdüm. Bu, anlam önermelerinin, dile getirdikleri bağlantının gücü açısından dereceli bir süreklilik oluşturduklarını gösteriyor. Sözünü ettiğimiz bağlantının doğası nedir? Doğal ve yarı-doğal anlamlılıktan söz ettiğimiz yerlerde, anlamı temellendiren bağlantı, X ve r arasındaki nesnel bir bağlılaşım. Bu anlamdaki bir nesnel bağlılaşım hem nedensel ilişkileri hem de özsel birliktelikleri kapsıyor. Bir örnek verecek olursak, doğal anlam önermelerine doğruluk koşulu oluşturabilecek bağlılaşımlar, altın olmak ile bu elemanın atomunda 79 proton bulunması ve dolaylı bir biçimde de, metal olmak, sarı olmak, yumuşaklık ve asitlerden etkilenmemek gibi nitelikleri de kapsıyor. Ayrıca, nedensel bağlantılarda yalnızca etkilerin belirti olabilecekleri, yani yalnızca etkinin kendi nedenini anlam

olarak taşıyan bir söylenim yerine geçebileceği gibi bir ilke de söz konusu değil. Bir bağlantı varsa, bunun öğeleri birbirlerine karşılıklı olarak belirti olabilirler; bundan ötürü de hangisi olursa olsun, her biri diğerinin anlamını oluşturabilir.

Doğal belirtiler alanına ilişkin anlam önermelerini doğru kılan bağlılaşımlar, belirlenimsel yasalarca dile getirilebilecek ölçüde güçlü ilişkilerden oluşuyorlar. Bu bağlılaşımlar "fiziksel zorunluluk" dediğimiz şeyi yansıtıyor. Örneğin, bir yerde gerçekten bir vaha varsa, orada su bulunmamasına fiziksel anlamda olanak yoktur, çünkü su olmadan vahayı oluşturan bitkiler de yaşayamayacaktır. En dıştaki halkayı oluşturan öbeğin, oluşturuculuğu Grice'ın istediği biçimde örneklendirmesinin nedeni bu. Orta halkalara düşen hayvan iletişimiyse, yine aynı açıdan kimi önemli farklar içeriyor. Burada artık Grice'ın istediği gibi bir oluşturuculuk bulamıyoruz. Hayvansal iletişimdeki anlamlılık yine olgusal, ve bu ölçüde de doğal; ancak burada anlam ile söylenim belirlenim ölçüsündeki kadar güçlü bir biçimde bağlı değiller. İletişim bağlamında, aynı türdeki etkilerin normal yolların dışındaki nedensel zincirler üzerinden meydana getirilebilmeleri olanağı var. Çünkü hayvan tepkileri kendi nedenlerine daha uzun, dolayısıyla da daha kolayca kesilebilen süreçlerle bağlanıyorlar. Normal olarak ürpermenin nedeni korku olsa da, bu genellik bir belirlenim gücü taşımıyor. Aynı etki, nedensel süreç ortasından kesilerek, yani ürperme tepkisi korku nedenine bağlanmadan, bir kimyasal madde aracılığı gibi kestirme yollardan da elde edilebiliyor.

Hayvansal iletişimde ortaya çıkan anlamlılığın alıntılanabilir olmadığı gibi oluşturucu da olmadığına değinmiştim. Bu tür anlamlılığı dile getiren bir önerme, fiziksel zorunluluk gücü taşımayan bir nesnel bağlılaşıma dayanıyor. Yine bundan dolayı, hayvansal iletişim Grice'ın ölçütlerinin ayırt ettiği doğal ve yapay anlamlılık alanlarının her ikisinin de dışında

–daha doğrusu arasında– kalıyor. Bu, yapay anlam değil; ama tam olarak doğal da olmadığı için onu "yarı-doğal" olarak adlandırdık. Yarı-doğal anlamlılık öbeğini oluşturan halkanın kendi içindeki farklılaşmaları iç içe halkalar olarak düşünmüştük. Şimdi, yarı-doğal anlamlılık içindeki farklılaşmaların da, doğruluk koşulunu oluşturan bağlantının gücünün derecesinden kaynaklandığını öne sürmek istiyorum. İçsel bir biyolojik koşula tepki olarak belirlenen deri üzerindeki kızarıklıklar, bir duygusal durumun dışa vuruluşuna göre, daha kısa ve daha az karmaşık bir nedensel sürecin sonuçları. Kızarıklıklar biyolojik nedenleriyle, örneğin yüz kızarmasının kendi nedeniyle olduğundan daha güçlü bir bağlılaşım içindeler. Öte yandan, hayvanların kimi dış koşullara tepki olarak ortaya koydukları davranışları temellendiren süreçler, öncekilere göre çok daha uzun ve zayıf nedensel zincirlerden oluşuyor. Evrimle büyük bir incelik ve özelleşme düzeyi kazanmış olan böylesi tepkiler, hayvan türleri içinde ancak seyreklikle gözlemlenebiliyor. Bu tepkilerle iletilen bilişi değerinin en üst düzeyde yaşamsal bir önem taşıdığını da gözden kaçırmamak gerek.

Bu en son değindiğimiz durumlarda hayvanların yapay iletişime en çok yaklaştıkları örneklerle karşı karşıyayız. Yine de, bunları yapay anlamın kendisinden özenle ayırt etmek gerekiyor. İçgüdüsel olarak, yani kendiliğinden yapılan bu davranışlar, bir yandan nesnel bağlantılara dayanırken, öbür yandan alıntılanabilir değiller. Doğal oluşları, Locke'un dediği gibi, aynı türe giren tüm değişik hayvan topluluklarında bir örnek oluşlarından da belli. Örneğin vervet maymunlarında, insanlardaki dil farklılığına benzer bir şey yok; aynı tehlike karşısında hepsi de tip olarak aynı çığlığı atıyor. Unutmamalıyız; yapay anlam taşıyan söylenimleri davranışa döken bir zorunlu koşul da bunların "niyetli" oluşlarıdır. Ne denli özelleşmiş olurlarsa olsunlar, hayvanlardaki iletişim davranışlarının niyete dayanıyor olabileceği görüşü, geçen bölümde gördüğümüz

gibi, tartışmalı bir sav konumunda. Yine de, böylesi davranışların küçük bir bölümüne karmaşık olmayan niyet ve inançlar yüklemek kanımca felsefi açıdan savunulabilir bir görüş olur. Gelecek bölümün sonlarında bu konuya kısaca geri döneceğiz.

Hayvansal iletişim biz insanlara hiç de yabancı değil; bu tür iletişimi hem tek başına, hem de dilsel iletişim yanısıra, durmaksızın kullanıyoruz. Belki yapay iletişimi başarabilen tek tür bizler olabiliriz, ama ürettiğimiz yarı-doğal anlamlılık, bizim öbür hayvan türleriyle olan evrimsel bağlarımızı belirginleştiriyor. Yarı-doğal anlamlılık biçimleri, evrimin bir sürekliliğe yaklaşan adımlarının somut bir tablosu. İnsan, hayvansal iletişim becerisine sahip olmadan yapay iletişimi gerçekleştiremezdi. Bu bölümü insanlar arasındaki farkların, kimi insanlarla hayvanlar arasındakilerden daha büyük olduğunu öne süren La Mettrie'yi anarak bitiriyorum.[98]

98 Bu bölümde tartıştığım konular için bkz. Denkel (1981a) 5. bölüm, (1983a) ve (1992a), (1993) ve (1995), 6. bölüm.

6

İnançlar Anlam Taşır mı?

6.1. Anlamın evriminin iletişim ortamlarında gerçekleştiğini, bu ortamlarda kendileri içrek olan düşüncelerin, içerikler olarak, başka bireylerin anlıklarına herkesçe gözlemlenebilir olgular arasından seçilen söylenimlerle benzer içerikler olarak aktarıldığını gördük. Söylenimlerin nesnelliği, iletişim olgusu dışında kalan doğal belirtilerin nesnelliğini yansıtıyor, onları iletişim yönünde dönüştürüyor. Geliştirdiğimiz görüş açısından, anlamın fiziksel, nesnel ve herkesçe gözlemlenen bir şeye bağlanması, vazgeçilemeyecek bir yön, yani bir öznitelik; anlamlılıktan söz edebilmek için, anlamı taşıdığı öne sürülebilecek herkesçe algılanabilen bir şeyin varlığı zorunlu bir koşul. Bu koşulu yerine getirmeyen bir şeye anlamlılık atfetmek kanımca ya "anlam" sözcüğünü farklı bir *anlamda* kullanmaktır, ya da anlamlılık üzerinden bir benzetme, bir metafor yapıyor olmaktır. Örneğin, yaşamın anlamı, bir duygunun anlamı, bir acının anlamı ve benzeri şeylerden söz ettiğimizde, aslında "anlam" sözcüğüyle amaç, değer, ya da neden gibi kavramları karşılamış oluyoruz. Bunlar, bizim burada açıklamaya çalıştığımız anlam kavramının dışında kalan şeyler.

Yakın bir geçmişte ortaya atılan bir kuramsal yaklaşım, "anlam" sözcüğünü bizimkiyle aynı anlamda kullandığı halde, onu içrek olgulara yüklüyor. "Nedensel tasarımlama kura-

mı"[99] adı verilen bu yaklaşım, davranışların temelindeki niyetlilik ve inançların doğasını da kapsayacak biçimde, anlık felsefesini ilgilendiren birçok konuyu, doğallaştırarak, yani anlıksalcı yönlerden anndırarak açıklamayı amaçlıyor. Günümüzde amaçsallığı[100] betimleyen kuramlar arasında belki de en başarılısı olan nedensel kuramı burada bir bütün olarak karşıma almak ya da eleştirmek niyetinde değilim. Ne var ki, bu kuram bağlamında kimi zaman yapıldığı gibi, inançlara ve inanç dediğimiz şeyin insan-öncesi ilkel biçimlerine anlamlılık yükleyen uygulamayı onaylamama da olanak yok. Bu bölümde, *inançların anlamlarından* söz eden, ve de sanki bunlar eşdeğer şeylermiş gibi, "anlamını taşımak" ile "tasarımı olmak" ifadelerini birbirleri yerine kullanan bu yaklaşımı eleştirmek istiyorum. Eleştirim içinde, önceki bölümlerde de tartıştığımız kimi konularını yeniden gündeme getirerek kimi düşünceleri özetle tekrar edeceğim. Bu açıdan burada yapacaklarım, özellikle 5. bölümdeki yaklaşımın bir uygulaması olarak da düşünülebilir.

Bir inancın herhangi bir olgunun tasarımı (representation) olduğundan söz ettiğimiz gibi, bir de o inancın *anlamından* söz etmenin hatalı bir şey olduğunu düşünüyorum. Nedensel kuram dünyayı ve olguları anlıkta tasarımlamayı ve böylece doğan içerik dediğimiz şeyi açıklarken oldukça başarılı. Ancak bu kuramın anlam konusundaki kavrayışımızı hiç de derinleştiremediği, tersine, bu kavrayışı çarpıttığı kanısındayım. Nedensel kuramın iletişimde aktarılan düşüncenin *içeriğini* açıklaması ötesinde, bir de anlam kuramı görevini yüklenmesinin hiçbir yararı olmadığını düşünüyorum. Anlam kuramıyla anlıksal tasarımlama kuramı, kimi açılardan birbirleriyle ya-

99 İngilizcesi "causal theory of representation" olan nedensel tasarımlama kuramını ortaya atanlar arasında önde gelen adlardan Jerry Fodor (1987) ve Fred Dretske (1988) sayılabilir.

100 "Intentionality" anlamında.

kından ilişkili olmalarına karşın başka açılardan da temelden farklı olan şeyler.

Anlamlı olduğu öne sürülebilecek herhangi bir şeyin herkesçe gözlemlenebilir olması koşulunun kaynağını Locke'un görüşlerinde saptamıştık. İnsan dillerine ilişkin olarak, anlamların, içrek olanı dışa vurmak, başkalarına aktarmak gereksinimi yüzünden doğduğunu söylemişti bu filozof: Öznel olan tasarımlarımızı başkalarına aktarabilmemiz, bunları anlam olarak taşıyan ve herkesin deneyine açık kimi imler ya da söylenimler kullanmamıza bağlı.[101] Beyinde olup bitenler, canlılar arasındaki sıradan iletişim gereği açısından, *içrek* olan şeyler; seyrek olarak gerçekleşen beyin ameliyatları dışında, onlar da gözleme kapalı kalıyorlar. Locke'un hatası anlamı içrek kılışındaydı; nedensel kuramsa anlamın *taşıyıcısını* içrekleştiriyor. Bu da bir yanılgı, çünkü inanç gibi doğaca öznel olan şeylere anlam yüklemek, anlamın kendisini tümüyle işlevsiz bırakmak sonucuna götürüyor. İçrek olan bir şeyi, kendisi de içrek olan başka bir şey aracılığıyla iletmeye çalışmak, içinden çıkılmaz bir döngü. Locke'un anlamlı sözlerin kökeni hakkındaki değerlendirmelerinin yalnızca insanlar arasında gerçekleşebilen bir iletişim biçimine ilişkin olduğunu belirtmiştik. Buna karşılık hayvanların iletişimsel serimlemeleri ve doğal belirtiler de, yine Locke'un kendi sözleriyle, hep "dışsal duyumlanabilir imlerden" oluşuyor.

Ayrıca vurgulanması gereken şöyle bir nokta daha var. Yapay anlam dediğimiz şey, Grice'ın tanımlama yoluyla ortaya attığı bir kavram. Bu tanımsal ayrımın ölçütlerinden birinin alıntılanabilirlik olduğunu biliyoruz. Grice'a göre "X, r anlamındadır" gibi bir önermenin bir yapay anlam dile getirmesinin koşulu, onun alıntılanabilir olması. Öte yandan, söz konusu anlamlılık önermesi alıntılanabilir bir dilegetiriş olduğunda,

101 Locke (1961), Cilt 2, s. 11.

yine Grice'a göre, X'in r anlamını taşıması, bir kimsenin X ile r'yi *anlatmış olmasına* bağlı.[102] X ile r'yi anlatan bir kimsenin iletişimsel niyeti, kendisini dinleyen başka birine yönelik olduğuna göre, telepatiye inanmayan ussal bir kimse, içrek bir "söylenimle" bir mesaj iletilemeyeceğinin bilincinde olacak, dolayısıyla da onun gerçekten bir iletişim niyeti taşıyor olması, herkesçe gözlemlenebilir bir söylenim kullanmış oluşuna yeterli bir koşul oluşturacaktır. Çünkü "X ile r'yi düşündürmek" gibi bir niyet taşımak, gelecek bölümde değinileceği gibi, X'in bu yönde etkili olacağına inanmayı gerektiriyor. Demek ki Grice'ın belirlenimi açısından, içrek şeylere *yapay* anlamlılık atfetmek, her şeyden önce kendi içinde çelişik olan bir tutum.

Eleştirmekte olduğum yaklaşım yukarıdakiler doğrultusundaki düşünceleri göz önüne almıyor. Örneğin Fred Dretske inançlara anlamlılık yüklerken sözünü sakınmak gereğini bile duymuyor. "Bir tasarımlama dizgesinin... öğelerinin içeriklerinden, yani bunların anlamlarından söz edebiliriz. Bu anlam ya da içerik, Grice'ın yapay anlam dediği türdendir. Bu anlamlar gerçek düşünce ve inançların amaçsal (intentional) niteliklerinin bir çoğunu taşırlar. Bir inanç, bir doğal belirtinin taşıdığı doğal anlamın, davranışların açıklanışında belli bir görev yüklenmesiyle yapay anlam türüne dönüşmesinden başka bir şey değildir".[103] Eğer Grice'ın tanımı uyarınca yapay anlam ancak herkesin gözlemleyebildiği şeylerce taşınabiliyorsa, Dretske'nin bu dile getirdikleri tutarlı düşünceler olamazlar; bunları yadsımak durumundayız. Peki Dretske öne sürdüklerini büsbütün değişik bir anlamda söylemiş, yani doğaca içrek olan şeyleri de içine alacak şekilde, kaplamı genişletilmiş bir yapay anlam kavramından söz etmiş olamaz mı? Böyle yapmışsa bile, bunun pek bir şey değiştireceğini sanmıyorum.

102 Grice (1989), s. 91, 220.

103 Dretske (1988), s. 77 ve 84. Ayrıca bkz. bölüm 3, 4, ve s. 150 ve sonrası.

Her şeyden önce şunu saptamak zorundayız: Elimizdeki yapay anlam kavramı, dünyada bizden bağımsız olarak varolan bir şeyi ifade etmiyor. Yapay anlamı, ölçütleri ve tanımlarıyla Grice belirlemiştir. Bu kavramı iletişime ilişkin sezgilerimizi karşılayacak şekilde "biçip diken" kişi, Grice.. Dretske ise yapay anlamın kaplamını anlıksal olan şeyleri de içine alacak şekilde genişletmeye çalışırken bu kavramı belirleyen ölçütleri bozup değiştirmek durumunda kalıyor. Onun böylece dönüştürdüğü şey, bizim anlayış biçimlerimizdeki farklılıklardan etkilenmeyerek kendiliğinde aynı kalan bağımsız bir nesne değil, tersine, varlığı bütünüyle nasıl tanımlandığına bağlı olan bir kavram. Aşağıda da göstermeye çalışacağım gibi, böyle bir şey yapmak, Grice'ın saptadığı yapay anlam kavramıyla aynı adı taşıyan, fakat ondan hem içlemce[104] hem de kaplamca[105] farklı olan bir kavrama kaymak oluyor. Belki Dretske aynı yapay anlam kavramına yeni bir işlev eklemek istiyor ama, bunu yapmaya çalışırken elindeki kavramı değiştirdiği için, istediği sonucu elde edemiyor. Yapay anlamlılığı inançlara yükleyerek elde etmek istediği ilginç etkiyi tümüyle yitiriyor. Çünkü Dretske inançlara, yine "yapay anlam" sözcüğüyle andığı, ancak gelişigüzel oluşu yanısıra başka bir felsefi görevi de bulunmayan, farklı bir kavram yüklemiş oluyor. İnançların insanlararası iletişime özgü olan o yapay anlamlılığı taşıdığını göstermiş değil, Dretske..

Dretske'yi korumak için şöyle bir usavurmaya başvurulduğunu varsayalım: "Bir inancın yapay anlamı" gibi bir kavramın, yeni oluşu dolayısıyla yadırganması doğaldır. Oysa bu yeni kavram bizim anlamlılık konusuna ilişkin kavrayışımızı derinleştiriyor. Bundan dolayı yalnızca kendi başına bir geçerlilik kazanmakla kalmıyor, Grice'ın onu tanımlayış biçiminin artık *aşılmış olduğunu* da ortaya koyuyor. Kanımca "inançla-

104 "Intension" anlamında.
105 "Extension" anlamında.

nın yapay anlamları" böyle yeni bir kavram olarak da yadsınmalı. Çünkü yukarıda anlatılan şeyi benimsemek, felsefi kavrayışta bir derinleşmeyi değil, tersine insan ve hayvan iletişim biçimleri arasında çizdiğimiz ayrımın tümüyle yitirilmesi sonucunu getiriyor. İleride daha açıklıkla göstereceğim gibi, yapay anlamın kaplamını zihin içeriklerini de içine alacak biçimde genişletmek, buna hayvan iletişimsel davranışını da dahil etmeyi gerektiriyor. Böyle bir sonuçsa inançlara anlam yüklemenin amacını temelinden çürütür. Çünkü böylece, Dretske'nin değiştirdiği yapay anlam kavramının, hayvanlardaki iletişimsel davranıştan farklı olarak, dilsel davranış bağlamında doğan anlamlılığı açıklayamayacağı ortaya çıkmış olur.

Peki ya insan ve hayvan iletişim biçimleri arasında bizim sezgilerimizden bağımsız olarak varolan belirgin bir ayrım zaten yoksa? Bu soruyu, öyle olsa bile bunun bir önemi olmazdı, diye yanıtlıyorum. Doğal ve yapay anlamlar arasındaki karşıtlık, bir yöntemsel *buluştan* başka bir şey olmadığı için, Dretske'nin onu istediği biçimde kullanıp dönüştürmesi, bununla amaçladığı şeye ters düşmeye mahkûm. Sırası gelmişken Dretske'nin Grice'ın çizdiği biçimdeki ayrıma hiçbir yerde karşı çıkmadığını anımsatalım. Kendisinden yaptığımız alıntıda da açıkça anlaşıldığı gibi, böyle bir karşı çıkışın tam tersine, savlarını Grice'ın ayrımına dayandırmaya çalışıyor, Dretske. Ayrımı hem korumak, hem de yapay anlamı inançlara uygulamak gibi olanaksız bir şeyin peşinde gidiyor, bu düşünür. Anlamlılık konusuna bulaştığı yerde Dretske'nin kendi bindiği dalı kesmekte olduğuna inanıyorum.

Bir söylenimin belli bir anlam taşımasıyla, bir inancın belli bir şeyin tasarımı olması arasında belirgin koşutluklar bulunduğu kuşkusuzdur. Hatta bu ikisi arasında örtüşmeler olması da söz konusudur. X gibi bir söylenimin geldiği anlam (r) ile belli bir inanç içeriğinde tasarımlanan şeyler, kimi durumlarda özdeş olabilecektir. X'i kullanarak karşısındaki kimsede r gibi

bir düşünce uyandırmayı amaçlayan kişi açısından, X'in anlamı ile r'nin tasarımı olduğu şey, anlıklardan bağımsız bir r *olgusu* olarak, zaten özdeş olmak durumundadır. Ayrıca, sözü söyleyenle onu dinleyenin kavrayışlarındaki r'lerin benzer oluşları ölçüsünde, iletişimin de başarılı olacağını biliyoruz. Ne var ki, böyle örtüşmelerden yola çıkarak anlamlılığın anlıksal tasarımlamadan farklı bir şey olmadığını, dolayısıyla birinin öbürüne indirgenebileceğini öne sürmek mümkün değildir. Aşağıda, ilk önce Dretske'nin yapaylık düşüncesini nasıl dönüştürdüğünü, sonra da bundan istenmedik sonuçların nasıl kaynaklandığını göstereceğim.

6.2. Dretske, bir organizmayı çevreleyen koşullarda oluşan değişimleri o organizmanın merkezi sinir sisteminin durumundaki değişimlere bağlayan bir neden-etki zinciri bulunması halinde, sinir sistemindeki durumun, o dışsal koşullar için bir "gösterge" (indicator) olacağını öne sürüyor.[106] Örneğin devinen bir nesne, üzerine düşen ışığı yansıtarak bir organizmanın beyninin görsel merkezindeki sinir hücrelerinden kimilerinin çakmasına (firing) neden olduğunda, bu çakma olayının organizma için o dışsal devinimin göstergesi olduğunu söyleyebiliyoruz. Bu gibi göstergelerin birer *tasarım* olmaları için ayrıca iki koşulun daha yerine gelmesi gerekiyor. Önce, bu göstergenin öğrenme yoluyla özelleşmiş olması, yani göstergesi olduğu şeyi göstermek işinin onun işlevi haline gelmiş olması gerekiyor. İkincisi, göstergenin işlevini yanlış olarak yapabilmesi, bir başka deyişle, gösterdiği şeyi yanlış olarak tasarımlayabilmesi,[107] yani hata yapabilir olması bekleniyor. Bir gösterge tasarım olabilmek için olguları olduklarından farklı olarak gösterebilmeli, yani yanılabilir olmalı. Düz çizgileri kırıkmış gibi gösterebilen astigmatlı bir görme duyusu, ya da

106 Dretske (1988), s. 56-7, 62-3.
107 "Misrepresent" anlamında.

bilgibilimdeki kuşkucu uslamlamalarda sıkça değinilen türdeki yanılgılar bu öne sürülen için sayılabilecek örnekler arasında.[108] Dolayısıyla, inanç olduğu söylenebilecek herhangi bir şeyin de, dışsal nesnesi hakkında yanılabilmesi gerektiğini anlıyoruz. Dretske işte bu yamlabilirlik niteliğinden kalkarak, tasarımsal bir dizgenin (veya ilkel ya da gelişkin bir inancın) bir yapay anlam taşıdığını öne sürüyor.[109] Benim bunun karşısında belirtmek istediğim şey, "yanlış tasarımlama olanağının" yapaylık için yalnızca *zorunlu* bir koşul olduğu. Dretske'nin üstünkörü varsayımının tersine, bu aynı zamanda *yeterli* olan bir koşul değil. Bir göstergeyi tasarım kılan şey, onu aynı zaman da yapay anlam haline de dönüştürmüyor.

Oluşturuculuk koşuluna göre,[110] X'in r'yi doğal anlamı olarak taşıması için, X'in varlığının r'nin varlığı hakkında yanıltıcı ol*ma*ması, bir başka deyişle, X'in, r'nin göstergesi olarak yanlış *olamaması* gerektiğini biliyoruz. Yapay anlamsa, X'in r anlamına geldiğinin doğru olmasının, r'nin de doğru olmasını zorunlu kılmadığı bir durum. Bunlara bakarak Dretske sanki şöyle bir çıkarım yapıyormuş gibi duruyor: Anlıksal bir tasarım, nesnesi hakkında yanılabilen bir şey olduğuna göre, bu işlevi anlamlılığı ilgilendiren bir kavramsal yapı içinde kavramaya çalışacak olursak, onu sokabileceğimiz en uygun sınıf, yapay anlam sınıfı olur. Şöyle sürdürüyor, Dretske, saptamalarını: "Grice'ın gözlemlediği gibi, P doğru olmayınca, bir şeyin doğal olarak P anlamına gelmesi de söz konusu olamaz. Bu onu, bir şeyin (örneğin bir önermenin) P yanlışken de P anlamına gelebildiği, yapay anlamlılıktan ayırt ediyor."[111] Gerçekten de, anlıksal tasarımlar doğal anlamlılığın bu koşulunu yerine getirmiyorlar. Nesnesini tasarımlayışta yanılan, ya-

108 Dretske (1988), s. 64 ve sonrası, s. 99 ve 101.
109 Dretske (1988), s. 55, 65, 77.
110 Bkz. Grice (1989), s. 291, 349, 213.
111 Dretske (1988), s. 55-6.

ni bir tasarım olarak yanılgılı olan şeyler elbette ki doğal anlamlılığa örnek olamazlar. Ama bu, böylesi tasarımları yapayda kılmaz. Dretske'ye karşı, ikiliğin doğru olarak uygulanabilmesi için karşısındaki durumun önce bir anlamlılık durumu olması gerekeceği öne sürülebilir. Ancak bu bir yana, daha da önemli bir nokta var: Oluşturucu olmayan durumlarda tasarımın kendiliğinden bir yapay anlama dönüşmesi gibi bir şey zaten söz konusu değil. Böyle bir sonuç için, yapay anlamlılığa ilişkin başka koşulların da yerine gelmesi gerekir.[112] Eğer oluşturucu olmamak anlamı kendi başına yapay kılabilseydi, bir ağlama taklidini kendi kendine prova etmeyi, böyle bir taklidi iletişimsel niyetle belli bir mesajı aktarmada kullanmaktan ayırt edemeycek bir durumda kalırdık.[113] Yine benzer olarak, ağzından bir önerme çıkan bir papağan da, yapay anlam üretmiş sayılırdı. Sözü edilen durum içinde *niyetli olarak* oluşturulan *inançlardan* söz edilemeyeceği için, bu son nokta can alıcı bir eleştiridir. Bir şeye bilinçli ya da bilinçsiz olarak; gerekçeli ya da gerekçesiz olarak inanabiliyoruz. Ne var ki, bir şeye inanmak, isteyerek, amaçlı olarak, ya da niyetle yapılabilecek bir şey değil.

Tartışmayı daha temel bir noktaya çekebilmek amacıyla, tüm bu noktaları bir yana bırakıp Dretske'nin varsayımına izin vereceğim. Bundan böyle, bir strateji gereği olarak anlamın niyete ilişkin tüm boyutunu konunun dışında tutuyorum; amacım oluşturuculuğun yapay anlamı tek başına ne ölçüde yakalayabildiğini araştırmak.

6.3. Dikkatimizi özellikle oluşturuculuk ölçütü üzerinde topladığımızda, bu koşulun ifadesinde yer alan mantıksal içerme-

112 Geçen bölümde, açıklıkla doğal olmayan anlamların sırf bundan ötürü yapay anlam sayılamayacaklarını, bu iki biçim arasında yarı-doğal olan başka biçimlerin de bulunduğunu tartıştık. Ayrıca bkz. Denkel (1983a) ve (1992a) ve (1995).

113 Bkz. Strawson (1971), s. 149 ve sonrası; Denkel (1980).

nin *tekilci* yorumunun, Dretske'nin varsayımını daha temelinden geçersiz kıldığını gözlemliyoruz. Geçen bölümde tekilci yorumu ayrıntıyla değerlendirmiş ve çürütmüştüm.[114] Tekilci bakışa göre Dretske'nin yargısı yanlış bir öncülden hareket ediyor, çünkü tasarımların oluşturuculuk koşulunu yerine getirmedikleri doğru değil. Kısaca anımsatmak gerekirse, tekilcilik açısından "X, r anlamındadır" gibi ifadeler doğrulukları tikel durumlarca temellenen önermelerdir. Daha ayrıntıyla dile getirilecek olursa, "Deri üzerindeki bu lekeler kızamık anlamına geliyor" ifadesinin özel bir *tür* leke (ve de özel bir hastalık *türü*) hakkında değil, deri üzerinde şimdi görülen tikel lekelere (ve kişinin şu aşamada kapmış olduğu hastalığa) ilişkin olduğunu iddia ediyor tekilci. Dolayısıyla, bu yaklaşım açısından "r"nin doğru olmaması durumunda "X, r anlamındadır" da yanlış oluyor. Eğer bu koşullarda derisindeki lekeler hakkında konuştuğumuz kişi gerçekte kızamığa yakalanmış değilse, ve de lekeler örneğin bir mantar zehirlenmesi sonucunda oluşmuşsa, o lekelerin, kişinin kızamığa yakalandığı anlamına gelmiş olduğu da yanlıştır. Tabii böyle olunca da, hem önbileşeni hem de artbileşeni[115] yanlış çıkan oluşturucu içerme değillenmiş olmaz. Öte yandan, gerçekte bir tikel olarak düşünülen X, yine bir tikel olarak yorumlanan r yüzünden meydana gelmiş olduğuna göre, *bu r olmadan* ortaya çıkmış olan, *X türündeki bir başka durum* ya da olay, gerçekteki bu X ile özdeş olamaz. Dolayısıyla, meydana gelmiş bir durum olarak bu X'ten söz edildiğinde, onu meydana getiren *bu* r'nin varlığı da zorunlu olarak varsayılmak durumunda.

Şimdi bu noktaları inançlara uygulayalım. Tekilcilik açısından, otların arasında gördüğüm su hortumunu bir algı yanılgısı dolayısıyla, örneğin kara bir yılan sanıp irkildiğimde, ayağımın dibinde bir yılan durduğuna ilişkin inancım, ona neden

114 Ayrıca bkz. Denkel (1992a) ve (1995).

115 Sırasıyla, "antecedent" ve "consequent" anlamlarında.

olan olgunun yanılgılı bir tasarımı olsa da, bundan dolayı oluşturuculuk ölçütünün dışında kalmış olmuyor. Bu koşullarda "X inancım ayağımın dibinde bir yılan olduğu *anlamındadır*" denilebileceğini *varsayalım*. Dretske'nin istediği, bunun hem onaylanabilir bir dilegetiriş olması, hem de oluşturuculuk koşulunu yerine getirmemesi; inançların yapay anlamından ancak böylece söz edebilir. Oysa burada tekilciliğin saptadığı şey, inançların anlam taşıdığı doğru olsa da, bunun bir *doğal* anlam olacağı. Tekilci, yukarıdaki anlam önermesini gerçekte bahçe hortumundan başka bir şey olmayan o nesneye bakarak söylediğimde, burada r nasıl yanlışsa, anlam önermesinin de onun gibi *yanlış* olduğunu söylüyor. Çünkü burada, diyor, o hortumun varlığı ayağımın dibinde bir yılan bulunduğu anlamına gelmediği gibi, benim X içerikli inancım da o anlama gelmedi. Yanlış olan bir inanç, taşıdığı sanılan anlamı aslında taşımayan bir inançtır. Dolayısıyla onun o anlama geldiğini dile getiren önerme de yanlış olacaktır. Oysa anlam önermesi yanlışsa, önermenin orada bir yılan bulunduğunu *içermediği* de öne sürülemez. Bir içermenin yanlışlanması için, bilindiği gibi, onun önbileşeninin doğru, artbileşeninse yanlış olması gerekir; burada bunların her ikisi de yanlış. Demek ki, inançlara yapay anlamlılık yüklemek, Grice'ın ortaya attığı ayrımın ölçütlerini yanlış anlamaktır.

Tekilciliğe daha önce karşı çıktığım için, Dretske'nin Grice'ı yanlış anladığını ona dayanarak iddia etmeyeceğim. Tasarımların oluşturuculuk koşulunu yerine getirmedikleri konusunda Dretske'ye karşı çıkmıyorum. Ne var ki, Dretske'nin içrek olan anlam taşıyıcılarını yine de reddetmek gerekiyor. Bunu görmek için daha önce de ele aldığımız şu üç anlamlılık tipine yeniden göz atalım:

(i) Deri üzerindeki kimi lekelerin kızamık belirtisi olması; cellatın elinde sallanan Robespierre'in kesik başının o ihtilalci-

nin artık hayatta olmadığı anlamına gelmesi; gök gürültüsünün bir şimşek çaktığı anlamına gelmesi.

(ii) Organizmaların iç koşulları hakkında bilgi veren serimlemeler: Hayvanlardaki diş gösterme ile tüy dikleşmesi gibi saldırganlık ve korku serimlemeleri; insanlarda utanma durumunun göstergesi olarak yüz kızarması.

(iii) Dış koşullara ilişkin bilgi veren özelleşmiş hayvan davranışları: Belli bir alandaki egemenliğini ilan eden kuşun ötüşleri; arıların nektarın yeri ve niceliğini bildiren dansları; yeşil vervet maymunlarının belli bir yönden yaklaşan tehlikeyi haber veren çığlıkları; insan ve maymun türlerinde, yapılmakta olan eylemin ciddi olmadığını haber veren, ağzı üst dişleri kapalı tutarak açma davranışı.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, yukarıdaki (i)'de saydığımız *belirtiler,* doğal anlamlılığın ölçütlerini tam olarak yerine getiriyor. Öte yandan (ii) ve (iii)'se, doğal ortamlarda gerçekleşen iletişim biçimlerini örneklendiriyorlar. Bu örneklerde insanların katkılarıyla ezberletilmiş sözler ya da davranış biçimleri yer almıyor. Bunlar, göstergesi oldukları söylenebilecek durumların etkileri olarak, "kendiliğinden" ortaya çıkan serimlemeler. Anlamı taşıyan şeyle anlam arasındaki ilişkinin yapısı açısından bakıldığında, (i)'in (ii) ve (iii)'e göre çok daha güçlü bir bağlantı tipi oluşturduğunu anlıyoruz. Aynı açıdan, (ii) de (iii)'den daha kuvvetli bir ilişki oluşturuyor.

(ii) ve (iii)'ün söz konusu olduğu yerlerde, bir serimlemenin, genelde göstergesi olduğu şeyden bağımsız olarak da ortaya çıkabildiğini biliyoruz. Başka bir deyişle, bunlar *yanlış da olabilen* serimlemeler. Aynca, (iii)'tekiler arasından yanlış serimlemelerin çıkabilmesi (ii)'dekilere göre daha da kolay.

Serimlemenin yanlış olması için (ii)'dekilerde daha derinlemesine bir fizyolojik etki altında kalmak gerekirken, (iii)'tekilerde olabilecek hataların, davranışı ortaya koyan bireyin çevresine ilişkin bilişisindeki yanılgılardan bile kaynaklanabilmesi mümkün. Vervet maymunları örneğine geri dönelim. Bu hayvancıkların ağaçlarda sürüler halinde yaşadıklarını belirtmiştik: Sürünün üzerine doğru saldırıya geçen bir kartalı gören maymunlar belli bir çığlık atınca hepsi birden dallardan aşağılara doğru kaçışıp, ormanın zeminindeki yoğun bitki örtüsü içinde gizleniyorlar. Aynı maymunlar, ormanın zemininden yaklaşan yırtıcı hayvanlar gördüklerindeyse bambaşka bir çığlık atıyorlar, ve bu kez diğerlerinin tepkileri de ağaçların tepelerine doğru urmanmak oluyor.[116] Bu durumlara bakarak, bir tip çığlığın uçan bir saldırganın yaklaştığı anlamına gelirken, bir başka tip çığlığın da orman zeminindeki bir yırtıcı hayvanın yaklaştığı anlamını taşıdığı öne sürülebilir. Şimdi burada çığlıklar hangi anlamlara gelirlerse gelsinler, anlamı oldukları şeylerin doğal belirtileri değiller. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bir maymunun çevresini algılarken içine düştüğü bir yanılgı, örneğin düşen bir yaprağı kendisine doğru uçan bir şahin gibi görmesi, onun böyle bir çığlık atmasına yeterli olacaktır. Ayrıca maymunları *bizlerin* aldatması da oldukça kolay; örneğin onları yırtıcı hayvanlara benzetilmiş kuklalar kullanarak korkutabilmek olanağına sahibiz.

Dretske'nin iddialarıyla ilgili olarak ortaya şöyle bir durum çıkıyor: Eğer anlıksal tasarımların yapay anlam taşıdıklan öne sürülecekse, onun kendisinin de kullandığı ölçütlere göre, (ii) ve (iii)'ün kuşattığı tüm örneklerin yapay anlam taşıdığı onaylanmalıdır.. Aslına bakılırsa (iii) öbeği içinde kalan durumlar, inançların (ve bunların ilkel biçimlerinin) tasarımları oldukları şeylerle olan bağlantılarından çok daha zayıf bağlantılar oluş-

116 Bkz. Altmann (1973), s. 84, 91.

turuyorlar. Dolayısıyla, Dretske'nin varsaydığı gerekçelere göre, bunlar *inançlardan daha da kuvvetli bir anlamda* yapay sayılmalılar. Tüm bu hayvan davranışları, Dretske'nin anlıksal tasarımların yapay anlam taşıyor sayılmaları için gerekçe olarak gösterdiği bütün koşulları karşılıyorlar. Tıpkı inançlar gibi, onlar da anlamı oldukları söylenebilecek şeylerin göstergesi konumundalar; üstelik bu konumu, tür açısından yaşamsal bir önemle, kendi özelleşmiş işlevleri olarak taşıyorlar. Tabii daha önemlisi, onlar da yanılgılı olabiliyorlar. Yukarıda da belirttim: Kimi durumlarda bir köpeğin hırlaması onun kızmış oluşundan kaynaklanmayabildiği gibi, kimi özel çığlıklar da saldıran bir yırtıcı hayvanın algısından kaynaklanmayabiliyor.

Eğer oluşturuculuk koşulunun yerine gelmemesi yapaylık için yeterliyse, hayvanlardaki iletişimsel davranışın en büyük bir bölümünün, ve belki de tümünün, yapay anlam taşıdığı söylenmesi gerekecek. Böyle bir şey "yapay anlam" dediğimiz şeyin tüm yararını ve ilginçliğini ortadan kaldırıyor; onun insanlara özgü tipteki anlamlılığı açıklama çabalarına olan önemli katkısını yok ederek, böyle bir şeyi yokuşa sürüyor. Dretske'nin yaptığı, yalnızca anlam kuramının gelişimini engellemekle kalmıyor; yapay anlam kavramını, onun kendi kullandığı yerlerde de gereksiz ve amaçsız bırakıyor. Ben burada Dretske'ye yalnızca insan ile hayvan iletişimleri arasındaki ayrımı korumadığı ya da bozduğu için karşı çıkmıyorum. Ben onu, kendi yaklaşımı içinde dört elle sarıldığı bir ayrımı gerçek amacı dışına ittiği ve yıktığı için de eleştiriyorum. Doğal ve yapay anlam türleri arasındaki ayrımın yitirilmesinin bir sonucu, anlam kuramının her iki türü bir arada açıklamaya mahkum edilmesidir. Sonuçta anlam kuramı yalnızca insanlara özgü tipteki iletişimin farklılığını ortaya koymanın gerisinde kalmış olacak. Bu eksiklikse, 1950'li yıllardan önce ortaya atılmış olan birçok nedensel/ davranışsal yaklaşımı yetersiz kılan

şeydir. O dönemlerin nedensel açıklamaları insan iletişimindeki farklılıklara kör kalmıştır.[117]

Yeterince güçlü bir kuramla temellendirilmesi koşuluyla, kimi hayvanların amaçsallık (intentionality) kapsamına giren yetiler taşıdıkları, yani düşünce ve inanç dediğimiz şeylerin izlerine sahip oldukları görüşüne ben de katılıyorum. Örneğin (iii)'tekilere benzeyen kimi hayvan iletişiminin yapay anlam diye adlandırdığımız şeye oldukça yaklaştığı ve belki de bu noktaya ulaştığının ciddi olarak savunulabileceğine inanıyorum. Oysa ki, hayvan iletişiminin tümünü ya da büyük bir bölümünü yapay anlamla nitelemek, az önce söylenen şeyi öne sürmekten çok farklıdır. Hayvanların büyük çoğunluğunun yüksek düzeyde düşünce üretebildiklerini öne sürmek nasıl ki ciddiye alınamazsa, onların çoğunlukla yapay iletişim yaptıklarını iddia etmek de gerekçesiz kalır. Dretske'nin böyle bir şeyi öne sürmek *istediğini* hiç sanmıyorum.[118] Kanımca buradaki durum, nedensel tasarımlama kuramına aşılanmaya çalışılan bir zenginliğin farkında olunmadan yarattığı yıkıcı sonuçlarla ilgili. Öte yandan inançlara anlamlılık yüklememekle

117 Bu "ortamsal" kuramların işleyiş biçimini örneklendirmek için pencereden dışarı bakarak "Yağmur yağıyor" diyen birini düşünelim. Kurama göre, yağmurlu hava söylenime neden olduğu için onun anlamını oluşturmaktadır. Böyle bir açıklama hem fazlasıyla yalın, hem de açıklayıcı gücü açısından oldukça hantal. Birincisi, çevremizi ve koşullarımızı ancak seyrek olarak betimlediğimiz için, bir söylenimin anlamını bu kuram açısından belirlemeye çalıştığımızda, onun doğrudan nedensel bağlamı olarak saptayabileceğimiz şeyleri bulmakta güçlük çekeceğiz. İkinci olarak, böyle bir kuram, dilsel anlamlılığın oluşturucu öğelerinden olmadığı halde, söylenimin nedensel arka planı içinde bulunan verileri öbürlerinden ayırt edemeyecek. Korkmuş bir kedinin dikleşmiş tüylerinin, ya da yüksek bir sıcaklığa ulaştığı için ışıldayan bir metal parçasının anlamlılıkları, yağmurun yağdığını söyleyen kişinin ürettiği anlamlılık tipinden ayırt edilemeyecektir. Böyle bir ayrımı korumak için anlamı taşıyan şeyin bir davranış olmasını gerektirmek, bu bağlamda ancak sınırlı bir avantaj sağlıyor. Aslında gereken şey, kimi ölçütlere dayanarak, içgüdüsel olan insan davranışlarıyla hayvanların iletişimsel davranışlarını dışta bırakabilmektir. Dretske'nin yaptığı, Grice'ın kazandırdığı bu yöndeki kuramsal inceliğin yitirilmesine neden oluyor.

118 Bkz. Dretske (1988), s. 65.

Dretske'nin anlık felsefesi önemli bir kuramsal kayba uğramaz. Çünkü Grice'ın ayrımı bu *anlık felsefesi* için zorunlu bir öğe değil. Dretske açıklamalarını anlam kuramı alanına da yayarak, böylece yeni boyutlar kazanmak istiyor. Burada böyle bir zenginleştirme çabasının içine zorla sokulduğu kuramsal giysiye sığmayıp onu yırttığını göstermeye çalıştım. Onaylanmak istiyorsa, Dretske'nin daha az zengin bir kuramla yetinmesi gerekiyor.

7

Yapay Anlam

7.1. Grice'ın anlam kuramına çerçeve olarak öngördüğü programın ana çizgilerine bakalım. Grice'a göre ilk önce, geçerli ölçütler saptanarak, yapay anlam denilen şeyin doğal anlamdan ayırt edilmesi gerekiyor. Son iki bölümümüzün konusu bu iki aşamayı ilgilendiriyordu. İkinci adım, bir söylenimin (yapay) anlamının, o söylenimi üreterek[119] onunla iletişim yapan bir bireyin iletişim içinde *anlattığı* şeyle, *içerikçe özdeş* olduğunun varsayılması. Buna dayanarak bir söylenimle bir şey *anlatmayı* aydınlatan bir açıklamanın, *o söylenimin bir yapay anlam taşıması* diye dile getirdiğimiz durumu da açıklayacağı düşünülüyor: Grice, belli bir durumda X gibi bir söylenimle r gibi bir şey anlatmayı, X'in r anlamına gelmesiyle eşdeğer saymıştır.[120] Programın üçüncü adımını, "bir bireyin belli bir durumda bir şey anlatması" diye anılan şeyi, yani bir kimsenin yapay iletişim içinde bir anlamlılık üre-

119 3. Bölüm'ün başında, "söylenim" sözcüğünü açıklarken, bu tümce ve önermelerle sınırlı olmadığını belirtmiştik. "Üretmek" sözcüğünü de aynı çerçeve içinde değerlendirmek gerekir. X gibi bir söylenimi *üretmek*, birçok durumda, X'in dilsel bir söylenim olması dolayısıyla, X'i *söylemek*ten başka bir şey olmayacaktır. Öte yandan, çözümlemenin genelliği, kimi durumlarda söylenimin "söylenecek" bir şey olmak yerine, yapılacak, ortaya konacak türden bir şey olmasını da olanaklı kılmak gereğinde. Bu nedenle burada standart olarak "X'i üretmek" dilegetirişini kullanacağım.

120 Grice (1989), s. 220.

tişini, açıklamak amacıyla ortaya atılan felsefi çözümleme oluşturuyor. Böylece açıklanan yapay anlamın, iletişimsel uzlaşımları ve dili kapsayacak biçimde genelleştirilmesini sağlayacak bir çalışmaysa, dördüncü ve son aşama olarak öngörülüyor.

Bu programın ilk adımını ayrıntılı olarak tartışıp değerlendirdik. İkinci adım doğruluğu ayrıca savunulmayan bir varsayım. Bu varsayımın yanlışlığı, az ileride göstermeye çalışacağım gibi, üçüncü adımın değerlendirilişi içinde ortaya çıkacak. İnsana özgü olan iletişim ve anlamlılığı kavramanın yolu, Grice'ın yaklaşımına göre bu üçüncü aşamadan geçiyor. Bu çözümlemeyi ele alalım: Grice "Belli bir durumda X gibi bir söylenimle r'yi anlatmak" dile getirişini, (1) "X'i bir başka kimsede r gibi bir inanç oluşturmak (o kimseye r'yi düşündürtmek) niyetiyle üretmek, ve (2) X'i böylece üretirken aynı zamanda (1)'deki niyetin kendisine yöneltildiği kimsenin r inancının kendisinde oluşturulmak istenişini tanıması (bunun farkına varması) niyetinde olmak, ve de ayrıca (1)'de niyetlenileni (2)'deki niyetin gerçekleşmesi yoluyla elde etmek niyetinde olmak" (yani daha kısa olarak (2): r'yi, onu düşündürtmek niyetinin kavranması yoluyla düşündürtmek niyetini taşımak) şeklinde çözümlüyor. Grice, kendi üzerine katlanan gayet karmaşık bir niyete dayandırdığı, ikinci tırnak içindeki ifadenin, birinci tırnak içindekinin içeriğini, onu *tanımlayacak* biçimde dile getirdiğini, böylece bir söylenimle bir şey anlatmak denilen şeyin *açıkladığını* öne sürüyor.[121] Ele aldığımız yaklaşımın son yirmi yıl içinde gözden düşmesi ve Donald Davidson'unki gibi bir kuramın genel geçerlik kazanmasının bir nedeni, bütünselciliğin felsefeciler arasında yaygınlık ka-

121 Bkz. Grice (1989), s. 219. Grice'ın bu kuramını ilk olarak ortaya attığı "Meaning" (Anlam) başlıklı makalesi 1948'de yazılmış ve 1957'de *Philosophical Review*'da yayımlanmıştır. Aynı çözümlemenin daha ayrıntılı dilegetirişleri için (1989), 94, 122-3 ve 220. sayfalara bakılabilir. Türkçe'de bu çözümlemeyi ele alıp tartışan metinler için bkz. Denkel (1981a) 9-20. bölümler ve (1984) 13. bölüm.

zanmasıysa, bir başkası da onun yapısını belirleyen zihinselci ve öznel niteliktir.

Grice'ın bu çözümlemesinin odağında "bir başka kimsede r gibi bir inanç oluşturmak (bir başka kimseye r'yi düşündürtmek) niyeti" var. Bunun yanısıra yeralan niyetler bu odaksal niyeti kendilerine nesne belleyerek onu niteleyen ikinci-düzeydeki anlıksal eğilimler. Dolayısıyla odaktaki niyetin varlığına ilişkin olarak saptanacak bir koşul, ona yönelen öbür niyetleri de bağlayacaktır. Şimdi niyetlere ilişkin kimi genel noktalara bir göz atalım: Herhangi bir *durumun* ya da *olgunun* gerçekleşmesi niyetinde olmak, belli bir şeyi *yapmak*, yani bir *davranışta bulunmak* gibi bir niyetten farklı koşullara dayanır. Örneğin, kolumu *nasıl* kaldıracağımın bir açıklamasına sahip olmadan da kolumu kaldırmak niyetini taşıyabilirim. "Kolumu nasıl mı kaldırıyorum? Niyetlenince yapıveriyorum; istencimin sonucunda kendiliğinden oluveriyor" gibi bir dilegetiriş mantıksal açıdan yadırganmayacaktır. Öte yandan, örneğin, bir haftaya kadar ülkenin en zengin on kişisi arasına girmeye niyetli olduğunu söyleyen biri, bunu nasıl yapacağına ilişkin kimi geçerli inançlar taşımak zorundadır. "Nasıl mı başaracağım? Valla niyetleniyorum, istencimin sonucunda kendiliğinden oluveriyor", normal ve ussal bir kimsenin ciddi olarak verebileceği bir yanıt sayılamaz. Eğer gerçekleştirmeye niyetlendiği böyle bir durumu nasıl gerçekleştireceğine ilişkin, örneğin (ayrıntılı planlarıyla birlikte) "banka soymak", "insanları dolandırmak" gibi, geleceğe yönelik belli inançları yoksa, bu kimse o *niyeti* taşıyamaz. Olsa olsa o durumun gerçek olmasını isteyebilir veya dileyebilir. Bir durumu meydana getirmek niyetinde olmanın mantıksal bir koşulu, bu durumu nasıl meydana getireceğine ilişkin tutarlı bir fikir sahibi olmaktır.[122] Dolayısıyla, ussal bir kimsenin X gibi bir davranışıyla belli bir

122 Bkz. Anscombe (1958), s. 35, Meiland (1971), s. 36.

etki oluşturmak niyetinde olabilmesi için zorunlu olan şey, onun açık ya da kapalı olarak, ortaya koyacağı X eyleminin bu etkiyi oluşturmada epey bir yol katedeceğine inanıyor olmasıdır.

Bu noktayı Grice'ın çözümlemesine uygulayalım: Çözümleme uyarınca eğer bir kimse X ile r'yi anlatıyorsa, bu kimsenin henüz X'i üretirken (yani X davranışında bulunurken) bile, bu söylenimin onu dinleyen bireyde r gibi bir düşünce uyandırmada etkili olacağına, yani kendisini dinleyen kimsenin (kendi deney içeriğinde) X ile karşılaştığında, bundan r gibi bir düşünce *çıkarsamasının* olası olduğuna inanıyor olması gerekiyor.[123] Kuşkusuz, sözü söyleyen kişinin bu inancı yanlış olabilir, ve ayrıca yanlış olmasına karşın kişi o inancı (kendi yanılgısı içinde doğru belleyerek) taşıdığı için Grice'ın çözümlemesinde saptanılan niyetleri de taşıyor olabilir. Böyle bir durumda, sözü söyleyen kişi, kendisini dinleyen kimsede oluşturmayı amaçladığı etkiyi normal olarak elde edemeyecektir. İletişimin istenildiği gibi gerçekleşebilmesi için, sözü söyleyen bireyin niyetine temel olan inancın da doğru olması gerekiyor. Bu belirlenenler, şöyle bir noktayı ortaya koyuyor: Eğer bireyler anlattıklarını Grice'ın çözümlemesinde öngörüldüğü gibi anlatıyorlarsa, X ile yapay olarak r'yi anlatmak, X'in r ile belli bir biçimde *önceden bağlantılı olmasına* dayanıyor olmalıdır. X'in bir kimsenin bilinç içeriğinde bulunmaması, o kimsenin r'nin düşüncesini oluşturmasına ancak böyle bir bağlantı sayesinde yol açabilir.

Durum böyleyse, Grice'ın çözümlemesi açıklamayı vaadettiği şeylerin çoğunu, gerçekten açıklamak yerine yalnızca varsayıyor demektir. Bu saptananlar ışığında ele alındığında, X'in r anlamı taşımasını, bir kimsenin bu X ile r'yi nasıl *anlattığına* dayanarak açıklamaya çalışmak, ters bir yol izlemek ol-

123 Bkz. Schiffer (1972), s. 20 ve 11.

muyor mu? X'in anlamlılığına ilişkin en önemli nokta, sözü söyleyen kimsenin X'i hangi niyetlerle üretiyor olduğundan çok daha fazla, X'in r ile ne gibi bir *bağlantısı* olduğu sorusunda yatıyor. Sonuç olarak da, söz konusu niyetlerin varlığı bile, görüldüğü gibi, bu bağlantıların varlığına dayanıyor. Uzlaşım-dışı söylenimlerle yapılan yapay iletişimde, sözü söyleyen bireyin Grice'ın betimlediği türden niyetler taşımasının, o ortamda bir şeyler anlatılabiliyor ve dolayısıyla bir anlamlılık yaratılabiliyor olmasının zorunlu koşulları arasında bulunduğunu yadsımak istemiyorum. Vurguladığım şey, anlamlılık açısından böylesi tüm niyetlerin ancak ikincil bir önem taşıdıkları. Söylenimin anlamı, söyleyenin anlattığında aranmamalı. Tersine, söyleyenin bir şey anlatması, önce anlamlılık kavranarak anlaşılmaya çalışılmalı.[124]

Aynı şeyleri, başka bir açıdan yaklaşarak da saptayabiliriz. Önüne gelen her X söylenimi, istenilen herhangi bir r düşüncesini iletmeyi olanaklı kılmayacağına göre,[125] eğer sözü söyleyen kişi iletişim içinde X'i kullanırken, bununla r'yi iletmek niyetini *ussal olarak* taşıyorsa, bu X söylenim-tipinin, söz konusu kimsenin taşıdığı niyetlerden zamanca önce ve bağımsız olarak r ile nesnel ya da en azından öznelerarası[126] bir bağlantısı bulunmalıdır. X'in r anlamına gelmesinin ne demek olduğunu gereğince kavrayabilmek için, öncelikle, M diye adlandıracağım bu bağlantının açıklığa kavuşturulması gerekiyor. M bağlantısı yalnızca niyetlerden bağımsız olan bir şey değil, aynı zamanda herkesçe gözlemlenebilir olmak avantajına da sahip. Niyetlerden bağımsız ve herkesçe gözlemlenebi-

124 Benzer bir sonuç, belli iletişim ortamlarında X'in anlamının X ile anlatılandan farklı olduğu kanıtlanarak da elde edilebilir. Tıpkı burada yaptığımız gibi, böyle bir kanıtlanımla da, X'in geldiği anlamı, X ile anlatılan şey üzerinden açıklamak çabasının geçersiz olduğunu göstermiş oluyoruz. Sözünü ettiğim kanıtlar için bkz. Denkel (1980b), (1983b), (1984) bölüm 14.

125 Bkz. Searle (1969), s. 45.

126 "Intersubjective" anlamında.

lir olmadıkça, ussal bir kimsenin M bağlantısının bir öğesini ortaya koyup öbür öğenin düşüncesini karşısındaki kişide oluşturmak gibi bir niyeti nasıl olup da taşıdığı konusu, bütünüyle açıklamasız kalırdı. X'in, onu üreten bireyi izleyen bir başka kimsenin algı içeriğinde yer alışından, bu kimsenin r'yi çıkarsayabilmesi, M'nin varlığı sayesinde olanak buluyor.

Doğal ya da yapay olsun, anlamlılığın yaratıldığı her durumda, M türünden bir ilişkinin, anlamı taşıdığı söylenen şeyi, o anlama bağladığını öne sürüyorum. Anlamlılığın var olması böyle bağlantıların varlığı sayesindedir. Anlam taşıdığı söylenen herhangi bir şeyden o anlamı çıkartmak, bunlar arasında uygun bir M'nin bulunuyor olmasına bağlıdır, diyorum. Dolayısıyla *anlam bildiren* herhangi bir önermenin doğru olmasının bir zorunlu koşulu da, bu önermenin, kapsamı içinde doğrulanabileceği uygun bir M bağlantısının varolmasıdır.[127] Bilindiği gibi, doğal anlam söz konusu olduğunda, niyetlilik anlamlılığın koşulları arasında değildir. Dolayısıyla böyle ortamlarda uygun bir M'nin varlığı, bu bağlantının öğelerinden birinin deneysel anlamda gözlemlenebilir olması, ve ortamda bu öğeye tepki gösterebilecek, uygun anlıksal düzeneklere sahip canlıların bulunması, bu gözlemlenebilir öğenin öbür öğeyi anlam olarak taşımasının zorunlu ve yeterli koşuludur. Daha önce de ele aldığımız bir örneğe dönecek olursak, vahalar ve su arasındaki bağlantı çerçevesinde, dünyanın belli bir yerindeki bir vahanın varlığı, bu duruma tepki gösterecek

127 Burada ortaya attığım model, olayları genellemeler kapsamına sokarak açıklayan bilimsel açıklama şemasıyla belli benzerlikler taşıyor. M'nin ona uyan belli bir anlamlılık için *tek* zorunlu koşul olduğunu, yani ona aynı zamanda yeterli de olduğunu öne sürmüyorum. (Tek olan zorunlu koşulların aynı zamanda yeterli de oldukları konusunda bkz. Denkel [1991].) Özellikle uzlaşım-dışı yapay anlamlılıkta, Grice'ın betimlediği niyetlerin de zorunlu koşullar arasında sayılmaları gerekir. Burada eklenmesi gereken şey, uygun bir M'nin varlığının böylesi niyetler için de zorunlu bir koşul oluşturduğu. Çünkü kişi, iletişimsel niyetini M'nin varlığına ilişkin olan inancına dayandırmak gereğindedir. Dolayısıyla niyetin varlığı, uygun bir M için zorunlu değil, olsa olsa yeterli bir koşul oluşturabilir.

algılayabilen yaratıkların da varolmaları koşuluyla, orada su bulunduğu *anlamını* taşıyor. Benzer olarak, kedilerin tüylerinin dikleşmesiyle onların korkması arasındaki bağlantı çerçevesinde, bir kedinin dikleşen tüyleri, çevrede bunu algılayabilecek yaratıkların bulunması koşuluyla, kedinin korktuğu *anlamını* taşıyor.[128] Geçen bölümde saptadığımız gibi, doğal ve yarı-doğal anlamlılık bağlamlarında M, X ile r'nin yasal bağlılaşımı biçimini alan bir nesnel bağlantıdır. Böyle bir bağlılaşım özsel bir birliktelik [129] ya da bir nedensel ilişki olabiliyor. Bağlılaşım, doğal anlamlılığın çeşitli derecelerine göre, belirlenimsel bir yasa düzeyinde olabildiği gibi, farklı düzeylerde olası da olabiliyor. Öte yandan, *yapay* anlam ortamları söz konusu olduğunda, M, nesnel açıdan daha da zayıf bir bağlantı konumunda oluyor. Şimdi bu daha zayıf bağlantı tipleri üzerinde durmak istiyorum.

Anımsanacak olursa, Grice'a göre yapay anlamlılığın bir göstergesi, yapay anlam ifade eden önermelerin, bu anlamı mantıksal olarak içermeyişleriydi. Grice bu önermelerin oluşturucu olmadığını vurguluyor. Örneğin, "Basın toplantısında onun elini sıkması kendisini desteklediği anlamına geldi, ama aslında desteklemek bir yana onun kuyusunu kazıyor" mantıksal açıdan tutarsız olan bir dilegetiriş değildir. Grice yapay anlamın aynı zamanda alıntılanabilir olması gerektiğini de öne sürmüştü. Buna göre, "Basın toplantısında onun elini sıkması 'Kendisini destekliyorum' anlamına geldi" gibi bir dilegetiriş onaylanabilir olmalı. Şimdi sormamız gereken şey şu: Bu

128 Onları algılayan yaratıkların bulunmadığı yerlerdeki vahalar, suyun varlığının doğal sonuçları ya da belirtileri olmalarına karşın, orada *su bulunduğu anlamına* gelmeyecekler. Benzer olarak, korku, tüy dikleşmesine neden olsa da, onu algılayabilen varlıkların bulunmadığı bir ortamda gerçekleşen tüy dikleşmesi, kedinin korktuğu *anlamını* taşımayacak. Dinleyen bireyin söylenimi yorumlayışının anlatılanla ve anlamla olan ilişkisinin daha ayrıntılı bir tartışması için bkz. Denkel (1985a).

129 Yani bir nesne türünün özünü oluşturan nitelikler arasındaki gibi bir bağlantı ile bağlanan niteliklerin birlikteliği.

ölçütler yapay iletişim biçimlerini yeterli bir seçiklikle ayırt edebiliyorlar mı? Yanıt ilk bakışta olumluymuş gibi duruyor ama ayrıntıya girildiğinde durumun pek de net olmadığı anlaşılıyor. Her şeyden önce, alıntılanabilirlik ölçütünün yararı konusu, kanımca kuşku götüren bir şey. Şöyle bir soru söz konusu: Örneğin yukarıdaki gibi bir önermede anlam içeriğinin ifadesini tırnak içine alırken bunu geçerli olarak yapıp yapmadığımızı neye göre saptayacağız? Bu geçerliliğin, söylenimi üreten bireye bir niyet atfedip atfedemeyeceğimize bağlı olduğunu öne sürmek, bizi en azından dil-dışı yapay iletişim durumlarına ilişkin olarak, daha önce de ele aldığımız tartışmalı bir savı varsaymak durumunda bırakır. Dili olmayan bir yaratığa ve onun davranışlarına, karmaşık niyetler yüklemenin geçerliliği kuşkulu olduğuna göre, bunun belli bir yanıtına dayandırılan bir ölçüt de tartışmalı olacaktır. İkinci olarak, eğer anlamın tırnak içine alınmasını onaylamak, söylenimi üreten bireye bir niyet yükleyebilmeye bağlıysa, anlamın alıntılanabilir olmasının onun yapay oluşuna ölçüt olmak yerine, bu yapaylığı *varsaydığı*, yani alıntılanabilirlik dediğimiz şeyin döngüsel bir ölçüt olduğu öne sürülebilecektir. Bu nedenlerden ötürü anlamdaki yapaylığı açıklarken, alıntılanabilirlik ölçütüne başvurmamaya çalışacağım. Şu durumda geriye ölçüt olarak kalan tek şey, oluşturuculuğun yapay anlam durumlarında değilleniyor olması. Yapay anlam önermelerinin oluşturucu olmayışları, bu dile getirişleri doğru kılan M ilişkilerinin doğal anlam biçimlerini temellendiren M bağlantılarından daha zayıf olmaları yüzünden. Ne var ki, oluşturuculuk ölçütü ancak kaba bir ayrıma izin veriyor; yapaylığa ilişkin yeterli ve yüzeyin altına inen bir anlayış sağlayamıyor. Bunun bir nedeni, geçen bölümlerde de tartıştığımız gibi, oluşturuculuğun yarı-doğal anlamlılık durumlarını yapay anlamlılıktan ayırt edemeyişiydi. Şimdiyse bu ölçütün farklı yapay anlam biçimlerini birbirlerinden ayırt edemediğini göreceğiz. Bu amaçla,

böylesi iletişim biçimlerinde oluşturuculuğun *nasıl* değillendiğini incelemek istiyorum.

7.2. Tartışmamızın buraya kadarki gelişimini özetleyelim. Anlam biçimlerinin hepsini bir arada kavramaya olanak verecek bir model oluşturmaya çalıştım. Bu modele göre, X ve r gibi durum ya da olguları bağlayan bir M bağlantısının varlığı, X'in belli bir yerde deneysel olarak gözlemlenebilir olması halinde, X'in algısından içeriği r olan bir inancın çıkarsanmasını olanaklı kılıyor. Doğal ve yarı-doğal anlamın söz konusu olduğu yerlerde, M, nesnel bir bağlantı, bir yasal bağlılaşım karakterinde. Yapay anlam ortamlarındaysa M daha zayıf bir ilişki oluyor; X böyle ortamlarda üretilirken Grice'ın betimlediği tipteki niyetlerle de niteleniyor. Şimdi yapay iletişim durumlarında oluşturuculuğun nasıl değillendiğini daha iyi kavrayabilmek için, bu ortamlarda yapay anlamı temellendirdiğini öne sürdüğümüz M bağlantı türlerinin, nesnel bağlantılara göre hangi açılardan daha zayıf olduklarını açıklamak istiyorum.

Yapay anlamın ortaya çıktığı üç belli başlı durum tipini örneklerle belirleyip, görüşlerimi bu örnekler yardımıyla geliştirmeye çalışacağım. Kullanacağım örnekler bir yemeğin lezzetine ilişkin olumsuz yargıyı dile getirmek için ortaya konabilecek üç farklı davranış biçiminden oluşuyor: (a) "Bu yediğim berbat (iğrenç) bir şey" demek, (b) yumruğunu sıkıp başparmağını aşağı çevirerek bir iki kez sallamak, (c) elini ağzına kapatıp boynunu (sanki kusacakmış gibi) ileri doğru uzatırken, gözlerini yuvalarından fırlarcasına açmak. Burada sırasıyla, dilsel bir söylenim, dildışı uzlaşımsal bir söylenim ve uzlaşım-dışı bir söylenim örneklendiriliyor. Örneklerin her birinde yaklaşık olarak aynı mesaj iletiliyor, yani örneklerdeki farklı söylenimlerin hepsi aynı anlama geliyor. Bu örneklerdeki söylenimleri (yaklaşık olarak) "tattığı yemeği kötü bulduğu" anlamına bağlayan M bağlantılarını, yine aynı sırayla, (Ia'da) dil-

sel, ([b]'de) dil-dışı uzlaşımsal ve ([c]'de) "dolaylı olarak nesnel" diye saptıyorum. (c), geniş olarak kavranan doğal anlamlılığa en yakın düşen yapay anlam biçimiyken, bu üçü arasında doğal anlamlılığa en uzak kalan tip de (a) oluyor.[130]

"Dolaylı olarak nesnel" bir bağlantıdan söz ettiğimde, kendiliğinde nesnel olan bir M bağlantısının dolaylı ve türevsel bir biçimde kullanılmasını kastedeceğim. Böyle bir kullanım, genel olarak "belli bir nesnel M bağlantısının öğelerinden birini algılanabilir kılarak, bir kimsenin bundan bağlantının öbür öğesini çıkarsamasını sağlamak" diye saptadığım modeli şöyle değiştiriyor: Nesnel bağlantının öğelerinden biri *algılanabilir* kılınırken, bu öğe gerçekten ortaya konmak yerine, bir gerçeklik iddiası olmadan, apaçık bir taklit olarak ortaya konuyor. Örneğin bir insan ağlama taklidi yaparak çevresindekilerde üzgün olduğu düşüncesini oluşturabilir. Eğer bu insan Grice'ın betimlediği niyetleri taşıyorsa, söylenim olarak ürettiği öykünme eylemiyle kendisini izleyenlere üzgün olduğunu anlatabilir; eylemini böyle bir anlama getirebilir. Yukarıda belirlediğimiz (c) tipinde de, bu örnektekine benzer bir şey yapılıyor. İğrenç bir koku ya da tadın, insanda oluşan kusma eğilimiyle nesnel bir bağlılaşım içinde olması, burada iletişim amacıyla *yapay* olarak kullanılıyor. Örnekteki kişi, kusmak

130 Bu üçünü ancak *belli başlı* biçimler olarak saptadığımı yeniden vurgulamalıyım. Bunların varolan bütün yapay anlamlılık biçimlerini örneklendirdiğini düşünmüyorum. Saptadığım örneklerin dışında kalan en az iki başka biçimden söz edebiliriz: (d) bir *doğal belirtiyi* kullanarak onunla, belirtisi olduğu şey yerine, bundan daha uzak bir içerimini anlatmak olanağı vardır. Örneğin Robespierre'in cezasını infaz eden cellat kesik başı saçından tutup sallayarak seyredenlere (kesik başın doğal anlamı olan) "bu ünlü Jakobenin öldüğü"nün ötesinde, örneğin "onun artık Fransa'yı yönetemeyeceğini" de anlatabilir. Eşime yerdeki cam kırıklarını göstererek bunların doğal anlamı olan "kristal tabağın artık varolmadığı" ötesinde, "hizmetçi kadının bu eve artık gelmeyeceğini" de anlatabilirim. İkinci biçim de şu: (e) dilsel bir söylenimi kullanarak bununla onun dil içinde taşıdığı anlamdan farklı bir şey anlatmak söz konusu olabiliyor. Bunu daha önce de ele aldığımız bir örnekle açıklayabiliriz: "Bütün gece gözüme uyku girmedi" diyerek önceki akşam yemeği fazla kaçırdığımız mesajını iletebiliyoruz.

üzere olan bir kimsenin fiziksel görünümüne öykünüp, buradaki nesnel bağlantıya dayanarak, kendisini izleyenlerin, onu az önce tattığı yemeğin kötü bir şey olduğunu çıkarsamalarını sağlıyor. Ayrıca bu kimse eğer uygun niyetleri de taşıyorsa, böyle bir şeyi onlara *anlatmış* oluyor; bir öykünme eylemi olarak ortaya koyduğu söylenim, tattığı yemeğin lezzetçe kötü oduğu anlamına geliyor.

X ve r olgu ya da durumları nesnel olarak bağlantılıysalar, r'nin *düşüncesi* (ya da r'nin varlığına ilişkin bir inanç) X'in belli bir yerde gözlemlenebilir olmasından çıkarsanabilen bir şey olacaktır. Bir kimse buna dayanarak X'in öykünmesi olan X* söylenimini üretmekle, aynı r düşüncesini *çıkarsanabilir* duruma getirebilir. Tabii, r'yi böyle bir X*'ten, onu üreten kimsenin iletmek istediği mesaj ya da anlattığı bir şey olarak çıkarsayabilmek, bu kimsenin yaptığı şeyle (X*'i ortaya koymakla) bu amacı güttüğünün, onun böyle bir niyet taşıdığının kavranabilmesine bağlı. Grice bu son noktayı önemle vurguluyor: Bir şey anlattığı söylenen kişi, X* söylenimini bunun başka birinde r gibi bir etki oluşturması *niyetiyle* ortaya koyarken, bu etkinin, kendisinin ona ilişkin *niyetinin* (amacının) kavranıp tanınması yoluyla, gerçekleşmesi *niyetini* (amacını) de taşımak durumundadır, diyor. Grice'ın öngördüğü bu kendi üzerine katlanmış karmaşık niyetsel yapıya göre, üretilen X* öbür kişide r düşüncesini uyandıracak ama, bu uyandırma işi, X*'i üreten kimsenin onu üretirken karşısındakine r'yi düşündürtmek *niyetinde* (amacında) olduğunun o kişice kavranması yoluyla meydana gelecek. İletişime girişen bireyin işte böyle karmaşık bir *niyeti* (amacı) olmak durumunda.[131] r'nin, X*'i üreten kişinin onu dinleyenin zihninde bu r'yi oluşturmak niyetinde olduğunun kavranması yoluyla çıkarsanması gerek; çünkü böyle bir kavrayış olmadan, X*'i algılayanlar açı-

131 Bkz. Grice (1989), s. 122.

sından onun iletişim amacıyla yapılan bir eylem, yani bir söyenim olarak yorumlanması için bir neden de olmaz. X*'i üreten birey, karşısındakinin r'yi kendisinde oluşturulması niyetlenilen (amaçlanan) bir düşünce olarak kavramasını sağlamadıkça, X*'in, tadılan yemeğin niteliğine ilişkin bir *görüş bildirimi* olarak yorumlanması, varolan deneysel verice belirlenmiş olmanın geresinde kalacaktır. Bu niyet, deney içeriğine *eklenen* verilere dayanarak kavranabilir –yani algılanabilir– kılınmadıkça, *salt* X* söyleniminin oluşturduğu deney verisi, yapılabilecek *birkaç farklı yorumunu* eşit ölçüde destekleyecektir. Dile getirdiğim bu son noktayı bir örnekle açıklamaya çalışayım.

Bir aşçılık yarışmasında jüri üyelerinden birinin salt olarak (c)'deki gibi davrandığını düşünelim. Böyle bir davranışın yorumuna ilişkin olası çeşitlilikten yalnızca birkaçını sayacağım: (i) Bu kişinin daha önce yediği bir şey dolayısıyla, ya da hamile olduğu için, *gerçekten* kusmak üzere olduğu, (ii) gerçekten iğrenç olduğu için, tattığı yemeğin kendisini kusturacak hale getirdiği, (iii) sanki elinde olmadan böyle davranıyormuş gibi yaparak, öbür jüri üyelerinin görüşlerini kendisini bağlayacak bir davranışta bulunmadan etkilemeye çalıştığı gibi yorumlar, öne sürülebilecek almaşıklar arasında bulunuyor. Söylenimin salt (c) olduğu bir durumda, bu sayılan yorumlardan hiç birisi, jüri üyesinin tattığı yemeğin bayağı kötü olduğunu *anlattığı* (ya da bu yolla bir *bildirim yaptığı*), yorumundan daha az geçerli, deney verisince daha az desteklenen bir değerlendirme değildir. Peter Strawson'un da belirttiği gibi, r'nin bir mesaj, ya da anlatılan bir şey, olarak iletilmek istendiği kavranmadıkça, X*'in algısından çıkarsanacak bir r düşüncesi, söylenimi üreten kişinin anlattığı bir şey olarak yorumlanmış olmayacaktır.[132]

132 Bkz. Strawson (1971), s. 156.

Eğer, D gibi bir eylemle E durumu gibi bir etki oluşturmaya niyetlenmenin mantıksal koşulu, D'nin E'yi meydana getirmede önemli bir mesafe katedeceğine inanıyor olmaksa, iletişim amacıyla üretilen bir X'in yapısal bütünlüğü içinde, onu üretirken taşınılan her bir niyetin gerçekleşmesini sağlayacak farklı bir fiziksel öğe bulunuyor olmalıdır. Az yukarıda, X*'i üreten kişinin r gibi bir düşünceyi, onu düşündürtmek isteyişinin kavranması yoluyla düşündürtmek niyetinde olduğunun anlaşılması, bu kimsenin nasıl yorumlanacağını belirler, dedik. Niyetler kendiliklerinde herkesçe gözlemlenebilir şeyler olmadıklarına göre, X'i üretenin bununla r'yi *anlatması,* yani o kişinin eylemi olarak X'in r anlamına gelmesi için, X söyleniminin, r'yi düşündürtmeye neden olan öğesi yanısıra, bu ikinci derecedeki niyeti sergileyen bir öğeye de sahip olması gerekiyor. Deneysel açıdan, iletişime girişen kişinin X*'i salt olarak, yalnızca r'yi düşündürtmek niyetiyle üretmesi, onu r'yi düşündürtmek niyeti yanısıra *ikinci düzey bir niyetle birlikte* üretmesinden farklı değildir. Dolayısıyla, bu ikinci düzey iletişimsel niyeti fiziksel olarak ortaya koyacak bir öğe X*'e eklenmedikçe, bu kişiyi izleyenler onu bir şey *anlatan,* yani söylenimi bir anlama gelen biri olarak yorumlamak için yeterli gerekçeye sahip olmayacaklardır. İletişime girişen ussal bir kişi, bu ikinci düzey niyeti de taşıyacağına göre, bu niyetin mantıksal olarak gerektirdiği inanç dolayısıyla, tıpkı birinci düzey (r'yi düşündürtmek) niyetini gerçekleştiren davranış gibi, ikinci-dereceden iletişimsel niyetini gerçekleştirecek bir fiziksel veri de üretmiş olmak durumundadır. Böyle bir ussal kişinin söylenimi, bu iki öğenin bileşiminden oluşmalıdır. Başkalarının bize bir şey anlatıp anlatmadığını kaypak tahminler yaparak değil de, oldukça seçik bir şekilde anlayabildiğimize göre, söylenimin ne dilsel ne de uzlaşımsal olduğu (c) gibi durumlarda, söylenim içinde onunla iletişimde bulunmak amacını (ya da r'yi, onu düşündürtmek niyetinin kavranması yoluyla

düşündürtmek niyetini) belli eden fiziksel bir öğe de bulunuyor olmalı. Bu öğeye "iletişimsel niyet serimlemesi" adını veriyoruz. Böyle bir serimlemede bulunmak için mesajın iletilmesi amaçlanan kişiyle yüz yüze bir ilişki kurmak, örneğin bakışları karşılaştırmak yeterli olabilecektir.[133]

7.3. (C) tipine uyan durumların geçerli olduğu yerlerde X* gibi bir söylenimin r anlamına gelmesini şöyle açıklayabiliriz: X ve r arasında varolan nesnel bir bağlantıdan yararlanarak iletişime girişen bir kimse, X'in öykünmesi olan X*'i, iletişimsel niyetini serimleyerek üretmiştir.[134] Bu gibi durumlara ilişkin anlam önermelerinin oluşturucu olmayışları da, X* ile r arasındaki bağlantının herhangi bir genellik taşımayışı dolayısıyladır. Yani (c) gibi bir durumda X*'in r anlamını taşıması, "r"nin doğruluğunu, ya da r'nin varlığını içermez.[135]

(B) tipindeki durumları öbürlerinden ayıran, X ve r'yi (yani başparmağın aşağı çevrilmesi hareketiyle belli bir şey hakkında beslenilen olumsuz tutumu) bağlayan şeyin burada bir uzlaşımsal bağlantı olmasıdır. Bir uzlaşımın hangi X ile hangi r arasında kurulduğu bütünüyle keyfi bir seçime dayanır. Aynı

133 Bu konuda daha ayrıntılı uslamlamalar için bkz. Denkel (1980a) ve (1981a), 14, 15 ve 16. bölümler.

134 Bu açıklamanın Grice'ın kendi çözümlemesine karşı getirilen tüm itirazları karşılayabildiğini, burada ayrıca tartışmadan öne sürüyorum. Böyle bir tartışma için bkz. Denkel (1980a) ve (1981a). Burada Grice'ı savunmak amacını gütmüyorum. Bu bir yana, ona karşı yöneltilen eleştiriler de benim açıklamamı etkilemiyor.

135 Daha yukarıdaki bir dipnotta değindiğimiz (d) ve (e) durumları, uzlaşım-dışı anlamlılığı, söylenimin daha uzak içerimlerine taşıyorlar. Bunları burada ayrıntıyla tartışmayacağım. Buna karşılık (c)'ye ilişkin olarak ortaya attığım modelin bu durumlara da uyarlanabileceğini düşünüyorum. Ana çizgileriyle dile getirecek olursam, konuya ilişkin görüşüm şu: Böyle durumlarda söylenimi üreten kişinin bir iletişim niyeti serimlemesinin, kendisini dinleyen bireyin doğal ya da dilsel anlamlılığın ötesindeki içerimlere yönelen çıkarımlar yapmasını sağlayacağını düşünüyorum. Çünkü bu bağlamlarda yapılan iletişimsel niyet serimlemesi, ancak böylesi çıkarımlar çerçevesinde ussal kılınabilir.

nedenle, uzlaşımsal olarak kurulan ilişkiler yukarıda tanımlanan türdeki "nesnel" bağlantıları içermezler. Bundan dolayı iletişim çabası içindeki bireyler uzlaşımsal imleri doğruyu ifade etmeyi *gerektirmeyen* bir biçimde kullanabilmek özgürlüğüne sahiptirler. Şöyle bir durum düşünelim: Birisi (b)'deki gibi bir imi iletişim niyetiyle sergilemiş ve böylece tatmış olduğu yemeği hiç beğenmediğini anlatmış (dolayısıyla onun kullandığı im de bu anlamı taşımış) olsun. Bundan bu kimsenin tattığı şeyi *gerçekten* de beğenmemiş olduğunu çıkarsamak mümkün değildir. Benzer değerlendirmelerin (a) için de geçerli olduğu öne sürülebilir. Kullanılan sözcüklerle bunların anlamları arasında nesnel bir bağlantı bulunmaması dolayısıyla,[136] dili kullanarak yalan söylemek olanağına sahip oluyoruz; dil ile gerçekten kastetmediğimiz şeyleri söyleyebiliyoruz. Bir başka deyişle (a) ve (b) tipindeki anlamlılık önermeleri oluşturucu değiller.[137] Anlamlılıktan söz edebilmek için söylenimin belli durum ya da olgularla, onların düşüncesini söylenimin algısından çıkarsamayı olanaklı kılacak şekilde, bir bağlantı içinde olması gerekir demiştim. Bu bağlamda, (b)'de X'ten r'yi çıkarsamaya olanak veren şeyin bir uzlaşıma ilişkin bilgiyken, (a)'da bunun, bir dilin bilgisi olduğunu eklemek gerekiyor.

Dilsel söylenimlerin kendine özgü bir nitelikleri, onların iletişimsel niyet serimlemesini gereksiz kılarak, bir fazlalık ha-

136 Bunu Locke'un şu söyledikleriyle karşılaştıralım: "...sözcüklerin, insanların ideleri-nin imleri olarak nasıl kullanılmaya başladıklarını anlayabiliyoruz; bu, düzenli seslerle belli ideler arasında doğal bir bağlantı oluşundan gelmez, öyle olsa bütün insanların tek dili olurdu; belli bir sözcüğü belli bir idenin kendince imi yapan istençli bir düzenlemeden gelir." (1992), s. 262.

137 Nesnel olmayışlarına dayanarak bu ilişkilerin öznel olduklarını ileri sürmek doğru değildir. Bu ilişkilerin tek bir kimsenin niyetlerine bağımlı olmadığını vurgulamak gerek. Grice'ın, kuramı içinde böyle bir öznelliği savunup savunmadığını burada kestirmek güç. Ancak, böyle bir şeyi ileri sürdüğü ölçüde, Grice'ın yanılmakta olacağını öne sürebiliriz. Uzlaşımsal ve dilsel bağlantılar bütün bir toplumun ortak inanç ve niyetleriyle temellenen şeylerdir.

line getirmeleridir.[138] Normal koşullarda, bir başkasının yanındayken konuşmaya başlayan bir kişi, söylediklerini iletmeyi amaçlayan birisi olarak yorumlanır. Özellikle konuşma eylemini ele aldığımızda, bunun birincil işlevinin iletişim olduğunu öne sürebiliriz. Sahnede bir tiyatro oyunu oynayan, ya da böyle bir oyunda oynayacağı rolü evinde çalışan, ya da yüksek sesle düşünen insanları, konuşmayı normal işlevinin dışına kaydıran davranışlar içindeymişler gibi değerlendiririz. Bu, Chomsky'nin daha önce değindiğimiz, "İletişim dilin işlevlerinden yalnızca biri olmak bir yana, onun zorunlu işlevi olmaktan da uzaktır" saptamasıyla çelişmiyor. Bu düşünürün de dediği gibi, "Düşünmede, araştırmada, sıradan toplumsal ilişkide, kişinin davranışlarının tasarlanması ve yönlendirilmesinde, yaratıcı yazı yazma, duyguları açığa vurma ve dil ile gerçekleştirilen benzeri başka birçok işlevde, terimler onları kullanmakta olan bireylerin kendilerini dinleyenlere yönelik niyetleri gözönüne alınmadan, salt dilsel anlamlarıyla kullanılırlar".[139] Dilin yalnızca iletişim işleviyle sınırlı kalamayacak kadar güçlü ve zengin olan bir tasarımlama (representation) aracı olduğu tabii ki apaçıktır. Ne var ki bu, konuşma eylemlerinin, zorunlu olarak değilse bile, öncelikli olarak iletişim niyetiyle yorumlandıkları gerçeğini değiştirmiyor.

(A)'da örneklendirilen tipteki anlam ve iletişimin, (b) ve (c) ile örneklendirilen tiplerden önemli bir farkı var. Bilindiği gibi sonrakiler ancak yalın ve kaba içerikli, kaypak mesajlar iletmeye olanak verirler, çünkü onlar doğal belirtilerin yapay karşılıklarıdır. İnsanlar olarak, düşünce ve iletişimimizdeki bizi özel kılan tüm kavramsal ve anlatımsal kesinliği, yapabildi-

138 Bundan dolayı, normal olarak kullanılmadığı için, iletişim niyetini dilsel söylenimlerle birlikte sergilemek, söylenimin dildeki anlamının ötesindeki içerimlerini gündeme getirmek gibi bir etki yapıyor. Yukarıdaki dipnotlarda sözünü ettiğim (e) tipi anlamlılık durumları böylece olanak buluyor.

139 Chomsky (1976), s. 69.

ğimiz ayrımlardaki hemen bütün inceliği, dilin bize sağladığı olanaklara borçluyuz.

7.4. Şimdi X ve r'nin uzlaşımsal ve dilsel olarak ne gibi bir bağlantı içinde olduklarını açıklayarak, burada oluşturmaya çalıştığım modeli tamamlamaya ve bütünleştirmeye çalışacağım. Böyle bir açıklama, ortaya attığım modelin geçerliliği için zorunlu bir öğe değil. Çünkü modeli geçerli kılan şey, uzlaşımsal ve dilsel bağlantıların nasıl açıklandıkları değil, böyle şeylerin gerçekten varolması. Öte yandan benim buradaki amacım, iletişim içinde uzlaşımların nasıl oluştuklarını, bunların nasıl şeyler olduklarını açıklamak ya da dilin yapısını betimlemek de değil. *Kimi* durumlarda böyle bağlantıların temellendirdiği, *anlam* denilen şeyi kavramayı amaçlıyorum. Ayrıntılar gözardı edilerek ifade edilecek olursa, bir topluluktaki insanların kimi söylenimlerle kimi durumları ilişkili saymak üzerinde anlaştıkları ve bu ilişkileri kültürlerinin bir parçası olarak öğrenip korudukları öne sürülebilir. Böyle anlaşmalara uzlaşım diyoruz. Uzlaşımlan belli bir toplum içinde yaşamakla tek tek öğrendiğimiz gibi, o toplum içinde yaşamakla bizden orada benimsenen uzlaşımları biliyor olmamız da beklenir.[140] Dil de uzlaşımsal bir yapıdır. Ancak Chomsky'den aktardığımız bir alıntıda da saptandığı gibi, dilin tümceleri tek tek öğrenilen şeyler değildir. Dilsel bağlantılar önermelerle durumları birbirlerine bağlıyor olsalar bile, söz konusu dilsel söylenimlerin varlığa gelişleri bu bağlantıların kendilerine değil, dilin grameri, semantiği ve sözcük dağarcığının gereğince kullanımına dayanır. Dolayısıyla belli bir dilin ürettiği bağlantıların *neliğini* de, o dilin bileşim kuralları ile sözcük anlam uzlaşımlarının betimlemeleri verir. Durum buysa, burada öne

140 İletişimsel uzlaşımların ne oldukları ve nasıl oluştukları konusunda bkz. Denkel (1981a), bölüm 30-38; Denkel (1984), bölüm 18; Grice (1989), bölüm 6; Lewis (1969); Schiffer (1972), bölüm 5.

sürdüğüm genel anlamlılık modelini dilsel bağlantıları kapsayacak şekilde yaymak için, sözü edilen betimlemelerden yararlanabileceğiz demektir. Davidson'un kuramının oldukça etkili bir biçimde kullanılabileceğini düşünüyorum.[141] Modelimi Davidson'un kuramının bu amaçla getirdiği açıklamalarla tamamlamak yönüde yaptığım öneri ilk bakışta şaşırtıcı, kuşkulu, hatta itici bulunabilir. Burada unutulmaması gereken şey, böyle bir göreve koşulan Davidson betimlemelerinin artık bu filozofça amaçlanan varlıkbilimsel sonuca hizmet etmeyecekleridir. Burada betimlemeler, anlamı indirgemek bir yana, bambaşka bir kavrayışla varsayılan anlamlılığın belli bir ayrıntısını açıklamayı üstleniyor olacaklar. Peki Davidson'unki gibi bir kurama eklemlendiğinde, benim ortaya attığım model işlevini yitirmek, yani işsiz kalmak tehlikesiyle karşılaşmıyor mu? Şimdi bana yöneltilebilecek iki eleştiri yanıtlamak istiyorum. Bunlar, benim yaklaşımımın X ve r arasındaki dilsel bağlantının açıklamasını kendisinin dışındaki kuramlardan ödünç alışına karşı çıkıyorlar.

Birinci eleştiri: *Dil-dışı* bir söylenimi anlamak, "onun algısından bir düşünce çıkarsamak" gibi bir formülle doğru olarak açıklansa bile, buna dayanarak *dil bağlamı içindeki* anlama olgusunun da, "belli bir düşüncenin belli bir *tümceden* çıkarsanması" biçiminde kavranabileceği öne sürülemez. Çünkü bir *tümceyi* anlamak, onun anlamını bilmek olduğuna göre, bu anlamı bilmek de o tümcenin içinde üretildiği dili bilmekten başka bir şey olamaz. Bir dili bilmekse, bu dilin tümcelerini ona özgü kurallar ve bir sözcük dağarcığından türetebilmektir; böyle bir bilgi dilin her bir önermesini tek tek öğrenmekle edinilebilecek bir şey değildir. Bir dilde üretilebilecek

141 X ve r arasındaki bağlantıları belli bir L dilinin "'X' ancak ve ancak r ise doğrudur" biçimindeki T-tümceleri olarak saptayıp, bunları üreten dönüşümsel tanımlarını (recursive definition) betimleyen Davidson'un kuramını buradaki modelle bütünleştirebiliriz. Bkz. Davidson (1984).

tümcelerin sayısı sınır tanımadığına göre, böylesi bir öğrenme yöntemi, işi olanaksız kılan bir yöntem olur. Oysa ki, eğer tümcelerin anlamlarını tek tek çıkarsıyor olsaydık, bu anlamları tek tek bilmemiz, yani onları tek tek öğreniyor olmamız gerekirdi.

Böyle bir uslamlamayı hemen bütünüyle onaylamaya ve benimsemeye hazırım. Ancak, bir niteleme yapmama izin verilmesi koşuluyla.. Tümceleri *tipler* olarak ele aldığımızda bir dilin tümcelerinin anlamlarını bilmek, aynen yukarıda anlatıldığı gibi, bu dili bilmekten ibarettir. Bu doğru. Ancak öte yandan, tümce *örneklerinden* söz ediyorsak, yukarıda anlatılan şey, bu tümceleri anlamamızın (anlamlarını bilmemizin) geçerli bir açıklaması olamaz. Böyle bir şey, olsa olsa bunları *anlayabilme yeteneğine* sahip oluşumuzun açıklaması olur. Bir dilin tikel anlamdaki tümcelerinin tümünü bir anda bilmeme ya da anlamama, tabii ki olanak yok. Bunu olsa olsa tümceleri tek tek anlayarak başarabilirim. Bu da demek ki, tikel anlamdaki tümceler için geçerli olan şey, tümce tipleri için geçerli olanın tam tersi. Bir tümce örneğinin anlamını, onu duymadan ya da okumadan önce (yani onunla deneysel olarak karşılaşmadan) bilemem. Eğer durum böyle olmasaydı, örneğin şu an okumakta olduğunuz metni okumanıza gerek olmazdı. Tümce tiplerini anlamak, onların anlamını (o dili bilmek dolayısıyla) *biliyor olmaksa*, tümce örneklerini anlamak da, bunları bir bir *bilmek durumuna gelmektir*. Bir tümce tipinin anlamının bilgisi, belli bir X ve r çifti arasındaki dilsel bağlantıyı kavramış olmaktan ibarettir. "X" tipinin "r" anlamına geldiğini böylece (o dili bilmek dolayısıyla) biliyorsam, "X" tümce örneğini anlamam için gerekli ve de yeterli olan koşul, onunla deneysel olarak karşılaştığımda, X'ten r'yi çıkarsamamdır.

İkinci eleştiri: Dilsel söylenimlerin anlamlılığı, anlamlılık durumları arasında bizim için en büyük önemi taşıyanıdır. Bu

tür durumları belli bir dil içinde doğan anlamlılığa ilişkin, farklı ve bağımsız kuramlara başvurarak açıklamak durumunda kalışımız, bu o konuyu açıklamakta düşünce-iletim yaklaşımının bir işe yaramayıp gereksiz bırakıldığının açık bir kanıtı değil midir? Zaten az yukarıda bu tür ortamlarda Grice'ın betimlediği türden iletişimsel niyetlerin bir fazlalık durumuna düştükleri de belirtilmişti. Bu olgu, düşünce-iletim yaklaşımının söz konusu bağlamlarda tümüyle devre dışı kaldığını ortaya koymuyor mu?

Benim buna yanıtım da şöyle olacak: Belli bir dildeki tümce anlamlılığını betimleyen kuramların *dar bir çerçeve içinde kavranan anlamlılık düşüncesine ilişkin olarak* gereken her şeyi açıkladığını onaylayabilirim. Ne var ki, açıklama gerektiren şeyler yalnızca bunlarla sınırlı olamaz. Eğer bir anlam kuramı bu dar anlayışın sınırlarını aşamazsa, örneğin dilin nasıl olup da ortaya çıktığına ilişkin son derece önemli bir soruya karşı duyarsız ve eli kolu bağlı bir durumda kalır. Dili daha ilkel olan iletişim biçimlerinden evrilen bir gelişim zincirinin son halkası olarak değerlendirebilmesine olanak kalmaz. Dilin tasarımsal gücü ve ifade zenginliğini evrimsel bir süreç içinde kazanılan şeyler olarak görebilme olanağı, tanımsal olarak dışlanmış olur.[142] Daha önce de, eleştirel olarak gündeme getirdiğimizde belirttiğimiz gibi, böyle bir anlayış dilin varlığını, kendi evrimsel gelişimi olmayan ve insan türünün evrimi içinde gerçekleşen, mucizevi, dev bir mütasyon "zıpla-

142 Dili hazırlayan gelişim zincirinin evrimsel açıklaması, böylesi bir dönüşümün olanaklı "mantığını" betimleyen, felsefi bir açıklama olarak öne sürülmektedir. Bu, olayların gerçekte bu sırayı izlemiş olduğu, dil öncesindeki iletişimin tarihinin böylece gelişmiş olduğu gibi deneysel bir sav olarak düşünülmemelidir, çünkü yapılan şeyin amacı bilimsel değil felsefidir. Evrimsel açıklama içinde, gerçekte olup bitenlerle örtüşmesi olası, ancak *a priori* olan bir öykü anlatıyoruz. Bu görüşleri aynen Grice'ın da paylaştığını vurgulayalım. Grice'ın evrimselci bir görüş benimsediğini görmek için bkz. (1989), s. 292, ikinci paragraf ve devamı. Ayrıca onun deneysel değil *a priori* bir açıklama amaçladığını öne sürdüğü bir ifadeyi de (1989), s. 296-7'de bulmak mümkün.

ması" olarak değerlendirmek zorunda kalıyordu. Anımsanacağı gibi, Chomsky'nin açıklıkla öne sürdüğü görüş de bundan pek farklı değildi.[143] Chomsky düşünce-iletim şemasında üzeri taraflı olarak gösterdiğimiz alanın varlığını yadsıyor. Eğer burada savunulduğu gibi, iletişim biçimleri ve anlam için evrimsel bir gelişim söz konusuysa, bu derecelenme içinde dilin ve uzlaşımsallığın dışında kalan tipteki iletişim ve anlam biçiminin büyük bir önem taşıdığı açık olacaktır. Çünkü böyle bir ara aşamanın yokluğunda evrimsel halkaları bir zincir halinde birleştirmeye olanak bulunamaz. Uzlaşım-dışı iletişim, içinde yapay anlam türlerinin en ilkelinin üretildiği bir yapı olarak, doğal anlamı uzlaşımsal ve dilsel anlam biçimleriyle, belli bir gelişim sürecinin komşu basamakları olarak, bağlantı içine sokuyor. Uzlaşım-dışı yapay anlam, yalın mesaj içeriklerinin yaratıcı zeka ürünü söylenimlerle iletildikleri ortamlarda varlığa geliyor. İletişimsel uzlaşımların gelişip filizlenmesine olanak veren ortamlar da bunlar. Uzlaşımların daha ilkel bağlamlarda ortaya çıkmaları da yine bir tür mucize olurdu.

7.5. Chomsky'nin ileri sürdüğü, dilin mucizevi bir mütasyonla ortaya çıktığına ilişkin düşünce, bu dilbilimcinin *doğuştancı* (innate) "evrensel gramer" savıyla[144] bir tutarlılık içindedir. Davidson'un dil öncesinde anlamlılığa izin vermeyen tutumunun böyle bir doğuştancı yaklaşımın ekmeğine yağ sürdüğünü ileri sürmüştüm. Şimdi bir uslamlamayla, dili düşünceye zorunlu koşul sayan bütün felsefelerin kendilerini en az Chomsky'ninki ölçüsünde kuvvetli bir doğuştancılığa bağladıklarını göstermek istiyorum. Bundan, savunmakta olduğum evrimsel yaklaşımı aynı gerekçeye dayanarak eleştirenlerin de benzer bir doğuştancılığı paylaşmak durumunda oldukları anlaşılacak. Ana çizgileriyle, göstermek istediğim şey şu:

143 Bkz. Chomsky (1969). Bu konuyu bölüm 4.1 ve 4.3'te tartıştık.
144 Bkz. Chomsky (1968), s. 25.

Üçüncü bölümde de tartışmış olduğum gibi, uzlaşım-dışı yapay anlam, ancak kimi inanç ve niyetlerin dile dayanmadan da var olduklarının doğru olması koşuluyla onaylanabilecek bir şey. Dil olmadan düşüncenin söz konusu olamayacağını göstermek, hem dil-dışı yapay anlamı, hem de evrimsel yaklaşımı, olanaksız kılıyor. Şimdi, bir dilin düşünmek için *zorunlu* olduğunu savunmanın, o dilin onu kullanan toplulukça yaratılmış olamayacağını, yani dilin o topluluğa "verilmiş" olması gerektiğini ortaya koyacağım.

Dil ölçüsünde karmaşık olan davranışlar sergilemenin, bir canlı türüne bağlı bireylerin düşünebilen yaratıklar olduklarını öne sürmek için zorunlu olduğunu *varsayalım.*[145] Şimdi bunun getirdiği bir sonuç, dilsel davranış hemen yalnızca insanlara özgü bir nitelik olarak gözlemlendiği için, düşünmenin de hemen yalnızca insanlara özgü bir yeti olduğudur. Ne var ki, mantıksal olarak bundan insanların kendi dillerini yaratmış olamayacakları, dilin onlara *verilmiş* bir şey olması gerektiği de çıkıyor. Eğer düşünmek ancak bir dile sahip olarak düşünmekse,[146] ve de bu koşul belli bir canlı türünün üyesi olan bireyler için geçerliyse, bu türün üyesi, yaşayan ya da tarihsel, hiçbir birey (ya da bireyler grubu) kendi kullandıkları bu doğal dilin[147] yaratıcısı ya da bu-

145 Bu varsayılan, düşünmenin dili zorunlu kıldığı ididasının en yumuşak yorumlarından biri; çünkü dilin düşünmek için zorunlu bir *araç* olmasını gerektirmiyor. Bkz. McGinn (1982), bölüm 4.

146 Yinelemekte yarar var, "bir dile sahip olarak" düşünmek o dil *ile* düşünmeyi yada bir *düşünce dilinin* zorunlu olması savlarını gerektirmiyor. Böyle bir şey, dilin sağladığı mantıksal ve kavramsal yapı çerçevesinde düşünmek biçiminde anlaşılabilir.

147 "Doğal dil" derken kastedilen şey, toplumların ana dilleri olarak konuştukları, yani matematik ya da mantık gibi bir buluş, bir icat biçiminde ortaya çıkmış olmayan diller. Anlaşılacağı gibi, burada "doğal" terimi Locke ve Grice anlamında, yani uzlaşım-dışı ve hayvansal yönü vurgulayan bir anlam taşımıyor. Ayrıca, burada "doğal dil" derken, örneğin Türkçe, İngilizce gibi belli dilleri değil, daha genel bir anlamda *insan dillerini* kastediyoruz. Tüm uslamlama içinde "dil" derken, bu anlamda türe özgü olarak görülebilecek bir şeyi düşüneceğiz.

lucusu olamaz(lar). Bu türün üyesi bireyler, kendi doğal dilleri dışında, başka yapay diller geliştirip bunlan kullanabilirler. Ancak eldeki bu öncüllere göre, hiçbir doğal dil onu kullananların yapımı olamaz. Çünkü bir dil *kendi içinden* kurulamaz. Eğer bir dil için *kurulmak* diye bir şey söz konusuysa, bunun bir başlangıç noktası da olacaktır. Bu noktada henüz bir dil olmayacağı ve öncüle göre de dili kurmayı başaracak hiçbir *düşünen* birey bulunmayacağından, dili onu *doğal* olarak konuşanlar kurmuş olamayacaklar. İster yapay bir dil olsun, isterse de doğal bir süreç içinde adım adım kurulan bir dil olsun, o dili kuracak kimselerin bu iş için o dilin dışında, ondan bağımsız bir tasarımsal ve iletişimsel dizgeye gereksinimleri var. Eğer elde ilkel düşünce biçimlerini aktarmayı sağlayacak, yapay ve niyetli olarak kullanılan bir iletişim aracı yoksa, karmaşık davranış biçimlerinin örgütlenip, dizgeleştirilip, birer ifade aracı olarak dönüştürülmeleri de olanaksız kalır. Bireyler dil olmadan düşünemiyorlarsa, ve dolayısıyla bu koşullarda başkalarına niyetli ve bilinçli olarak mesaj aktarabilme yetisine sahip değillerse, sonuç olarak onlar böylesi mesajları iletmeyi başaracak kural-sürücü[148] söylenimler geliştirmeyi de hiçbir zaman başaramayacaklardır. Eğer daha önceden bir dilleri yoksa, hiçbir zaman bir dil kuramayacaklardır. Böylece, eleştirmekte olduğumuz varsayımdan yola çıkmanın, konuştuğumuz dillerin bizim *yaptığımız* şeyler değil, bize *verilen* şeyler olduklarının onaylanmasını gerektirdiğini saptamış olduk. Bir canlı türü olarak insanlara doğal dillerini başka bir türden yaratıklar öğretmedilerse, ya da bu onların anlığına kendilerinden çok daha üstün ve yetkin bir varlıkça yerleştirilmediyse, dil denilen olgu büyük bir mütasyon atlamasına dayanan, bir tür doğuştan yetenek biçiminde görülmek zorun-

148 "Rule-governed" anlamında.

da.[149]

"Bir başkasının konuşmasını yorumlayamayan bir yaratığın düşüncesi olamaz"[150] diyen Davidson'un yukarıki uslamlamanın etki alanı içinde kaldığı belli olmalı. Davidson bir kez böyle bir şey söyledikten sonra, dilin insanların uzak geçmişteki atalarınca ortak bir etkinlik içinde ve adım adım geliştirilen bir dizge olduğunu tutarlı olarak öne süremez. Onun bu görüşleri, dilin bu dili konuşan topluluğun, ya da daha genel olarak türün, yapıtı olduğunu *a priori* olarak dışlıyor. Dilin onu konuşan yaratık türünün yapıtı olduğunu kanıtlayan deneysel bulgular ortaya konsa bile, Davidson'un bu kanıtları kendi görüşlerini değiştirmeden onaylaması olanaksızmış gibi duruyor. Oysa deneysel bulgular bütünüyle bir yana, dilin onu konuşan türe "verilmiş" bir şey olduğu savı, benimsenmesi oldukça sakıncalı bir görüştür. Çünkü bu görüş, doğal dilleri Grice'ın yaptığı ayrım anlamında "doğal" kılacağı için, bir yandan onların kural ve uzlaşımlarının keyfi oluşuyla, öbür yandan da dilsel anlamın oluşturuculuğu dışlayışıyla doğrudan bir çelişki yaratacak. Hepsinin ötesinde, birçok kez yinelediğim gibi, dilin oluşumuna bir gizem, bir anlaşılmazlık perdesi çekmiş olacak. Davidson, görüşünü daha önce belirttiğim bir doğrultuda değiştirerek, kendini bu pek de hoş olmayan sonuçlardan koruyabilir. Yapması gereken, dilsel davranışı tüm düşünce yerine, yalnızca *karmaşık* düşünceye koşul saymak. Böyle bir şey, anlam kuramındaki bütünselciliği kısıtlayacağı gibi, yalın düşüncelerin dilsellik dışında yapay biçimde iletilebilmelerini de olanaklı kılacak; ayrıca David-

149 İlginçtir, Chomsky türü bir doğuştancılıkla burada ortaya konan güçlüğü gidermek pek mümkün değil. Doğuştan sahip olunan bir temel gramer yapısının, ne sözcükleri ne de belirgin ve özel bir grameri olacaktır. Böylece de kendi halinde, bu yapı düşünmeye temel oluşturacak bir dil görevini üstlenemeyecektir. Öyleyse, böylesi bir yapı, içinde doğal dilin kurulabileceği bir dizge işlevi de göremez. Demek ki, Chomsky'nin bile, kendi öngördüğünden çok daha kuvvetli bir doğuştancılığa kayması gerekiyor.

150 Davidson (1984), s. 157.

son'un yaklaşımını evrimsel bir kurama eklemlemeye olanak verecek. Evet, Davidson'un öne sürdüğü gibi, karmaşık ve gelişkin olan tüm düşüncemizi, dilin arka planda sağladığı kavramsal yapı sayesinde düşünebildiğimiz doğrudur. Bunun sonucu olarak karmaşık yapıdaki düşüncelerimizin başka karmaşık düşüncelerimize bütünselci anlamda bağımlı oldukları da onaylanmalıdır. Ancak bunları öne sürmek ne uzlaşım-dışı iletişim ve anlam olanağını dışlar, ne de dilin iletişim biçimlerinin evrimi sonucunda ortaya çıkan ve iletişim yanısıra başka işlevler de yüklenmiş olan bir dizge oluşuyla çelişir.

8

Doğal Bağlantılar ve Özellik

8.1. Anlamlılık için zorunlu bir koşul olarak, r anlamını taşıdığı öne sürülebilecek X gibi bir şeyin, r olgu (ya da durum) *tipiyle*, M bağlantısı içinde bulunmasını saptadık. M bağlantısı, anlamlılık durumlarının ortaya koyduğu farklı evrimsel aşamalarda, geçerli olan iletişim biçimlerine bağlı olarak, doğaca farklılık gösteren bir ilişki. Örneğin tartışmamıza konu ettiğimiz son iki aşamada, M, dil-dışı uzlaşımsal ve dilsel (ve uzlaşımsal) bağlantılardan oluşuyordu. Bu son türden bağlantıları uzlaşım ve dil olgularını betimleyerek kavrayabileceğimizi, ancak böyle bir amaca yönelen çalışmaların daha çok bilimin uğraş alanı içine girdiklerini öne sürdüm. Bu konuyla ilgili olarak belirtilmesi gereken bir nokta daha var. Uzlaşımsal bağlantı tiplerinin, tümüyle yapay, özelleşmiş, dolayısıyla da çok daha zengin ve seçik içerikler iletmeye olanak veren ilişkiler olduklarını vurgulamıştık. Oysa bir anlamda bunlar da yine doğada varolan nesnel bağlantı örneklerine dayanıyorlar; çünkü nesnel bağlantıların *yapılarına* öykünülerek varediliyorlar. Yapaylıkları sayesinde de doğal olanlardan çok daha güçlü iletişim araçları oluşturuyorlar. Aristoteles'in dediği gibi, her türlü yapay üretim, doğanın taklidine dayanan temellerden türüyor. Sonuçta ortaya çıkan ürün, etkinlikçe doğal verileri aşan ve onlardan çok daha özelleşmiş bir araç olsa bile, temelinde bir doğallık öğesi korumayı sürdürüyor. Bundan

kastettiğim şey şu: Ne denli gelişkin araçlar olurlarsa olsunlar, günümüzün motorlu taşıtlarının yapısal evrimlerinin temelinde, örneğin yuvarlanan ağaç kütüklerinden kaynaklanan bir esin ve işleyiş ortaklığı, bir ilke birliği var: Kara taşıma araçlarımızın temel işleyiş ilkesi silindir biçimindeki bir nesnenin, yer çekimi koşullarında düz zemin üzerinde sürtünmeyi azaltarak devinebilmesine dayanıyor. Buna benzer olarak, dilsel anlamlılığın temel düzeneğinde de kimi doğal veriler var. Ağır yükleri yuvarlanan ağaç kütükleri üzerinde iterek taşımak, onları düz zeminde itmekten nasıl daha kolay bir şeyse, varolan kimi doğal bağlantıları kullanmak da, iletişim amacımızı gerçekleştirme çabamız içinde, bize kolaylık sağlayan bir şey. Böyle bir bağlantının öğelerinden birini yapay olarak üretiyor, ya da ona öykünüyoruz; karşımızdakinin bu ortaya koyduğumuz şeyden öbür öğeyi çıkarsamasını sağlıyoruz. Anlamlılığın varlıksal temelini kavrayabilmek için, özsel ve nedensel ilişkilerden oluştuklarını saptadığımız bu nesnel bağlantıların ontolojisini ele almak gereğindeyiz.

Bir bağlantının doğasını kavramak için, öncelikle onu oluşturan öğelerin doğasını bilmek gerekir. Nesnel bağlantıların olgular, durumlar, nesneler ya da olaylar arasında yer aldığını öne sürerken varlık açısından büyük bir çeşitlilikten söz etmekteyiz. Bu çeşitliliği bir tek temel ilke içinde kapsayıp birleştirecek bir varlıksal kategori saptamak gerekiyor. *Özellik*, işte bu anlamda temel bir kategori; nesnelerdeki nitelik ve ilişkilerden oluşan özellikleri fiziksel varlığın en temel *çözümsel* kategorisi olarak düşünebiliriz. Kuşkusuz, fiziksel dünyada varolmaları özelliklerin nesnelerde bulunmalarını zorunlu kılıyor. Onları "taşıyan" nesneler olmasaydı, özellikler

151 Bunu bir mantıksal olanaksızlık olarak öne sürmüyorum. Nesnelerden bağımsız olarak kendi başına duran nitelikleri bir çelişkiye düşmeden kavrayabiliriz. Burada sözünü ettiğim *zorunluluk* (ya da olumsuz olarak ifade edildiğindeki *olanaksızlık*) fiziksel anlamda düşünülmeli.

varolamazdı.[151] Nesneler, ya da özdek parçaları, fiziksel varlığın en temel birimleridir. Ancak, bununla tutarlı olarak, nesnelerin uzay ve zamanda belli yerlerdeki belli düzen ilişkileri içinde bulunan karmaşık nitelik toplamları (ya da bileşimleri) olduklarını öne sürmek için güçlü felsefi gerekçeler var. Bu noktayı şöyle de dile getirebiliriz: Özellikler, uzay ve zaman içinde ancak (belli ontik kurallar içinde oluşturdukları) öbekleşimler[152] halinde varolan, ve bu anlamda tüm fiziksel varlığı temellendiren şeyler. Tek başlarına fiziksel varlığın çözümsel öğeleri olan özellikler, öbekleşimler halinde nesneleri, yani fiziksel öğeleri, fiziksel birimleri oluşturuyorlar.[153] Bu savları burada uslamlamalarla güçlendirmeye yetecek yerim yok ve bu amaçla başka çalışmalara gönderme yapmak zorundayım. Bu savların bizi burada ilgilendiren önemli yönleri şu: Bir kez onayladıktan sonra, artık olgu, durum, olay gibi temel kategorileri, özelliklerin kimi karmaşık bileşimleri ya da bu özelliklerdeki değişimler biçiminde kavrayabilmek mümkün oluyor. Aynı açıdan değerlendirildiğinde, nesnel bağlantılar hakkında konuşurken de, aslında uzay ve zaman içine yayılmış olan kimi *nitelik bileşimleri* arasındaki belli *ilişkilerden* söz etmekteyiz. Bu tür ilişkilerin doğasını tartışmaya başlamadan önce, niteliklerin yalnızca tikel olarak varolduklarını, dolayısıyla fiziksel evrende genel varlık diye adlandırılabilecek bir şeyin söz konusu olmadığını savunmak istiyorum.

8.2. Fiziksel evrenin çok belirgin olan bir yönü, varlığın (çözümsel) malzemesini oluşturan özelliklerin uzay ve zaman içinde kendi kendilerini yineleyen bir dağılım içinde olmalarıdır. Hangi niteliğe, hangi ilişkiye bakacak olsak, bu özelliğin bulunduğu yerin yanı başında, ya da ötelerinde, ona eş düşen

152 "Compresence" anlamında.

153 Bkz. Denkel (1986), s. 11-44; (1989b); (1991); (1992b); (1995), 2. bölüm; (1996), 6. bölüm.

özelliklerle karşılaşıyoruz. Örneğin önümdeki bu kağıt beyaz.[154] Ancak görünüşte aynı olan özellikten onun arkasındaki öbür kağıtlarda, başka kitaplardaki kağıtlarda, yüksek tepeleri örten karda, şişe ve kağıt kutular içinde saklanılan süt niceliklerinde, odaların tavanlarında, kimi gömleklerimiz ve çamaşırlarımızın yüzeylerinde de buluyoruz. Bir rengin uzay ve zaman içinde kendi kendini yineliyormuş gibi görünen örneklerinin dağılımı, saymakla tüketebileceğimiz bir şey değildir. Ayrıca bu gözlem başka her türlü nitelik ve ilişki için de geçerlidir. Örneğin, "daha büyük olmak" özelliğini (ilişkisini) düşünelim. Hangi nesneyi ele alırsak alalım, onun bu özellikle bağlandığı, çok büyük sayılara varan başka nesneler bulabilecek, ayrıca uzay içinde sonsuz sayılardaki nesnelerin aynı ilişkiyi kendi aralarında da yinelediklerini farkedeceğiz. Bu sözünü ettiğimiz şey, evren için geçerli olan en temel yasalardan biriymiş gibi duruyor; bu ilke hangi özelliğe ilişkin olursa olsun bozulmuyor. Oysa böylesi bir genelliğin bir *mantıksal* zorunluluk olmadığı da apaçık: Evrendeki kimi niteliklerin –ve hatta niteliklerin hepsinin– kendilerini uzay ve zaman içinde yinelemedikleri bir ortamı, bir çelişki doğmadan düşünebiliyoruz.[155] Dolayısıyla evrenin bu çok belirgin genelliğini

154 Özellikleri örneklendirirken *renkleri* kullanacağım. Bunu, onları örnek olarak düşünmenin kolaylığı dolayısıyla tercih ediyorum. İkincil nitelikler olarak renklerin *gerçekliği* konusunun tartışmalı oluşu düşünülürse, akla böyle bir örneklendirme ile renklerin nesnel olduklarını varsayıp varsaymadığım gibi bir soru gelebilir. Ben böyle bir ontik varsayım yapmıyorum. Renklerin nesnelliği konusunda bir sav ileri sürmeden, onlardan *yalnızca* örneklendirme amacıyla yararlanıyorum.

155 Şöyle bir karşı çıkışı değerlendirmek gereğindeyiz: Eğer bir niteliğin uzayda varolduğu söylenebiliyorsa, bunun belli bir yayılımı olması gerekir. Yayılımsız bir nitelik fiziksel uzayda da yayılımı olmayan, yani orada yer almayan bir şeydir. Öte yandan her yayılım sonsuza değin bölünebilir. Dolayısıyla, bu anlamda, varolan hiçbir nitelik tek olamaz. Bir tek yayılımı olsa bile, bu yayılımın nicelikçe sonsuz olan parçaları olacaktır. Demek ki, mantıksal olarak her niteliğin sonsuz bir çokluğa sahip olması zorunlu bir şey.. Yanıt: Ben bu itirazda ileri sürülen hemen her şeye katılıyorum, ancak buna karşılık, *potansiyel* olarak bölünebilir bir şey olmasına karşın, uzayda sürekli kalan bir yayılımı *tek* bir tikel olarak kavramak gerektiğini vurguluyorum. Dolayısıyla, *bu son açıklanan anlamda*, belli bir niteliğin tek bir örneği olması gayet olanaklı ve anlaşılabilir bir şey.

yadsımayı mantık açısından engelleyen bir şey yok. Demek ki özelliklerin kendilerini evrenin her yerinde tekrar edermiş gibi bir görünüm vermeleri, eksiksiz bir genelliğe sahip olmasına karşın fiziksel varlığın *yalnızca* olgusal, yani olumsal[156] olan bir yönü. Üstelik bu yineleniş durumu, yalnızca *yalın* olan özelliklerin orada burada yeniden ortaya çıkmaları gibi bir şeyi de oldukça aşıyor; evrende nitelikler kendilerini tutarlı birliktelikler olarak da yineliyorlar. Bu, birkaç özellikten oluşan bir birlikteliğin yinelenmesi biçimini aldığı gibi, büyük sayıdaki niteliklerden oluşan son derece bileşik yapıların yinelenmesi şeklinde de görülebiliyor. Örneğin canlı türlerini düşünelim. Böyle bir türe bağlı olan tek tek canlılar söz konusu olduğunda, aynı gövde, yüz, burun, iç organ yapısını taşıyan bu cisimlerin, uzay ve zamana dağılmış durumda olduklarını görüyoruz. Gözlemde aynı özellik *bileşimleri* kendilerini bu cisimlerde yineliyormuş gibi duruyorlar. Niteliklerin kendilerini bileşik yapılar olarak yinelemeleri, doğa yasaları olarak kavradığımız düzenliliklerde de izlenebiliyor. Olaylar zaman içine öylesine belirgin bir düzenlilikle dağılıyorlar ki, kimi felsefeciler buna dayanarak evrenin bugünkü durumunun geleceği belirlediğini öne sürüyorlar. Öte yandan bilim de, genellemeyle elde ettiği yasaları öndeyiler yapmakta başarıyla kullanıyor.

Özelliklerin uzay ve zamandaki dağılımının, aynı şeylerin kendilerini yinelermiş gibi gözlemlenmeleri biçiminde olduğunu, umarım yeterince kuvvetle vurgulayabildik. *Görünümün* böyle olduğu, zaten kuşku götüren bir şey değil; bunu hemen herkes onaylıyor. Oysa bu görünümü *veren şeyin ne olduğu* konusunda önemli bir felsefi tartışma ve görüş ayrılığı var. Platon ve Aristoteles başta olmak üzere, tarih boyunca birçok büyük düşünür, söze konu ettiğimiz görünüşün, özel-

156 "Contingent" anlamında.

liklerin kendilerini *gerçekten* de yineliyor olmalarından ileri geldiğine inanmışlardır. Bu filozoflar, özelliklere ilişkin olarak yinelenme gibi görünen şeyin, gerçeğin kendisindeki bir yinelenme olduğu, yani gördüğümüzün nesnel durumu yansıttığı kanısındalar. Bu inanca göre, *aynı* özelliğin aynı zamanda *birçok* nesne içinde yer aldığını öne sürmek gerekiyor. Önüme yaydığım beş dosya kağıdının her birinde *ayrı* bir beyaz bulunduğu öne sürülecek olsa bile, sözünü ettiğimiz bu inanca göre, ayrı ayrı yerlerde bulunmaktan dolayı farklı *örnekler* oluşturan bu beş adet beyazın hepsi de *aynı* niteliği, yani *beyazı* örneklendiriyor. Burada tek tek örnekler beyazı örneklendiriyor; bir başka deyişle *aynı* nitelik kendini eşzamanlı olarak birçok nesnede varediyor, *yineliyor*. Peki, örnekler bir yana, *çokluk* içinde var olan, ve kendini uzayın her yanına dağılmış örneklerde aynı anda yineleyen, bu kendisiyle tek olarak özdeş olan varlık, yani örneklendirilen beyazlık, nasıl bir şeydir? Tikel anlamda var olmak, aynı şeyin yalnızca birtek yerde varolması demektir. Nesneler ve nitelik örnekleri böyledir. Oysa nitelik *tipleri*, aynı şey olarak pek çok farklı yerde birden varoluyorlar. Bu, tikel bir varlık değil, *genel* ya da *"tümel"* dediğimiz türden bir varoluş biçimi. Dolayısıyla, diyor bu sözünü ettiğimiz filozoflar, evrende tikeller yanısıra tümel olan varlıklar da bulunuyor. En az tikeller kadar nesnel oluşları dolayısıyla, tümel varlıklar da, dünyanın zihnimizce kavranışından bağımsız olan şeyler. Bu betimlediğimiz felsefi tutumu, tümellere ilişkin olarak *gerçekçilik* adıyla anıyoruz.

Tümellere ilişkin gerçekçiliği başka gerçekçilik türleriyle karıştırmamalıyız. Tümellerin nesnel olduğunu öne sürmek, ne başka alanlara ilişkin gerçekçi görüşlerin bir sonucudur, ne de böyle görüşleri içerilen bir şeydir. Bir örnek verecek olursak, algıladığımız nesnelere ilişkin gerçekçilik ile tümellere ilişkin gerçekçilik, bırakınız birbirlerini içermeyi, birbirleriyle açık ve seçik bir biçimde uyumsuz olan görüşlerdir: Algıda

görebildiğimiz şeyler arasında tümel varlıkları sayamıyoruz. Demin de belirttiğim gibi, tümellere ilişkin gerçekçiliğe gönül veren düşünürler oldukça büyük bir kitleyi ve uzun tarihçesi olan bir geleneği oluşturuyorlar. Çağımızın tanınmış gerçekçileri arasında, Bertrand Russell'ı ve son onbeş yıldır bu görüş uğruna büyük bir felsefi çaba harcamış olan David Armstrong'u sayabiliriz.[157]

Gerçekçiliği, özelliklerin uzay ve zamanda kendilerini tekrar edermiş gibi bir görünüm verişlerini açıklayan bir yorum, bir kuram olarak tanıdık. Tabii bu, çeşitli ayrıntı konularında birbirlerine karşıt düşen bir yaklaşımlar yelpazesini kapsıyor. Bir başka deyişle, "gerçekçilik" adı ancak genel ve kaypak bir belirleme verebiliyor; onun netleştirilmesi için, daha ayrıntılı bir düzeydeki kimi başka sorunlara ilişkin olarak belli görüşler oluşturmak, belli tutumları saptamak gerek. Bu görüşleri burada ele almıyorum.[158] Ben gerçekçiliğin kendi içindeki ayrışımlarını incelemek yerine, onun başlıca rakibi olan bir görüşe eğileceğim. Gerçekçiliğin en önemli ve etkili felsefi rakibi, *"kavramcılık"* diye anılan görüştür. Kavramcılık, tümellerin nesnel varlıklar değil, zihnimizde oluşturduğumuz kimi kavramlar olduklarını öne sürer. Tümellere ilişkin kavramcılığı, gerçekçiliğe ilişkin olarak yaptığımız ayrıma koşut bir anlamda, başka kavramcılık türlerinden ayırt etmek gerek. Örneğin Berkeley'in felsefesinde rastladığımız tipteki bir kavramcılık, nesnelerdeki tikel nitelikleri de öznel sayıyor. Benim sözünü ettiğim böyle bir görüş değil: Gerçekçiliğe rakip olan bu düşünce açısından, özellikler ancak nesnelerde bulunan örnekleri ölçüsünde gerçektirler. Nesnel olduğu söylenebilecek özellikler, şu her bir kağıt yaprağı üzerinde tek tek bulunan beyazlar gibi varolanlardır. Onların hepsini bir arada kapsayan ve her birinde örneklendiği halde kendiliğinde aynı ol-

157 Bkz. Russell (1980), Armstrong (1978), (1989).

158 Bkz. Denkel (1986), s. 126 ve sonrası; (1995), s. 84-92.

duğu söylenen beyazlık niteliğiyse, anlığımızda oluşturduğumuz bir kavramdır.

İyi ama, diye düşünebiliriz, bu kağıtların üzerindeki tikel renklerin birbirleriyle eş olmaları, ya da aynı rengin örneklerini oluşturmaları bizim kavramlarımızdan kaynaklanabilecek bir şey değil.. Dünyada renkleri kavramlaştıracak insan gibi yaratıklar bulunmasaydı bile, bu kağıtların, sütün ve saf kirecin renkleri yine de birbiriyle özdeş olmaz mıydı? Öyle olacağına göre, bu özdeşlik bizi yeniden gerçekçiliğin savunduğu şeye götürmüyor mu? Hayır, diyor kavramcı. Tümel varlıkların birer kavramdan başka bir şey olmadığını öne sürerken, tikel renkler arasındaki eşleşme ve *benzerliklerin* de kavramlara dayanan öznel durumlar olduğunu öne sürmüş değiliz. Tikel nitelikler arasındaki benzerliklerin kavramlar dolayısıyla oluştuğunu değil, bunun tam tersini, yani tümel olan kavramların bu benzerliklerden kaynaklanıp, onlarla temellendiğini öne sürüyoruz.

Kavramcıya göre, gerçekçi, özelliklerin kendilerini uzay ve zamanda yinelermiş gibi görünmelerini yorumlayıp açıklamaya çalışırken yanılıyor; o, kendi oluşturduğu kavramları gerçekliğe yansıtıyor. *Görünüş* olarak yinelenme gibi bir izlenim bırakan nesnel bir olgu bulunduğu doğru; ancak gerçekte bu durum aynı şeyin kendini yineleyip durması değil. Bu durum tikel niteliklerin gerçeklikte (yine tikel olan) karşılıklı *benzerlik* ilişkileri içinde bulunmalarından ileri geliyor. Evren, yalnızca tikel olan varlıkların çoğulluğundan ve bu çoğulluk içinde yer alan tikel benzerlik çeşitliliklerinden oluşur. Örneğin önümdeki beş kağıdın her birinin rengi bir diğerininkine benziyor. Karşımda kendini yineleyen bir şey yok; yalnızca nesnel dünyada varolan benzerlikler dolayısıyla zihnimde oluşan böyle bir görünüm var. Varolan her niteliğin büyük sayılardaki benzerleri, uzay ve zaman içine uçsuz bucaksız bir derinlikle yayılmışlar.

Nitelik ve ilişkilerin benzerlikleri farklı yakınlık düzeylerinde olabiliyor. Beyazın çeşitli tonları arasındaki çok yakın benzerliklerden söz edebildiğimiz gibi, örneğin mavi ile yeşil arasındaki gibi (daha) uzak benzerliklerle de karşılaşabiliyoruz. Benzerlik, aynı beyaz kağıdı ikiye bölerek elde ettiğimiz iki beyaz örneğindeki gibi *tam* bir benzerlik düzeyine erişebilir. Bu tür örneklerde, diyor kavramcılık, yanılmamaya dikkat etmeli, ve *tam benzerliği, özdeşlikle* karıştırmamaya özen göstermeliyiz. Tam olarak benzer olsalar bile, *ayrı* yerlerde bulunan beyaz renk yayılımları birbirleriyle özdeş olmayacaklardır. Bunlar ayrı şeylerse, zaten nasıl özdeş olabilsinler ki? Kaldı ki, yapay olarak boyanmış yüzeyler bir yana bırakılırsa, algıladığımız doğada hemen hiçbir zaman tam olan benzerliklere rastlamıyoruz. Nesneleri ayrıntıyla incelediğimizde, örneğin iki damla sütün bile, birbirlerinden birçok noktada ayrıldığını görebiliyoruz. Algıladığı doğadaki benzerlikleri sınıflandıran anlığımız, anlayışını düzene sokmak için bu benzerlikleri kavramlaştırmaktadır. Böylesi kavramların tümel oldukları doğrudur, ne var ki, birer kavram olarak onların varlıksal doğası öznel ve zihinseldir. John Locke nesnel benzerliklerle temellendirilen bu kavramcılığı ilk olarak ortaya atan kişi değilse de, onu modern felsefede etkili bir biçimde savunan başlıca filozoftur. [159] Modern düşüncede kavramcılığın bir birinden belli ölçülerde ayrılan biçimlerini, özellikle deneyci filozofların yaklaşımları içinde buluyoruz. Locke'unkinin, bu bağlamdaki görüşler arasında doğruluğa en çok yaklaşan kuram olduğu inancındayım. Benzerliklere dayandırılmış bir kavramcılığı ben de savunacak ve bununla varlığın tümüyle tikel olduğu inancımı temellendirmeye çalışacağım.[160]

159 Bkz. Locke (1992),s. 262-271.

160 Bu düşüncelerimi daha ayrıntıyla savunduğum yazılar için bkz. Denkel (1986), s. 127-168; (1989a); (1995), s. 96-104, ve (1996), bölüm 6.

8.3. Locke'un savunduğu kavramcılığın, çözümsel anlamda dünyayı oluşturan özelliklerin birbirlerine özdeşlik ile değil, benzerlik ilişkileriyle bağlandıkları savına dayandığını açıkladım. Bu kurama değinirken "benzerlik savı" terimini kullanacağım. Birbirlerine karşıt kuramlar olarak, gerçekçilik ile benzerlik savı arasındaki tartışmanın çağımızda yeniden canlanan kimi yönlerine kısaca göz atmak istiyorum. Russell'ın 1912'lerde yaptığı bir eleştiri, özellikle Armstrong'un çabaları sayesinde, yakın zamanlarda yine ön plana çıktı. Russell, benzerlik savına yönelttiği eleştirisini oldukça kısa bir biçimde dile getiriyor.[161] Benzerliğin kendisi de bir ilişki olduğuna, ve ilişkiler de tümel olduklarına göre, benzerlik savı, özellikleri tümellere başvurmadan açıklayayım derken, tam tersine tümel varlıkları varsaymış, yani bir döngüye düşmüş oluyor, diyor Russell. Benzerlik savı bu itharnı nasıl karşılayabilir? İlk bakışta, bu uslamlamayı çürütmek pek de güç bir iş değilmiş gibi duruyor. İlişkileri tipler olarak yorumlamak gibi bir zorunluluk yok; herhangi bir ilişkiyi tikel bir ilişki örneği olarak da düşünebiliriz. Bu nokta bir kez saptanınca, Russell'ın benzerliği bir tip ya da tümel olarak varsaymasının, bunu kendi yaklaşımı içinde onaylamak gereğinde olmayan rakibine, yani kavramcıya karşı döngüsel bir eleştiri yaptığı ortaya çıkıyor. Karşınızdakini döngüsellikle eleştirirken kendiniz de bir döngüselliğe düşüyorsanız, ciddiye alınabilecek bir eleştiri yapmış sayılamazsınız: Russell, uslamlamasında saptamayı amaçladığı şeyi varsaydığı için, kanıtlayacağı şeyi önden onaylamış oluyor... Tüm bunlar doğru. Ancak, bu döngüselliğe karşın Russell'ın eleştirisine verilmesi gereken yanıt, bu ilk akla gelen kadar kolay ve basit değil. Armstrong'un açıklıkla saptamış olduğu gibi, tartışmanın bağlamında benzerlik ilişkisini bir *tip* olarak düşünmemizi gerektirirmiş gibi duran daha köklü nedenler de

161 Bkz. Russell (1980), bölüm 9.

var.[162] Her ne kadar Russell'ın kendisi bunu göstermiyorsa da, yaptığı varsayım, kavramcı dahil herkesin onaylamak zorunda kalacağı bir şey olabilir. Eğer durum böyleyse, kendisine karşı yapılan döngüsellik itirazı da geçerliliğini yitirmiş olacaktır.

Armstrong konuya şöyle yaklaşıyor: Herkesin onaylayacağı gibi, diyor, rengi beyaz olan nesnelerin oluşturduğu öbek, kırmızı nesnelerin öbeğinden farklıdır. Peki kırmızıların öbeğinden farklı ve bağımsız olarak, beyaz renkli nesneler öbeğinin birliğini, bütünlüğünü sağlayan ilke nedir? Benzerlik savının bu soruyu beyazlar öbeğindeki her bir nesnenin bir öbürüne *aynı* benzerlik ilişkisiyle bağlı olduğu öne sürerek yanıtlandığını düşünelim. Şimdi, birliği sağlayan ilke buysa, "aynı benzerlik ilişkisi" denilen şeyden ne kastedildiğini daha belirgin bir hale getirmek gerekecek. Bu benzerlik özdeşliği bir tip mi, yoksa tikel bir benzerlik mi? Buradaki tikel bir benzerlik olamaz, çünkü tikel bir benzerlik ilişkisi ancak iki beyaz nesneyi bağlayabilir. Benzerlik savının Armstrong'un sorduğu soruya verdiği yanıtsa, tüm beyaz nesnelerden oluşan çok büyük bir öbeğin bütün üyelerini tek bir ilkeyle birleştirmeyi amaçlıyor. Söz konusu öbekteki nesneler arasından seçilecek her çift, birbirlerine *aynı* bir tikel benzerlik ilişkisiyle bağlanacağına göre, bütün bu benzerlikleri *özdeş* olarak düşünürken, yani "aynı benzerlikten" söz ederken, bir benzerlik *tipinden* söz ediyor olmak gerek. Buysa, özelliklerin genelliğini tikellere dayanarak açıklamak için benzerlikler savına başvururken, daha işin başında, farkında olunmadan tümellerin varsayılmış olduğunu ortaya koyuyor. Eldeki öbekteki nesneler ve onların taşıdıkları özellikler tikel varlıklar olsalar bile, benzerlik savının odağını oluşturan ilişki, Russell'ın da vurgulamış olduğu gibi, bir tümel olarak düşünülmek zorunda. Dolayı-

162 Armstrong (1979), Cilt 1, s. 55; (1989), s. 53 ve sonrası.

sıyla da benzerlik savı tümelleri tikellerle açıklamayı başaramıyor.

Armstrong'un desteğine karşın Russell eleştirisinin fazla bir ağırlık kazanamadığı kanısındayım.[163] Anımsanacağı gibi, bu eleştirinin amaçladığı sonuca ulaşabilmesi, benzerlik savının beyaz (ya da herhangi başka bir niteliğe sahip) nesnelerin öbeğinin birliğini açıklarken tümel benzerliklere başvurmaktan başka bir çare bulamamasına dayanıyor. Oysa öbeğin birliğini tümel benzerliği gündeme getirmeden açıklamaya olanak veren almaşık bir yöntem var. Eğer benzerlik savının elinde buradaki birliği salt tikellerle açıklayabildiği bir yöntem varsa, Russell'ın varsayımı onaylanmak zorunda değil demektir. Şimdi bu yöntemi anlayabilmek için, öbeğin içinden herhangi bir beyaz nesne seçelim. Bu nesnenin başka bütün beyaz nesnelerle benzerlik içinde olan bir yönü, bir özelliği var: bir başka deyişle, onda tikel bir beyazlık bulunuyor. İşte bu tikel beyazlığın diğer bütün beyaz nesnelerdeki tikel beyazlara benzediğini söylemek, bize beyaz nesneler öbeğinin birliğini saptamak için gereken malzemeyi sağlıyor. Bu, öbeğe bütünlük veren, ve örneğin onu kırmızı nesnelerin öbeğinden ayıran şey, öbekten seçilecek her bir nesnede bulunan ve o nesneyi öbekteki tüm öbür nesnelere (farklı ve tikel bir biçimde) benzer kılan tikel bir özellik. Öbekteki nesnelerin her birisinde öyle bir tikel özellik bulunuyor ki, bu özellik öbekteki tüm öbür nesnelerde bulunan tikel özelliklere tikel benzerlik ilişkileriyle bağlanıyor. İşte öbeğin birliğini veren şey de, bu tikel özelliğin tekliği. Bu tikel özellik, yani tikel bir nesnedeki tikel beyaz, örneğin kırmızı nesneler öbeğindeki hiçbir nesnenin hiçbir özelliğine benzemiyor. Az önce yaptığımız belirlemede tümel olan hiçbir şeye başvurmadık. Kullandığımız benzerlik ilişkileri tikel oldukları kadar *çoğul* da

163 Bkz. Denkel (1986), s. 163; (1989a), s. 44; (1995), s. 104; (1996), s. 169-71.

olan ilişkiler. Bunlar bir tikeli başka birçok tikele bağlayan, birbirlerinden *farklı* tikel ilişkiler. Öte yandan burada birliği ve bütünlüğü sağlayan şey, öbek içinden seçilen *herhangi* (yani öbeğin her bir üyesi bu görevi üstlenebilir) bir tikel nesnedeki tikel özelliğin *tekilliği*. Tüm öbür tikeller bu *tekil* olan tikele benziyorlar. Onların bir birlik oluşturması, *aynı şeye* benzemelerinden ileri geliyor. Russell'ınki gibi bir eleştirinin, benzerlik savı karşısında geçersiz kaldığını görmüş bulunuyoruz.

Günümüzde benzerlik savına yöneltilen belli başlı eleştirilerden bir başkası da benzerlik dediğimiz ilişkinin bir *bileşik* olduğunu ve ona temel olan özdeşlik ilişkisinden türediğini saptamayı amaçlıyor. Bu yaklaşıma göre benzerlik diye andığımız, kısmi ya da "sulandırılmış" bir özdeşlikten başka bir şey değil.[164] Bu görüşü örneklendirmek için de, yine renkleri, daha ayrıntılı olarak da boyalan konu edeceğim. Karşısındaki duvarı boyamaya hazırlanan bir işçi düşünelim. Elinde yeni açılmış bir kırmızı boya kutusu olsun. Böyle bir işçinin ustalığının bir belirtisi, doğal olarak, onun duvarı açıklı koyulu dalgalar yapmadan, "düz" bir kırmızı renge boyayabilmesindedir. Şimdi bu işçinin fırçasını kutuda iyice karıştırdıktan sonra duvarın sağında ve solunda iki alanı kırmızıya boyadığını imgeleyelim. Bu boyalı alanların renkçe "özdeş" olduğunu söyleyeceğiz. Şimdiyse, işçinin kırmızı boyanın içine herhangi bir başka boyadan belli bir miktarda karıştırdığını varsayıyoruz. O'nun bu karışımla boyayacağı yüzey yine kırmızı olacak ama, daha önce boyanan lekeler kadar birbirlerine yakın, ya da onlarla tam aynı tonda olmayacak. Onlarla aynı değil fakat benzer olduğu söylenebilecek bir renk olacak. İşçinin boyasına başka renkler katmayı sürdürdüğü ölçüde öncekilere ben-

164 Bu, özgün olarak Francis Bradley'in savı. Bkz. (1983). Günümüzde bu görüşü geliştirip savunan düşünürse, yine David Armstrong. Bkz. (1978) Cilt 2, s. 38, (1989), s. 105-107.

zerliği giderek azalan renkler elde edeceğini biliyoruz. İşte, diyor sözünü ettiğimiz görüş, burada betimlenen duruma koşut olarak benzerlikler, aslında *özdeş* olan niteliklerin içlerindeki çeşitli katkılar dolayısıyla birbirlerine göre kimi farklılıklar göstermeleridir. Benzerlik, aslında özdeşliğin "kısmileşmiş" bir biçimi. Birbirine benzediği söylenebilecek her şeyin içinde özdeş olan bir temel malzeme (örneğin buradaki kırmızı renk) yanısıra, farklı bir katkı malzemesi de bulunuyor (örneğin başka bir renk).

Kısmi özdeşliği ortaya koyan başka örnekler de düşünebiliriz: Üç eş biçimli bardaktan birini yarıya kadar, bir ikinciyi ağzına kadar, bir üçüncüyü de yandan biraz fazla dolduralım. Nicelik olarak birinci bardaktaki su, ikincidekinden daha çok üçüncüdekine benzeyecek. Birinci bardak ile üçüncü bardaktaki suların bir bölümü (yani birinci bardaktakinin miktarı kadarı) nicelikçe özdeşler. Üçüncü bardaktaki fazla olan su miktarıysa özdeşliği kısmi yapan katkıyı oluşturuyor. Bu katkı niceliği ikinci bardakta daha da fazla olduğu için, ondaki su niceliği ilk ikisindekine daha az benziyor. Armstrong kısmi özdeşlik düşüncesini daha formel bir örnekle açıklıyor: ABCD ile BCDE'nin benzerliği, ABCD ile CDEF arasındakinden daha yakındır. Bu da aralarındaki kısmi özdeşliğin oranca daha büyük olmasındandır, diyor. Bu yaklaşımın içerdiği bir sonuç, kısmi katkı malzemesi ortadan kaldırılabildiği ölçüde, benzerlerin de özdeşliğe dönüşecekleridir.

Amstrong, benzerlikleri kullanarak özellikleri tikel ilkelerle açıklamaya çalışmanın boşuna harcanmış bir gayret olacağını öne sürüyor. Örneğin yukarıdaki gibi, bütün beyazların aynı tikel beyaza benzediğini söyleyerek, beyaz nesnelerin birliğinin tümel bir benzerliğe değil de tikel olan çok sayıdaki benzerlik ilişkisine dayandığını düşünmek, insanın kendi kendisini aldatmasıdır, diyor. Eğer, açıklandığı gibi, benzerlik kısmi olan bir özdeşlikse, aynı tikel niteliği başka tikel niteliklere

bağlayan her bir benzerlik ilişkisinin temelinde bulunduğu böylece saptanan özdeşlik, aynı *tümelin* kendini yinelemesinden başka bir şey olmayacak, benzerlik savına dayanan kavramcılık, bir kez daha, tümellere ilişkin gerçekçiliğe indirgenmiş olacak.

Amstrong'un tüm çabalarına karşın, benzerlik ilişkisinin böyle bir indirgemeye olanak verecek biçimde çözümlenemeyeceğini; benzerliğin bir kısmi özdeşlik olmadığını düşünüyorum.[165] Hume'u izleyerek, tıpkı özdeşlik gibi benzerliğin de çözümlenemeyen ve indirgenemeyen bir temel ilke olduğunu öne sürüyorum. Hume, öğeleri çözümlenemeyen bir bağlantının kendisinin de çözümlenemeyeceğini belirtiyor. Çünkü bir ilişkiyi çözümlemenin tek yolu, onun bağladığı öğeleri daha temel öğelere ayrıştırıp, ilişkiyi bu temeller arasında saptanacak alt-ilişkilere indirgemektir. Şöyle bir örneği düşünelim: AB ve ab bileşiklerinin benzerliği, A'nın a'ya, B'nin de b'ye benzemelerinden ileri gelir. Öte yandan, benzerliğe öğe olan şeyler bileşik değilseler, onları bağlayan ilişki de salt ve yalın olacaktır. Bileşikler arasındaki birçok benzerlik, belki de bu örnekteki gibi, aslında kısmi özdeşliklerden ileri geliyordur. Ne var ki, bu doğru olsa bile, tıpkı renkler arasındaki benzerlikler gibi, kanımca birçok başka benzerlik daha, kısmi özdeşliğe indirgenemeyecektir. Çünkü benzerlikleri söz konusu olabilen renkler, kendileri bileşik olmayan salt ve yalın şeylerdir. Renkleri, onların meydana getirilişinde kullanılan malzemeden ayırt etmek gerek. Belki kimi renkleri boya veya ışık demetlerini karıştırarak da elde edebiliyoruz ama, böylece elde ettiğimiz renkler daha alt öğelerine ayrıştırılabilen şeyler olmuyor. Örneğin mavi ile sarıyı karıştırarak yeşili elde ediyoruz. Ancak elde ettiğimiz renk homojen anlamdaki bir yeşilse ve, örneğin Seurat'nın ya da Signac'ın kimi resimlerindeki gi-

165 Denkel (1986), s. 164-168; (1989a) s. 46-56; (1996), s. 164-69. Ayrıca bkz. Armstrong (1991).

bi, mavi ve sarı (ve başka birçok renkteki) noktacıklardan oluşmuyorsa, bu rengi ne büyüteç altında, ne de daha yakından bakarak, daha alt düzeydeki kimi görsel öğelere ayıramayız. Öte yandan, çözümlenebilir ortak öğeleri olmasa bile, mavi ve yeşilin mavi ile kırmızıdan daha çok benzeştikleri, kimsenin yadsıyamayacağı doğru bir şeydir. Bu doğru önermede dile getirilen benzerliğin indirgenemeyen ve dolayısıyla kısmi özdeşliğe dayanmayan bir ilişki olduğunu anlıyoruz. Benzerliğin bir kısmi özdeşlik olduğu savını çürüten en az bir karşıt örnek bulabilmiş olduğumuza göre, bu görüş yanlış olmalıdır.[166]

Armstrong'un buna verdiği yanıt, bilgisel anlamdaki renkleri varlıksal nedenlerinden ayırt etmek gerektiğidir.[167] Biliniş ya da kavranışları açısından, yani birer tasarım içeriği olarak, renklerin yalın olduklarını ve kısmi özdeşliğin bunlara dayanarak savunulamayacağını o da onaylıyor. Ancak Armstrong'a göre asıl önemli olan şey bu değil. Çünkü, diyor, renklerin bilgisel açıdan yalın olmaları, onların varlıksal açıdan bileşik olmalarıyla tutarsız ya da çelişik bir şey değil. Algıda kavradığımız, tasarımsal anlamdaki renkler, değişik dalga boylarındaki ışık demetlerinin duyu organlarımızla merkezi sinir sistemimiz üzerindeki etkileridir. Işık demetleriyse, farklı dalga boylarındaki bileşik yapılar olarak, içlerinde kimi özdeş öğeler bulunduruyor olabilirler. Buna göre, diye tamamlıyor yanıtını, değişik dalga boylarındaki iki ışık demetinin kısmi olarak özdeş olabileceğini ve onların bizde neden oldukları renk duyumlarındaki benzerliğin de bundan ileri geldiğini öne sürebiliriz.[168]

166 Bkz. Hume (1969), s. 67, dipnot. Burada Hume'un tasarımlara ilişkin olarak söylediklerini böylesi tasarımların fiziksel nedenlerine ilişkin olarak yorumluyorum. Ancak daha önce de belirttiğim gibi, ikincil nitelikler üzerine belli bir kuramı benimsemekten kaçınıyorum.

167 Bkz. (1978), Cilt 2, s. 120 ve sonrası; (1989), s. 99 ve sonrası.

168 Dalga boylarını *uzunluk* olarak kavradığımıza göre, bunların benzerliklerini de eş uzunluktaki bir bölüm yanısıra, ortak olmayan bir bölümden oluşmakla açıklaya

Armstrong'un bu yanıtını, biri deneysel öbürü mantıksal olan iki gerekçe dolayısıyla yadsımak durumundayız. Armstrong yanıtını verirken, renk duyumlarımıza neden olan ışık demetlerini, farklı renklerle tutarlı bağlılaşım durumundaki, dalga boyları salt –yani karışımsız– şeyler olarak varsayıyor. Oysa, bilimsel araştırmalar, bizde renk duyumu oluşturan ışığın genelde sanıldığından çok daha büyük ölçüde, farklı dalga boylarının *karışımından* oluşan bir yapıya sahip olduğunu ve bu karışımın duyumdaki renk dağılımına *uymayan* bir farklılaşım gösterdiğini saptıyor. Bunu ortaya koyan şeylerden biri, "metamer" diye adlandırdığımız renkli yüzeyler. Metamerler bütünüyle eş renkte algılandıkları halde, yansıttıkları ışığın bileşimi ve dolayısıyla dalga boyu yapısı olarak doğaca farklı olan yüzeyler. Bir yandan metamerlerin varlığı, bir yandan da insan yapısı olmayan yüzeylerin hemen her yerde dalga boyu son derece bileşik olan ışıklar yansıtmaları, Armstrong'un ortaya attığı renk kuramı için üstesinden gelinemeyecek güçlükler oluşturuyorlar.[169]

Şimdi aynı yaklaşımın mantıksal açıdan nasıl çürütüldüğünü görebilmek amacıyla, bir an için Armstrong'un betimlediği düzeneğin doğru olduğunu varsayalım. Böyle bir şeyi varsaymak, Armstrong için umulmadık bir şekilde, kısmi özdeşlik savını olanaksız kılıyor. Nedensel bir ilişkide neden ile etki *farklı şeyler* olacaklarına göre, nedenin meydana getirdiği etkiyi, aynı zamanda (etimin ve kemiğimin beni oluşturmaları gibi) *oluşturması* söz konusu olamaz. Bir şey, nedeni olduğu bir başka şeyi oluşturamaz (onu vücuda getiremez). Belli bir rengin nedeni olan ışık, o rengin bir parçası ya da öğesi olamaz; yani o renk o ışıktan oluşuyor olamaz. Dolayısıyla da bileşik bir ışık demetinin öğe ya da parçaları, onun etkisi olan rengin öğe ya da parçaları olamazlar.

.169 Bkz. Westphal (1991), s. 95-96.

Burada belli bir renk kuramını savunmayacağımı daha önce belirtmiştim. Bu beni genel bir kuramsal seçim yapmaktan alıkoymuyor. Renk gibi ikincil nitelikleri, sınırlı bir anlamda *gerçekçi* olarak yorumlayacak, onların nesnelerin yüzeylerindeki yapısal niteliklerle bir *karşılıklılık*[170] içinde bulunduklarını öne süreceğim. Böyle bir görüşü benimsemek, ortaya bir renk kuramı atmak değildir, çünkü rengin yalnızca öznel olan bir duyum mu, yoksa kendisi nesnenin yüzeyinde bulunan bir nitelik mi olduğu sorularına böylece getirilmiş olan bir yanıt yok. Ben yalnızca öznel renk duyu-deneylerinin fiziksel nesnelerdeki belli yüzey nitelikleriyle bir bağlılaşım içinde olduklarını, bu yüzey niteliklerinin renklerin gerçeklikteki karşılıkları olduğunu onaylıyorum. Şimdi soracağım şey şu: Söz konusu karşılıklılığa dayanarak, renklerin benzerliğini duyumların değil de bu yüzey niteliklerinin benzerliği olarak düşünüp, yüzeylerin yapısal niteliklerinin bileşik oluşlarını da vurgulayarak, Armstrong'un kısmi özdeşlik savını bu uygulama içinde doğrulamak mümkün olmaz mı?

Önce şunu kabul edelim: Nesnelerin yüzeylerindeki yapısal nitelikleri *aynı zamanda* hem benzer hem de kısmi özdeşlik içinde görmek bir tutarsızlık içermiyor. Ancak burada bir tutarsızlık olmadığını söylemek, konu edilen şeyin mantıksal açıdan olanaksız olmadığını öne sürmek ötesinde bir içerik de taşımıyor. Dolayısıyla, bir adım daha ileri gidilerek buradaki olanağın gerçek anlamda aktüel olduğunun da öne sürülmesi, renk benzerliklerinin karşılıklarının kısmi özdeşlik içinde bulunduğunu *varsaymayı* içereceğinden, bir döngüsellik yaratacaktır. Döngüsellik bir yana, böyle bir olanağın renk duyumları arasındaki benzerlikleri *çözümlediğini* düşünmek, daha önce de açıkladığımız nedenselilğe ilişkin güçlük dolayısıyla zaten mümkün değildir. Yüzeylerin yapısal nitelikleri

170 "Correspondence" anlamında.

arasında kısmi özdeşlikler bulunsa bile, bu nitelliklerin özdeşliğe temel olan öğeleri, onların *etkileri* olan renk duyumlarının yapısal öğeleri arasında sayılamaz.

Şimdi biraz farklı bir şey düşünelim. Artık amaç çözümlemek olmasın. Bilimsel bir hipotez olarak, çeşitli renk duyumları arasındaki benzerliklerin, onlara neden olan yüzey nitelikleri arasındaki yapısal kısmi özdeşliklerden ileri geldiğini öne sürmek geçerli bir şey olmaz mı? Benim buna vereceğim yanıt da olumsuz. Bir kez şu aşamada böyle bir savı destekleyen deneysel veriye sahip değiliz. Bilimin bunu deneysel olarak kesinlikle kanıtlayan veriyi bir gün ortaya çıkardığım varsayalım. Böyle bir veri benzerlik savını çürütecek bir şey olur muydu? Kanımca hayır. Böyle bir durumda, tikelci yaklaşım, nesnelerin yüzeylerindeki kimi yapısal öğelerin *ayrı* (çünkü farklı yüzeyler üzerindeler) fakat *tam olarak benzeyen* tikeller olduklarını öne sürerdi. Renk benzerliklerinin nesne yüzeylerinin nitelikleri arasındaki *tam olarak* benzeyen öğelerden ileri geldiğini onaylar, fakat bundan dolayı yüzeyler arasında özdeş kalan tümeller bulunduğuna karşı çıkardı.

8.4. Benzerlik savının, burada tartıştığımız eleştirel uslamlamalardan etkilenmediğini anlıyoruz. Bizi çevreleyen dünyayı kavramak için geliştirdiğimiz tümeller, bu dünya hakkında oluşturduğumuz anlayışı hızlandırıyor ve belli bir düzene sokuyor. Ancak bu tümeller, gerçekteki benzerlik çeşitliliğini daha kolay bir kavrayış amacıyla *özetleyen* ve *yalınlaştıran* kimi kavramsal yapılardan başka bir şey değiller. Dolayısıyla benzerlik savı, bize tüm tümellerin kavramsal olduğunu belli bir biçimde açıklayarak *kavramcılığı* temellendirmiş oluyor. Bundan başka, aynı yaklaşım bize tüm varlığın tikellerden oluştuğuna inanmak için güçlü bir gerekçe sağladığından, *tikelciliği* de destekliyor. Şimdi, saptanan bu bakış açısından

türlerin gerçekliğine, yani nesnel varlık içinde *özlerin* de bulunduğu savına yöneleceğiz.

Tür ya da öz derken kastedilen şey nedir? Bu soruya belli bir türe ait olduğu söylenen nesnelerin bu tür içine hangi gerekçeyle sokulduklarını sorarak yaklaşalım. Bir böcek düşünelim: Sorumuz bunu karınca türüne sokmamıza karşılık, akrep, örümcek, ya da çekirgeler arasında sınıflandırmayışımızın neye dayandığına ilişkin olsun. Dayanak noktamız, tabii ki, bu böceğin "karınca" dediğimiz böceklere olan yakın benzerliği olmalı. Çünkü düşündüğümüz gibi bir böcek, saydığımız öbür böceklere karıncalardan çok daha az benziyor. Tümelciye kalsa, bu durumu "karınca diye adlandırdığımız böceklerin hepsin de ortak, yani özdeş olan bir nitel öz vardır" diye açıklardı. Oysa karıncalar birbirlerine ne kadar benzer olurlarsa olsunlar, ayrıntıyla incelendiklerinde bunun tam bir benzerlik düzeyine çıkmadığını görüyoruz. Burada üzerinde durduğumuz sınıflandırmaya temel olan veriyi açık ve seçik bir biçimde saptamaya çalışalım. Elimizde bulunan veri, aynı türe girdiği söylenen nesnelerin oldukça *büyük sayıdaki niteliklerin bileşimi* açısından benzer olmalarıdır. Örneğin aynı türe giren böceklerin hepsi, biçimlerinde, kabuk yapılarında, iç ve dış organlarının yapısı ve dağılımında, kendilerini koruma biçimlerinde, üreme biçimlerinde ve daha birçok nitelikte, bunların hepsi birlikte olmak üzere, ayrıntılı bir benzerlik içindeler. Başka bir deyişle, bunlar dizgesel olarak ilintili olan birçok nitelik açısından benzeşen nesneler. Tür ya da öz dediğimizde, niteliklerin benzerliklere konu olan, bu şekildeki bir aradalığını düşünüyoruz. Canlı türlerinden başka, kimyasal maddeler ve elementler de oldukça belirgin bir biçimde türlere ayrılıyorlar.

Burada sözü edilen şey, aslında daha önce niteliklere ilişkin olarak ortaya koyduğumuz felsefi sorunla eklenen ikinci ve yeni bir yön. Şimdi tek bir niteliğin benzerlerinin uzay ve

zaman içindeki dağılımıyla değil, bir arada bulunan çok sayıdaki nitelik çeşitliğinin benzerlerinin dağılımıyla ilgilenmekteyiz. Kendini benzerliklerle ortaya koyan böylesi *nesnel* türler gerçekte var mı, yoksa bu niteliklerin belli düzenler taşıyan öbekler halindeki benzerliği, bizim dünyayı sınıflandırırken farkında olmadan kendi kendimize yarattığımız bir aldanma mı? Benzer nitelik bileşimleriyle belirlenen türlerin insan zihninin sınıflandırmalarından bağımsız, yani nesnel olarak varolduğunu ileri süren felsefi görüşe *özcülük* adını veriyoruz. Bunun karşıtı, yani türlerin nesnel dünyaya ait şeyler olmak yerine, zihnimizin sınıflandırmalarının ürünleri olduklarını savunan tutumuysa *özcülük karşıtlığı* diyoruz.[171] Bu son görüşe göre, eğer insanlar varolmasaydı farklı türlerin varlığı diye bir şey de söz konusu olmazdı. Bunun nedeni, yine aynı görüşe göre, evreni oluşturan özdek parçaları yanısıra, bir de nesnel türler bulunduğunu öne sürmenin geçerli sayılabilecek bir gerekçeye dayanmıyor oluşu.

Anlaşılacağı gibi, özcülüğü onaylamak, kimi nesnelerdeki kimi niteliklerin o nesneler için özel bir konumu olduğunu öne sürmeyi içeriyor. Nesnelerin belli bir türe girmeleri, yani oldukları türden nesneler olmaları, onların kimi nitelik bileşimlerini taşımalarını *zorunlu* kılıyor. Örneğin, benim insan olarak varolmam, bir kalbe, böbreğe, dik yürümemi doğal kılan belli bir kemik yapısına, neokorteksi gereğince gelişmiş bir beyne ve daha da önemlisi, tüm bunlara kaynak olacak nitelikteki DNA moleküllerine sahip olmamı zorunlu kılıyor. Bunlardan yalnızca biri eksik olsa bile, eğer aynı işlevi yapay olarak yerine getirecek bir düzenek bulunamazsa, varlığım son buluyor. Bir başka deyişle, özcülük, bir insan ile o öldükten sonra arkada kalan ceset arasında, bunları iki *ayrı* nesne

171 Bu konunun daha ayrıntılı bir tartışması için bkz. Denkel (1986), s. 79-126, ve (1996), 7. bölüm.

olarak değerlendirecek ölçüde büyük bir fark görüyor. Bu öğretiye göre, kimi nesnelerdeki niteliklerin göreceli olarak küçük bir bölümü, dizgesel bir bileşim olarak, o nesnelerin özünü oluşturuyorlar. Böylece kavranılan özler içindeki her bir nitelik *özsel;* yani o nesnenin varlığı için zorunlu. Öz dışında kalan niteliklereyse *ilineksel* diyoruz. Bir başka deyişle, onlar nesne için zorunlu değiller; yitirilmeleri nesnenin varlığını etkilemeyen şeyler. Örneğin benim kel ya da saçlı olmam, beyaz ya da kara derili olmam, uzun ya da kısa boylu olmam, böylesi ilinekler arasında. Özcülük karşıtı görüş, nesnelerin tüm niteliklerinin ilineksel olduğunu öne sürüyor. Nesnelerde, onları oldukları özdek parçasından farklı kılan özler bulunmadığını, öz ve ilinek ayrımının bütünüyle sınıflandırma uzlaşımlarından türeyen bir şey olduğunu savunuyor.

Özcülüğün karşısına getirilen belli başlı eleştirilerden yalnızca birini ele alacağım. Bu uslamlama, duyu deneyinin kesikli bir biçimde değil, duraklamasız ve sürekli olarak edindiğimiz bir veri olduğunu, yani deney içeriğimizin kendiliğinde bölümlenmiş ya da düzenli bir karakteri bulunmadığı gözleminden yola çıkıyor. Burada vurgulanan nokta, ediniliş aşamasındaki duyu deneyimizin nesne ya da türlere ayrılmış bir şey olmadığı. Söz konusu sava göre, veri aşamasındaki deney içeriğini nitelik tasarımlarından oluşan bir *karışım* biçminde ediniyoruz. Aynı nedenle, bu ilk ediniş aşamasındaki duyu verisinin çevremize uyarlayarak varlığımızı sürdürmemizi sağlamamıza yarayacak bir değeri yok. Demek ki, bu amaçlar doğrultusunda, duyu deneyimizden, tutarlı bir dünya görünümü oluşturarak yaşamımızı sürdürmek için, anlamlı bir *algı* elde etmek zorundayız. İşte insan anlığının deney içeriğini bölümlendirip, belli biçim ve tiplere ayırarak sınıflandırması da bundan dolayı. Anlığımız, deney içeriğini, koşullarımıza en iyi uyum sağlayacak şekilde algıya dönüştürüyor. Eğer çevre ve yaşam koşullarımız ve bunlara bağlı olarak pratik gereksi-

nimlerimiz gerçekte olduklarından farklı olsalardı, algımızdaki sınıflandırmalar ve düzen de, şimdi olduğundan farklı olurdu. Algıda tanıdığımız dünyayı şimdi bildiğimizden farklı türlerden oluşan bir yer olarak kurgulardık. Örneğin koşullar farklı olsaydı, bir kanguruyu karnındaki kesedeki yavrusuyla birlikte, iki değil bir tek nesne olarak sınıflandırabilir, yavrusuyla birlikteki kanguruyu farklı bir türe sokabilirdik. Koşullar değişik olsaydı, köpek ırklarını başka başka türler olarak düşünebilir, ya da atlarla geyikler arasında türsel bir ayrım bulmayabilirdik. Altın ile piriti aynı özdek türüne sokabilir, su ile buzu ayrı maddeler olarak sayabilirdik. Düzenli ve türlere ayrılmış bir dünyanın algısı, büyük ölçüde anlığımızın katkılarıyla meydana getirilen bir şey olduğuna göre, tür ya da özlerin varlığının nesnel olduğu öne sürmek doğru değildir.

Özcülük bu uslamlamayı yanıtlarken, burada bilgisel bir öncülden varlıkbilimsel bir sonuca atlandığını, böyle bir şeyinse geçersiz olduğunu belirtiyor. Bilgibilimsel öncül algımızın doğasına ilişkin bir savdır. Bu savın doğru olması gerçekliğin yapısına işkin bir sonucu içeremez, diyor. Dünyayı anlamlı olarak algılamanın, uygun bir kavramsal yapı geliştirmiş olmayı, ve dolayısıyla da deney içeriğini çeşitli türler çerçevesinde sınıflandırmış olmayı gerektirdiği doğru olabilir. Ancak, böyle bir şeyi onaylamak, özcülüğü olumlu ya da olumsuz bir biçimde etkileyecek bir sonuca götürmez. Algıda bulduğumuz türlerin bizim sınıflandırmalarımızın ürünleri olması, onların nesnel gerçeklikte varolan türlere karşılık olmadıklarını ya da olamayacaklarını göstermez. Özcülük karşıtının vardığı sonucun geçerli sayılabilmesi için, ayrıca doğru olması gereken bir öncül, nesnel gerçekliğin bize algıda görünen şeyden bütünüyle farklı olduğu önermesidir. Bu önermeyse, türlerin nesnel olmayıp bütünüyle bizim anlığımıza bağlı olmalarını mantıksal olarak *içeriyor*. Yani onun mantıksal sonucu, özcülüğün doğru olmadığı. Şu halde, böyle bir

önermeyi özcülük karşıtı bir uslamlamada *varsaymak*, özcülüğe karşı döngüsel olur. Demek ki örtük olarak yapılan bu varsayımın doğruluğu bağımsız olarak gösterilmedikçe, özcülük karşıtı uslamlama ya geçersiz ya da döngüseldir. Üstelik bu varsayımın yanlış olduğunu düşünmek için oldukça güçlü nedenler de bulunuyor.

Deney içeriğini sınıflandırırken algımızı evrenin kendiliğindeki durumuna uygun bir biçimde kuruyor olmamız çok olası bir şey. Buna koşut bir durum karşımıza mantığa ilişkin olarak çıkıyor. Mantık, bir yandan bizim düşünme yasalarımızdan oluşan bir dizge; mantığın yasaları bizim düşünme yeteneğimizin yapısını betimliyor. Fakat öte yandan, aynı mantık kuralları, gerçeğe ilişkin olarak da geçerlilik taşıyor ve ondaki olanaklılıkları sınırlıyor. Yani, aynı mantık, bize dünyaya ilişkin son derece önemli veriler de sunuyor. Örneğin çelişkisizlik ilkesi, düşüncenin temel bir yasası olduğu gibi, aynı zamanda tam bir genelliği olan, son derece temel bir varlıkbilimsel yasa. Mantığa ilişkin bu duruma koşut olarak, zihnimizin uyguladığı kavramsal yapının da, varlığımızı sürdürmemizi sağlayabilecek biçimde, gerçeğin kendi yapısına uygun olarak tasarlanıp geliştirilmiş bir şey olduğu öne sürülebilir. Buna bağlı olarak, kavramlarımızın gerçekteki türlere uyması, evrimsel uyarlamamızın başarılarından biri olarak görülebilir. Eğer özcülük karşıtının iddia ettiği gibi, bizim sınıflandırdığımız türler, yani kavramlarımız, dünyanın kendiliğindeki yapısına uymasaydı, yaşamımızı sürdürmeyi nasıl başarabilirdik ki?

İkinci bir nokta, duyu deneylerimizi istediğimiz her biçimde, bütünüyle keyfimize bağlı olarak düzenleyemiyor oluşumuza ilişkin. Eğer böyle keyfi bir düzenleme olanağına sahip olsaydık, yaptığımız sınıflandırmaların deneyce değillenmesi, ya da çürütülmesi diye bir şey söz konusu olamazdı. Sınıfların ve kavramsal yapımızın tümüyle deneysellik dışı şeyler olmuş

olmaları gerekirdi. Oysa bunlar deneye dayanıyorlar. Deney, istencimizden bütünüyle bağımsız olarak, sınıflandırmaya ilişkin yargılarımızı olumladığı gibi, çürütebiliyor da. Kavramsal yapımızdaki türler, bütünüyle bizim öznelerarası[172] (intersubjective) koşullarımıza bağlı olamazlar; örneğin geyiklerden ayırt ettiği atları lüferlerle aynı türe sokan bir sınıflandırma, deneyce hiçbir durumda olumlanmayacaktır. Bundan da görüldüğü gibi, bizden bağımsız bir veri olan deney içeriğinin *düzeni,* bizi çevreleyen dünyanın yapısını yansıtıyor olmalıdır.[173] Son bir noktaya daha değinelim. Eğer yukarıda ele aldığımız gibi bir uslamlama geçerli olsaydı, bu yalnızca özcülük karşıtlığını temellendirmekle kalmaz, nesnelerin varlığını da, anlığımızın dünyayı kavramak için yaptığı sınıflandırmalara bağımlı kılardı. Dünyayı anlığımıza bu ölçüde bağımlı yapan bir görüş, sağduyuya saygısı olan hiçbir felsefe tarafından onaylanamaz. İncelememizde, özcülüğü yadsımayı gerektiren bir nedene rastlamış değiliz.

172 "Intersubjective" anlamında.

173 Bu konuda bkz. Denkel (1995), 1. bölüm.

9

Yapısal Nitelikler ve Nedensellik

9.1. Eğer "tür" diye adlandırdığımız şeyler nesnelseler, aynı nesnellik anlamında *özlerden* de söz edilebilir. Öte yandan, eğer özler gerçekliğin parçaları arasındaysalar, bu, kimi düzenli nitelik bileşimlerinin, benzerlik öbekleri oluşturacak şekilde, uzay ve zaman içinde dağılmış olmaları demektir. Burada önce, bu düzenli bileşimlerin böyle benzerlik öbeklerini nasıl oluşturduklarını açıklamaya çalışacağım. Geçen bölümde, dünyaya ilişkin gözlemimizin bir yorumu olarak, yalın niteliklerin uzay ve zaman içine dağılan benzerleriyle birlikte varolduklarını savundum. Yalın nitelikler yanısıra, aralarında belli bir düzenle birleşmiş olan niteliklerin de, uzay ve zaman içinde, kendilerine benzer olan nitelik bileşimleriyle birlikte varolduklarını görüyoruz. Bu bileşik nitelikler arasındaki benzerlikler ne gibi bir ilkeye dayanıyor? Bu noktayı daha iyi anlaşılır kılmaya çalışacağım.

Açıklamamda David Armstrong'un bir düşüncesinden yararlanacağım. Armstrong, büyük sayıdaki nesnelerin taşıdıkları nitelik bileşimleri açısından birbirlerine benzemelerini, "yapısal nitelik" diye andığı bir kavrama başvurarak açıklıyor. Eğer, diyor, düzenli bileşimler rastlantısal olarak bir arada bulunan yalın nitelikler değil de, birlikte oluşturdukları *yapısal niteliklerde* bütünleşen birlikteliklerse, bu durum yapısal niteliklerin

de –yalın niteliklerin evrende benzerleriyle birlikte varolmalarına koşut olarak– kendi benzerleriyle birlikte varoldukları öne sürülerek açıklanabilir. Armstrong, bir yapısal nitelikten, belli sayıdaki yalın öğenin, zaman boyutunda belli bir uzaysal düzen içinde bir arada varolmalarını anlıyor.[174] Benim bu düşünceye eklemek istediğim bir nokta var: Yapısal bir niteliğin öğeleri olarak bir arada bulunan yalın nitelikler yalnızca düzenli bir bileşim oluşturmuyorlar; bu birlikteliği *tek bir birim* oluşturacak biçimde meydana getiriyorlar. Kimi yalın niteliklerin bir arada bulunuşlarının zaman içinde süregitmesi kör bir rastlantıdan ileri gelebilir. Nesne türlerini temellendirecek nitelik bileşimlerini, rastlantılardan farklı olarak, çeşitliliklerini tek tek birimlerde bütünleştiren yalın nitelikler biçiminde düşünmeliyiz. Böyle niteliklerdeki birlikteliği, tek bir bütün oluşturmak anlamında kavramalıyız. Eğer bir yapısal nitelik tek bir birim oluşturmak yerine bir çoğulluk olsaydı, onun benzerleriyle birlikte varoluşu ya bir rastlantıya dayanmış olacak, ya da açıklamasız kalacaktı. Aslında tüm evren uzay ve zaman içindeki bütün niteliklerin birlikteliğinden oluşuyor; evren içinde nereye baksak birlikte varolan nitelikler buluyoruz. Bunlar arasında kendilerini yinelermiş gibi bir görünüm verenler, göreceli olarak çok daha küçük bir kesim. Karşımıza *benzerleriyle bir arada* çıkan böylesi nitelik bileşimlerini, geri kalanlarından, "yapısal nitelik" oluşlarıyla ayırt ediyoruz. Buna karşılık, rastlantısal olarak bir arada bulunan nitelikler, bu konumlarını (yine rastlantılar dışında) benzerlikler biçiminde yinelemiyorlar.

Yapısal niteliklerin *birlikler* içinde varolduklarını öne sürdüm. Bunlar, bileşik olmaları ötesinde, bütünlükleri birer birim olan varlıklar. Aynı deney tüpü içinde bir karışım olarak bulunan, iki ölçü hidrojen ve bir ölçü oksijen ile buna karşılık

174 Bkz. Armstrong (1978), cilt 2, s. 38-39 ve s. 67-71.

olan su niceliği arasındaki fark, yapısal niteliklerin rastlantısal birlikteliklerden nasıl ayrıldığını örneklendirebilir. Tüpteki *karışımda* her bir oksijen atomu yanında iki hidrojen atomu bulunacak şekilde bir dağılım oluşmuş olsa bile, böylece elde edilen şey su olmayacaktır. Bir su molekülü, kimi atomların yalnızca belli bir karşılıklı konum içinde bulunması değil, bu durumun bir tek birim oluşturacak biçimdeki bileşimi, birliğidir. Kuşkusuz, kullandığımız bu örnek, öncelikle elektrik ve nükleer enerji bağlarıyla bir arada duran *cisimciklerin* karşılıklı konumunu ilgilendiriyor. Ancak aynı örnek, "su molekülü olmak" niteliğini ve bu niteliğin öğelerinin birlikte varoluş koşullarını da ilgilendiriyor. Bu sonuncu anlamdaki birlikte varoluş, salt olarak nitelikleri ilgilendirdiğinden, enerji alanlarının sağladığı bir şey olamaz. Şunu da ekleyelim: Kendilerine öğe olan niteliklere ek olarak, evrende neden bir de yapısal niteliklerin varolduğunu sormak, nitelik dediğimiz şeylerin evrende neden varolduklarını sormak gibi bir şey olur. Bu sorunun yanıtı, pek de bilişi[175] vermeyecek şekilde, uzay ve zaman içinde tıpkı yalın nitelikler gibi, yapısal niteliklerin de bulunduğu, ayrıca sonrakilerin de öncekiler gibi birer birim olduklarıdır. Nesneleri oluşturan özellikler arasında yalın nitelikler gibi, kimi yapısal nitelikler de var.[176] Söylenebileceklerin hepsi bu kadar.

9.2. Nedensellik, varlığı zaman içinde birbirine bağlayan şeydir. Evrenin neresinde olursa olsun, düşünebileceğimiz her zaman diliminde, bir fiziksel zorunluluk olarak, belli bir değişim süreci yer alacaktır. Değişim, bir niteliğin ortadan kalkıp yerine bir başkasının gelmesi, yani bir nitelik-oluşumudur.

175 "Information" anlamında.

176 Bir yapısal niteliği oluşturan öğelerin hangi ilke gereğince bir arada bulunduklarını, ve dolayısıyla bir çokluk olan bu öğelerin yapısal niteliği nasıl olup da tek bir birim olarak oluşturduklarını, (1996) 6. ve 7. bölümlerde tartışıyorum.

Buysa nedenlerden kaynaklanır; her olayın, her nitelik-oluşumunun, bir nedeni vardır.[177] Bu söyleneni kuvvetli bir anlamda yorumlamak gerek. Meydana gelen her değişimin, her olayın, *herhangi* bir nedeni bulunduğunu öne sürerek, evrenin durumunu yeterince doğru bir biçimde açıklamış olamayız. Çünkü olup bitenlerin çok büyük bir bölümünün onlarla bağlılaşım içinde olan, *belli* türden nedenleri var. Evrenin düzenli bir yer olmasının başlıca gerekçelerinden biri olan bu son ilke, Hume'un da saptadığı gibi, benzer nedenlerin evrenin her yerinde benzer etkiler oluşturmalarıdır.

Hume'un felsefeye yaptığı belki de en ünlü katkı, ortaya attığı, nedenselliğe ilişkin açıklamalarıdır. Bu filozofun amacının özellikle nedensellik *kavramımızı* açıklamak olduğunu, ve de onun bu açıklamayı nedensel ilişkilerin deneysel bilincine dayandırmaya çalıştığını biliyoruz. Kuşkusuz, Hume'un nedensellik kavramımızın deneysel temellerine ilişkin olarak öne sürdükleri, nedensel bağlanuların varlıkbilimsel koşullarını da ilgilendiriyor. İşte bunun ölçüsünü, yani Hume'un neyi neye ilişkin olarak öne sürdüğünü açıklıkla kavramak gereğindeyiz. Burada onun nedensellik kuramının kimi belli başlı yönlerini kısaca özetleyip tartışmak istiyorum. Ancak bu amaçla önce Hume bilgibiliminin payandasını oluşturan algı ve anlık felsefesinin temel ilkelerini kısaca gözden geçirmek gerekiyor.

Hume modern felsefede *duyu-deneyi* ve *kavram* arasındaki ayrımı açıklıkla saptamış olan ilk düşünürdür. Bu ikisini

177 Burada dile getirdiğim şey, "nedensellik ilkesi" adıyla andığımız temel yasadan başkası değil. İlkeye göre hiç yoktan, ya da nedensiz olarak, hiçbir olay meydana gelemez; böyle bir değişimin ortaya çıkmasından "sorumlu" olan bir başka değişim gerçekleşmiş olmalıdır. Nedensellik ilkesinin *varlığın saklımı* ilkesiyle yakın bir ilişkisi olduğunu saptayalım. Hiçbir şey tümüyle yoktan varolamaz ve varolan hiçbir şeyde tümüyle yokluğa dönüşemezse, yeni bir niteliğin ortaya çıkıp, önceden varolan bir başkasının ortadan kalkması olan değişimin de, her zaman ve her yerde bir nedeni ve de bir etkisi olması gerekecektir.

"izlenimler" ve "ideler" sözcükleriyle karşılıyor. Burada Hume'un düşüncelerini arkaturken, duyu-deneylerini ben de "izlenim" sözcüğüyle dile getireceğim. Öte yandan, filozofun "ide" diye andığı şeylere ben "kavram" diyorum. Hume tüm bilginin izlenimlerden kaynaklandığını öne sürmüştür. Ona göre, izlenimler deneyimizin içeriğini oluşturur. Edindiğimiz her izlenim için zihnimiz bir de kavram üretir. Kavramlar, daha canlı olan izlenimlerin soluk kopyalarıdır. Hem izlenimler hem de kavramlar yalın ya da bileşik olabilirler. Bileşik olanlar öğelerine ayrılabilirken, yalın olanların ayrılabilecekleri öğeleri yoktur. Bunlar epistemik, yani bilgibilimsel temelleri oluşturuyor. Hume'a göre her yalın kavram yalın bir izlenimden kaynaklanır; bir şeyin yalın izlenimi, her durumda, onun kavramından önce gelir. Bileşik kavramlar yalın olan öğelerden oluşurlar. Bu yalın öğelerse, daha önce duyumladığımız yalın izlenimlerin kopyalarıdır. Genellikle, bileşik kavramlar bileşik izlenimlerden türetilir. Ancak bu her zaman böyle olmak gereğinde değildir.

Hume izlenimleri iki türe ayırmıştır. Locke'u izleyerek bunları duyu izlenimleri (dışsal deney) ve düşün izlenimleri (içsel deney) olarak saptar.[178] Duyu izlenimlerinin anlığımızda, bilinmeyen nedenlerin etkileri olarak varlığa geldiklerini söyler. Düşün izlenimleri ise, Hume'un görüşüne göre, büyük ölçüde *kavramlardan* kaynaklanırlar. Önce, duyu organlarımızın etkilenimleriyle oluşan kimi izlenimler edinir, örneğin sıcağı, soğuğu, susuzluğu ya da açlığı, bir hazzı ya da bir tür acıyı tadarız. Anlığımız böyle bir izlenimin, o izlenim kesildikten sonra da sürecek olan, ve kavram diye adlandırdığımız, bir kopyasını yapar. Böylesi bir haz ya da acı kavramı, anlığımızı etkileyince, istek, tiksinti, umut ya da korku gibi, kimi yeni izlenimlerin oluşmasına neden olacaktır. İşte bu son türden

178 İngilizce'deki "impressions of sensation" ve "impressions of reflection".

olanlar, duyu organlarından değil de, anlığın kendi içeriklerini gözlemleyişinden kaynaklanan şeylerdir; dolayısıyla bunlar duyu izlenimi değil, düşün izlenimleridir. Tabii düşün izlenimleri de, anlıkta, yine bellek ve imgelem tarafından kopyalanacak ve onlardan da kavramlar türetilecektir. Daha sonra, belki bunlar da yeni izlenimlere ve dolayısıyla yeni idelere gebe olacaktır. Hume'a göre, oluşturduğumuz kavramlar üzerinde etkin olan iki anlıksal yetimiz var: Bellek ve imgelem. Sonrakinin ürettiği kavramlar öncekininkilerden daha soluktur. Bellek, kavramları anlığın onları oluştuduğu zamanki düzenlerini bozmadan saklıyor. İmgelemse bu düzeni istediğimiz gibi değiştirebilmemize olanak veren yeteneğimiz. Ancak, diye ekliyor Hume, imgelemimiz bütünüyle rastlantısal olarak çalışmaz; o da kurgusu içinde kimi ilkelere uyar. Kurgu yaparken kavramları hep düzenli çiftler biçiminde sıralı olarak çağrıştırırız.

Betimlediğimiz bu şema, Hume için çok tutarlı bir deneyci bilgibilim olanağı sağlıyor. Bu filozof, hemen her kavramımıza ilişkin olarak, onun hangi izlenimden kaynaklandığını sorar. Kuramı açısından, izlenimlerden kaynaklanmayan kavramlar deneysel temelden yoksun bulunacak, yani meşru olmayacaktır. İmgelem ürünleri olarak, böylesi düşüncelerin nesnel karşılıktan yoksun oldukları öne sürülebilecektir. Hume'un nedensellik kavramına ilişkin olarak yaptığı şey de, bu anlamdaki bir deneysel meşruiyet hesabı vermektir.[179]

Artık nedenselliğin tartışmasına dönebiliriz.[180] Hume, nedensel yargılarımızda anlığımızın duyu deneylerimizin ötesine aştığını gözlemliyor. Şu anlamda: Nedensel yargılarımız deneylerimiz hakkında değil; bizim dışımızdaki olguları ilgilendiriyor. Anlığımız belli bir şeyin varlığını, oluşumunu, ya da

179 Buraya kadarki özet, özellikle Hume (1969), s. 49-57'ye dayanıyor.

180 Hume'un nedenselliğe ilişkin görüşlerinin özeti, Hume (1969)'un 1. kitap, bölüm 3'teki 2, 14 ve 15'inci kesimlere dayanıyor.

etkinliğini gözlemler gözlemlemez, zaman içinde onu izleyen, ya da ondan önce gelen, başka bir şeyin düşüncesine atlıyor. Bunu yaparken de, neden ve etki olarak belirlediği kimi olayları çok güçlü bir bağlantı içindeymişler gibi varsayıyor. Anlığımız, sanki dünyadaki tüm olayları, tüm nitelik-oluşumlarını[181] böylece bağlantılı olarak kavramaya belirlenmiş gibi. Bu "güdünün" kökenini anlaşılır kılmaya çalışan Hume, bağlantılıymış gibi kavranan şeylerin deneysel açıdan nasıl ayırt edilebileceklerini saptamayı amaçlıyor. Nedensel olarak ilişki içindeki olayların iki belirgin deneysel özelliği var. Bunlar, neden ve etkinin uzayda birbirlerine değiyor olmaları[182] ve etkinin zaman içinde nedeni izlemesi, yani ardışıklık.[183] Nerede bir nedensel ilişki varsa, orada Hume'un belirlediği bu iki özellik de gözlemleniyor.[184] Buraya kadar anlatılanları bir örnekle açıklayalım. Bir istekanın bilardo topuna vurarak onu devindirdiğini düşünelim: Böyle durumlarda istekanın vuruşunun devinime neden olduğunu söylüyoruz. Burada, istekanın ucu topa *değmiş*, ve topun devinimi istekanınkinden *sonra* gerçekleşmiştir. Bu iki özelliğin nedensellik için zorunlu koşul oluşturup oluşturmadığını burada ele almayacağım. Burada vurgulanması gereken nokta, bu iki koşulun, zorunlu olsalar bile, yeterli olamayacakları. Bir başka deyişle, belli bir olay çiftinin birbirlerine nedensellikle bağlı olduklarını, salt olarak bu iki özelliği saptayarak belirleyemiyoruz. Hume'un da dediği gibi, herhangi bir şey, örneğin bir nitelik-oluşumu, nedensel olarak bağlı *olmadığı* bir başkasına değebilir, üstelik ayrı-

181 Daha önce açıkladığım gerekçelerle, "nitelik-oluşumu" dile getirişini *olay* ya da değişim sözcükleriyle değişimli olarak kullanıyorum.

182 "Contiguity" anlamında.

183 "Succession" anlamında.

184 Gözlemlediğimiz dünyada durum büyük bir çoğunlukla böyle. Ancak söz konusu bu özelliklerin nedensellik için zorunlu belirtiler olduklarını öne sürmek, hemen aşağıda da değineceğim gibi, burada açmak istemediğim oldukça tartışmalı bir konuyu gündeme getiriyor.

ca onunla ardışık (birbiri ardından gelecek biçimde sıralanmış) da olabilir.[185] İstekanın topa vurmasının hemen ardından aksıran bir bilardocu, bu iki özelliği de yerine getirdiği halde, vuruşu ile aksırması arasında nedensel bir ilişki oluşmamıştır. Buradaki yetersizliği göz önünde bulunduran Hume, bu konudaki genel inançlarımıza da uyarak, nedensel ilişkilerde az önce saptananlardan da önemli, başka bir özellik daha bulunduğunu onaylar: Nedensel ilişkiye damgasını vuran bu özellik, neden ile etki diye belirlenen olaylar arasında yer aldığı düşünülen bir "zorunlu bağlantı"dır. Ne zaman ve nerede nedeni görsek, orada onun etkisinin de ortaya çıkmasını bekleriz; böyle düşünürüz, çünkü bu iki olayın zorunu bir bağlantı içinde olduklarına inanırız. Buna göre, bu zorunlu bağlantı denilenin nasıl bir şey olduğunu anlayabildiğimizde, nedenselliğin özünü de kavramış olacağız.

Hume söz konusu zorunlu bağlantının bir ussal zorunluluk olamayacağını gösteriyor. Nedensellikte bulunan bağlantı, örneğin "üçgen olmak" ile "üç açılı olmak" arasındaki kadar güçlü bir zorunluluk değil. Nedenin varlığını etkisi varolmadan, etkinin varlığını da nedeni varolmadan düşündüğümüzde herhangi bir çelişkiye düşmüyoruz. Oysa üç açısı olmayan bir üçgeni tutarlı olarak düşünmemize hiçbir anlamda olanak yok. Hume'un belirttiğine göre zorunlu bağlantı, olayları birbirine zincirleyen bir *güç* de olamaz, çünkü nedensel ilişki içindeki olay çiftlerini izlediğimizde, bunlar arasında yer alan herhangi bir gücün izlenimine hiçbir durumda tanık olmuyoruz. Görüldüğü gibi, Hume hep izlenimlere başvuruyor. Onun gibi bir deneycinin, zorunlu bağlantı düşüncesinin kaynağını araştırırken, bu düşüncenin temelindeki duyusal izlenimleri saptamaya çalışması doğal ve tutarlı. Çünkü onun be-

185 Hume (1969), s. 125. Hume neden ve etki olarak düşünülen olay ve durumların tümüne birden "nesne" diyor. Ancak bunu dar olarak "cisim" anlamında kavramamalıyız.

nimsediği öğretiye göre, olgulara ilişkin oduğu öne sürülen bir düşünceye geçerlilik ve meşruluk veren tek şey, bunun temelindeki duyu deneyleri, yani izlenimlerdir. Tek tek nedensel ilişkileri incelediğimizdeyse, neden ile etkisi arasında değme ve birbirini izleme dışında, ayırt edici hiçbir deneysel özelliğe rastlamıyoruz. Demek ki, diyor Hume, zorunlu bağlantı *kavramımızın* köken ve temeli, *tekil* olarak ele alınan nedensel ilişkilerin gözleminde yatmıyor.[186]

Bu aşamada Hume tikel nedensel ilişkilerin deneyini tekil olarak değil, büyük sayılar oluşturan çoğulluklar halinde ele almaya başlıyor. Bu filozof nedenselliğin deneydeki temelinin işte burada keşfedilebileceğini öne sürüyor. Kendisini felsefe tarihindeki saygın konumuna yükselten önemli saptaması şu: Zorunlu bağlantı ve dolayısıyla da nedensellik kavramlarımızın kaynağı, diyor, birbirlerine benzer olan nedensel ilişki örneklerinin karşımıza büyük sayılarda, tekrar tekrar çıkışlarıdır. Benzer nedenler, her zaman ve her yerde benzer olan etkilerle, değişmez olarak birlikte varoluyorlar. Örneğin bir nesnenin bir başkasına çarpmasına benzer olan olayları, her yerde, kendisine çarpılan nesnenin devinime geçişine benzeyen olaylar izliyor. Dolayısıyla nedensel olarak bağlantılı olduğunu düşündüğümüz olaylar arasında nesnel olarak varolan şey, benzerlerin kendilerini çok büyük sayılarda tekrarlayışlarından başkası değil. Yani, böylece gözlemlenen *değişmez birlikteliğin*[187] bir güçlü bağlılaşım ötesinde, "gerçek" bir

186 "Tikel" (particular) ve "tekil" (singular) terimlerini birbirlerinden ayırt ederek açıklaştırmaya çalışalım. Önceki "tümel"in (universal) karşıtıdır ve tek tek örnekler olarak varolan şeyleri dile getirir. Sonrakiyse "çoğul"un (plural) karşıtıdır ve tek olarak düşünülen, hakkında tek olarak konuşulan şey anlamındadır. Tikel olan bir şey tekil olabildiği gibi olmayabiliyor da. Ayrıca tekil olan da tikel olmak gereğinde değil. Örneğin ben hem tikel hem de tekilim; oysa birçok tikel bir arada çoğul olarak düşünülebiliyor (örneğin "Bu odadaki kalemler") ve bir tümel de tekil olarak ele alınabiliyor (örneğin "Tüm kırmızı nesnelerde ortak olarak varolan kırmızı(lık) çocukların en çok sevdiği renktir").

187 "Constant conjunction" anlamında.

bağ, gözleme açık bir zincirlenim gibi bir varlığı ya da temeli bulunmuyor.[188] Dolayısıyla, nesnel anlamda dile getirilecek olursa, bir nedensel ilişki, birbirine değen, ardışık ve benzer olan olay çiftlerinin uzay ve zamana dağılmış olan büyük sayılardaki varlığı, ya da başka türlü söylenecek olursa, birbirine değen ve ardışık kimi olay tiplerinin değişmez birliktelikleri-nden başka bir şey değil. Hume *nesnel olarak düşünülen* nedensel ilişkilerin, bir değişmez bileşim olarak ortaya çıkmalarının *zorunluluğunu* öne sürmüyor. Onu söylediği şey, *gözlemlediğimiz* nedensel ilişkilerin temellerinin düzenli birlikteliklerde bulunduğu, ve böylesi izlenimlerin bizim nedensellik *kavramımızın* kökenini oluşturduğu.. Hume'a göre düzenlilik açısından geleceğin de geçmiş gibi olacağına olan inancımız, ne bir nesnel kesinliktir ne de bir ussal, yani mantıksal zorunluluktur; buna güvenişimiz yalnızca ve yalnızca nedenselliğe olan inancımızdan kaynaklanmaktadır. Nedensel bir ilişkinin gelecekte de sürmesi ancak bir olasılıktır.

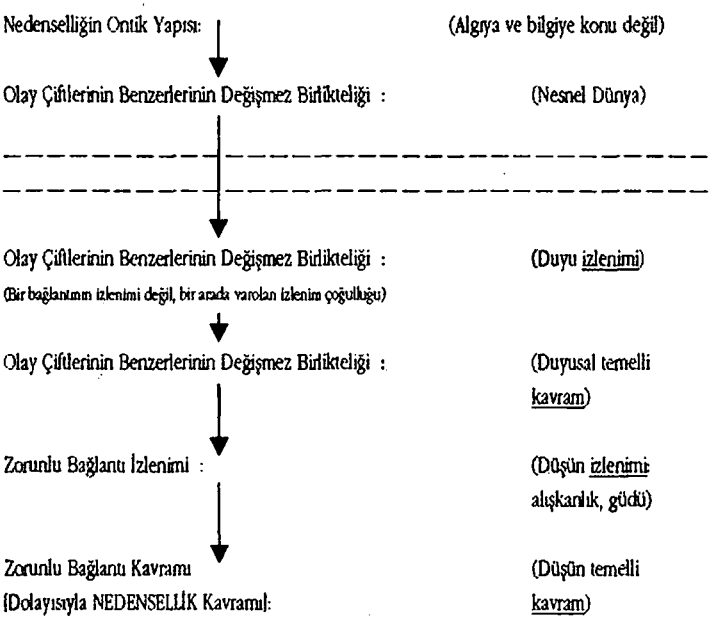
Olaylar arasında yer aldığı varsayılan bir zorunlu bağlantıya ilişkin kavramımızın değişmez nesnel birlikteliklerden kaynaklandığı ortaya çıkarıldı; ne var ki bu kavramın gözardı edilmemesi gereken öznel bir temeli de var. Daha önce de belirtildiği gibi, değişmez birliktelikler, birbirleriyle tümel anlamda *özdeş* olan olay çiftlerine değil, *benzer* olan tikel çiftlere ilişkin olarak geçerli. Hume, bu her yerde ve her zaman birlikte gözlemlenen benzerlerin, anlığımızda "yeni bir izlenim oluşturduklarını" söylüyor.[189] Anlığımızın benzerlerini hep birlikte gözlemlediği olay çiftlerinden birini gördüğünde, ondan öbürünün düşüncesine atlaması da, işte yine bu izlenim dolayısıyla. Peki nasıl bir izlenim bu? Hume zorunlu bağlantı kavramının oluşmasına temel sağlayabilen, duyusal bir izlenim (yani bir duyu-deneyi) bulunmadığını tekrar tekrar

188 (1969), s. 214.
189 (1969), s. 215.

vurguluyor. Bağlantının duyu organlarıyla algılanan bir izlenimi yok; örneğin istekanın ucunu topa bağlayan bir ilintiye ait, edinebildiğimiz bir deney yok. Dolayısıyla, diyor Hume, bu kavram bir düşün izleniminden (impression of reflection) kaynaklanıyor olmalıdır.[190] Demek ki, zorunlu bağlantı "nesnelerde değil, anlığımızda varolan bir şeydir".[191] Kısaca yinelenecek olursa, bu açıklamaya göre, geçmiş deneylerde belli iki duyu izleniminin benzerlerinin değişmez birlikteliğini gözlemlemiş olan anlığımız, bunların birbirlerine bağlı oldukları yönünde bir alışkanlık, bir *düşün izlenimi* oluşturuyor. Herhangi bir yerde bunlardan birini duyumlayınca da, bu izlenime dayanarak öbürünün düşüncesini çıkarsıyor. Zihnimiz her ne kadar neden ve etki ile bunların benzerleri olan olay çiftleri arasında bir bağ bulunduğunu varsaysa da, bu yalnızca öznelerarası bir varsayım. Nesnel anlamda neden, etki ve bunların benzerleri arasında varolan tek ortak şeyse, onların değişmez birliktelikleri. Olaylar arasında bundan başka bir bağlantı yok. Hume'un öngördüğü kavramsal oluşum düzeneğini bir şema ile açıklamaya çalışalım:

190 (1969), s. 216.
191 (1969), s. 216.

Nedensellik Kavramımızın Deneysel Kökeni



Bu şemadaki oklar tek yönlü "kaynaklanma" ya da "temellendirme" ilişkisini ifade ediyor.

9.3. Nedenselliğin, özlerle birlikte, doğadaki düzenliliğin iki temel kaynağından birini oluşturduğuna değindik. Bu gözleme kuramsal bir sav ekleyeceğim. Nedenselliği açıklayan varlıkbilimsel ilkenin, özleri açıklayan ilkeyle temelde özdeş olduğunu öne sürüyorum. Doğal türlerin, uzay boyutunda çeşitlenen yapısal nitelikler olduklarını açıklamıştık; nedensel ilişkilerinse, öğeleri *zaman boyutunda çeşitlenen* yapısal nitelikler olduklarını düşünüyorum. Doğal türlere giren nesnelerin taşıdığı nitelik bileşimlerinin düzeni, öğelerin (daha ileride

açıklanacak belli ilkeler uyarınca) uzay içinde yan yana gelerek kurdukları bir düzen; bunlar zaman boyunca bu uzaysal düzeni koruyarak varoluyorlar. Örneğin, at gibi bir doğal türe giren her canlı yaratığın yüzeyine yansıyan yapısal özü, belli iç ve dış organların belli bir dağılımını ve oldukça seçik bir biçimi içerir. Herhangi bir at, zaman içindeki varlığını, bu uzaysal ilişkilerle çeşitlenen düzeni, yani atlara özgü yapısını, biçimini koruyarak sürdürüyor. At özünü oluşturan yapısal niteliğin uzay boyutunda çeşitlendiğini öne sürerken kastettiğim şey, bu, zamanda *değişmeyen* birliktelik. Niteliklerin zaman boyutu içinde çeşitlenişini buna koşut olarak kavrayabiliriz: Böyle çeşitlenen yapısal nitelik öğeleri, zaman içinde uzaysal olarak yan yana gelip bir düzen kurmak yerine, uzay içinde zamansal olarak belli bir sıra düzeni oluşturuyorlar. Tabii zamansal *sıralanım* için süregiden nitelikler yerine nitelik-*oluşumları* gerekiyor; çünkü böylesi bir bağlamda birbirini izleyen değişimlerden söz etmek durumundayız. Kısacası, zaman boyutunda çeşitlenen yapısal nitelikler, kendilerini bize birbirini düzenli olarak izleyen olaylar biçiminde gösterecekler. İşte *nedenselliğin* böyle niteliklerden ileri geldiğini düşünüyorum. Türler uzaysal bir biçim taşırken nedenler "zamansal biçim" taşıyor; öncekilerin öğeleri uzayda çeşitlenirken, sonrakilerinki zamanda çeşitleniyor.

Hume'un ortaya attığı kuram, neden *kavramımızın* varlığını duyusal tasarımlar, yani izlenimler arasındaki değişmez birlikteliklere dayandırıyor. Buna karşılık, az önce öne sürmüş olduğum şey, o kuramın deney içeriklerine dayanarak açıkladıklarının ardındaki varlıksal arka planı, ontik temeli belirlemeyi amaçlıyor. Tikel olarak düşünülen iki olayın nedensellikle bağlı olmalarının bunların benzerleri arasında düzenli

157 Bkz. Russell (1980), Armstrong (1978), (1989).
158 Bkz. Denkel (1986), s. 126 ve sonrası; (1995), s. 84-92.

ve değişmez bir birliktelik bulunmasını *zorunlu* kılmadığını düşünüyorum. Bu iki tikel olaydan birinin öbürüne neden olması için böyle bir genelliğin bulunması, mantıkça gerekirilen bir şey olamaz. Nedenselliğin *anlamı* içinde böyle bir değişmez birliktelik yok. Değişmez birlikteliğin nesnel anlamdaki nedensellik için zorunlu olmadığı, geçerli bir tikelciliğin doğallıkla öne sürebileceği bir savdır. Böylece anlaşılan bir sav, Hume'un yukarıda betimlediğim kuramıyla çelişmediği gibi, yapısal niteliklere dayandırdığım kendi çözümlememle de bütünüyle tutarlıdır. Yapısal niteliklerin mantıksal zorunluluklar oluşturmadıkları da açık olsa gerek. Eğer benim çözümlememin öngördüğü gibi nedensel ilişki diye adlandırdığımız olay çiftleri yapısal nitelikseler, bunun sonucu olarak bu çiftler bir değişmez birliktelik görünümü vermek eğiliminde olacaklardır. Bu bir mantıksal zorunluk değil; yalnızca niteliklerin doğada hep benzerleriyle birlikte varolduğu ve gözlemde de kavradığımız varlık yasasının gereği.

Hume'u izleyerek, "nedensel ilişki" dediğimiz şeyin birbirinden bağımsız olayları birleştiren nesnel alandaki *dışsal* bir bağ ya da bir güç olmadığını da ileri sürmek istiyorum. Dolayısıyla "nedensel ilişki"diye söz ettiğim şeyden, bir dışsal bağlantıyı değil, neden, etki ile bu ikisinin uzay ve zamandaki karşılıklı konumlarının bütününü anlıyorum. Bakışımlı olmayan, İ gibi bir karşılıklı konum ilişkisinin söz konusu olduğu yerde, nİe ile eİn arasındaki farkın büyük önemini gözönünde bulundurarak, nedenleri özlerden ayıran temel noktanın, onları oluşturan yapısal niteliğin uzay yerine zamanda çeşitlenişi olduğunu öne sürdüm: Tikel olarak düşünülen bir öz, zamandaş öğelerden meydana gelir. Buna karşılık bir nedensel ilişkiyi oluşturan öğeler birbirlerini zaman içinde izliyorlar; yani özlere ilişkin olarak öğelerin karşılıklı konumu temelde uzaysalken, nedensellikte zamansaldır, dedim. Bu, bize belli bir zaman aşamasında bir özün bütününü bir kerede algılaya-

bilirken, nedensel bir ilişkiyi niçin böyle algılayamadığımızı da açıklıyor. Nedenselliği oluşturan yapısal niteliğin öğelerinin zamanda birbirlerine ardışık olmaları, onların belli ölçülerde zamansal olarak örtüşmelerine engel değildir. Çünkü ardışıklık örtüşmeyi dışlayan bir şey değil. Özlerin öğeleri aynı uzaysal konumda nasıl kısmen örtüşebiliyorlarsa, nedenselliğin öğeleri de, zamanda örtüşebilirler. Şimdi, önce normal oda sıcaklığında olan bir metal kürenin, giderek ısındıktan sonra eriyip küreselliğini yitirdiğini ve biçimi belirsiz bir yığın görünümünü alarak, o durumda yavaş yavaş soğuduğunu düşünelim. Isının giderek yükselmesiyle küresel biçimin yitirilmesi, bu bağlamda söz konusu olan nedenselliğin öğeleri: Anlaşılacağı gibi, bu iki öğe zamansal olarak kısmen örtüşmek durumundalar. Buna karşılık, belli bir darbe sonunda devinime geçen bir top da, öğeleri birbirine zamansal olarak örtüşmeden değen ardışıklığa sahip yapısal niteliği örneklendiriyor.[192]

Bir yapısal niteliğin öğeleri arasında, bunları birbirlerine bağlayan ve bu öğelerin doğası dışındaki, kimi "dışsal" bağlantıların yer almadığını savunacağım. Ne var ki, bir yapısal nitelik, öğeleri yalnızca uzaysal ve zamansal ilişkiler içinde bulunan bir şey de değildir öyle bir nitelik, salt olarak, öğeleri uzaysal ve zamansal konumlarda bulunan bir birliktelik olamaz; çünkü salt uzaysal ve zamansal bir ilişkinin, rastlantı ötesindeki bir şeye dayanmak gereği yoktur. Oysa bir yapısal niteliğin öğeleri, birbirlerine kendi doğaları gereğince, yani

192 Nedenselliği bir yapısal nitelik olarak düşünmek, böyle bir niteliğin öğeleri, yani neden ile etkisi arasında, bir zamansal boşluk bulunmasını olanak dışı bırakmıyor. Her durumda, neden ile etkinin uzay ve zamanda birbirlerine değmelerinin nedenselliğin mantığı açısından gerektirilen bir şey olduğunu savunmak istemiyorum. Kanımca Hume (1969)'un savından farklı olarak, bir nedensellik kuramı "uzaktan etki"ye olanak sağlayabilmelidir. Bu gerekçeyle olsa gerek, Hume'un kendisi de, daha sonraları kaleme aldığı (1979)'da *değme* koşulundan söz bile etmiyor.

"içsel" bağlarla kenetleniyorlar, oluşturdukları bileşimde bu anlamda bir birlik buluyorlar.[193]

Tikeller ancak uzaysal ve zamansal konumlarda varolabildiklerine göre, varolan her nitelik, evrendeki tüm başka niteliklerle belli bir karşılıklı konum içinde bulunmak zorundadır. Bundan dolayı her bir nedensel ilişki, kendi öğelerinin karşılıklı konumuna denk düşen bir (zamansal) nitelikler ilişkisiyle örtüşmek durumundadır. Ayrıca, evren içinde, bu nedensel ilişkiye öğelerinin konumu açısından çok benzer oldukları halde, yalnızca rastlantı dolayısıyla bir arada bulunan başka nitelik bileşimleri de olacaktır. Eğer nedensel ilişkiler, öğeleri tek bir birim oluşturacak şekilde kenetlenen şeyler olmasalardı, böylesi bir aradalıklardan farklı olmazlardı. Hume'un belirttiği gibi, ardışık olan büyük sayılardaki olayların ancak bir bölümünü nedensel olarak ilişkili saymamızın gerekçesi, yalnızca bunların benzerlerinin dünyanın her yerine yayılmış olmalarıdır. Algımızda, bu benzer çiftleri yasal düzenlilikler olarak kavrıyoruz. Belirginleştirmeye çalıştığım ayrımı açıklıkla görmenin bir yolu da, doğada varolan yasal düzenliliklerin neye dayandığını sormaktan geçiyor. Çünkü yukarıda da değinildiği gibi, bu sorunun yanıtı, tıpkı yalın niteliklerin benzerlerinin tüm evrene yayılışları gibi, bileşik zamansal konumları olan yapısal niteliklerin benzerlerinin de tüm evrene yayılmış oluşlarıyla ilgilidir. Yalın bir niteliğin benzerleri, bir düzen görünümü vermiyor; oysa zamanda çeşitle-

193 "Dışsal" ve "içsel" bağ ya da ilişki kavramlarını açıklaştıralım: A ve B arasındaki içsel bir ilişki, A ve B'nin doğaları gereğidir ve böyle bir içsel ilişkinin ortadan kalkması, ancak A ya da B'nin ortadan kalkmasına bağlıdır. *Benzerlik*, içsel ilişkilere bir örnek: "Mavi ile yeşil, mavi ile kırmızıdan daha çok benzerler" dendiğinde, mavi ile yeşili onların doğaları ötesindeki başka bir şeyle bağlayarak benzetmiyoruz. Öte yandan dışsal ilişkiler, ilişkiye öğe olan şeylerin doğalarından bağımsız olan ilişkilerdir. Böylesi bağlantıları kurup ortadan kaldırmak bağlantıya öğe olan şeylerin varlığını ya da doğasını hiçbir biçimde etkilemez. Örneğin A'nın B'den zengin olması, ondan önce gelmiş olması, A'nın B ile evli olması, aynı evde oturması, ya da A'nın B'ye kelepçelenmiş olması gibi.

nen bir yapısal niteliğin benzerleri, algımıza bir doğa yasası, bir değişmez birliktelik biçiminde yansıyor. Yapısal niteliklerin benzerlerinin evrenin içine yayılmaları, onların bizim kavrayışımızdan bağımsız olan birlikler oluşturmalarından.

Hume, tikel bir nedensel ilişkinin bir rastlantısal ardışıklıktan farklı bir şey olmasına karşın, bu farklılığın tek tek olayların gözleminde saptanabilecek bir niteliğe, bir bilgibilimsel veriye dayanmadığını vurgulamıştı.[194] Aslında bu hiç de şaşırtıcı değil. *İlişki* dediğimiz şeyler duyumlanabilir *nitelikler* olmadıklarına göre, onların duyularımızda sanki nitelikmiş gibi izlenimler bırakmalarını zaten beklememeliyiz; ilişkilerin renkleri ya da kokuları olması söz konusu değildir.[195] Dolayısıyla nedensellik için bulunabilecek tek bilgibilimsel kanıt, düzenliliklerde, yani yapısal niteliklerin uzay ve zaman içinde dağılmış olan benzerlerinin gözleminde yatıyor. Burada daha önce de değindiğimiz bir noktaya dikkat etmek gerek: Doğadaki düzenlilik ne bir mantıksal zorunluluktur, ne de yapısal niteliklerin varlığı için kesin sayılabilecek bir kanıt oluşturur. 9.4'te bu konuyu yeniden ele alacağım.

Eğer öne sürmüş olduğum gibi, nedensellik, öğeleri birlik içinde kenetlenmiş tikel bir yapısal nitelikse, onu rastlantısal biçimde ardışık olan niteliklerden ayıran şeyi, öğeleri arasında varsayılan "dışsal" bir bağ, güç, ya da "zorunlu bağlantıda" aramak hem yanlış, hem de boşa harcanmış bir çaba olur. Enerji alanları ya da çekim güçlerinin nitelikleri değil, ancak nesneleri bağladığına değinmiştik. Bu noktaları bir kez daha yinelemeye gerek yok. Yapısal bir niteliğin parçaları, birlikte bulunmak için kendi doğaları dışında ayrıca bir bağ ya da güç gerektirmeden, oluşturdukları bütünlük içinde *içsel* bağlarla

194 Hume (1969), s. 121-123.
195 Bu noktayı Ducasse da sapıyor. Bkz. (1975), s. 120-121.

kenetleniyorlar. Eğer bir yapısal nitelik, öğe olan niteliklerin gelişigüzel bir karşılıklı konumundan, onlar arasındaki kimi dışsal bağların varlığı dolayısıyla ayrılıyor olsaydı, onun kendi başına tek bir birim oluşturduğunu zaten öne süremezdik. Bağlarla tutuşturulup çatılan bir bileşim, öğeleri ötesinde özgün bir varlığa sahip değildir. Yapısal nitelikleri bu biçimde kavrayacak olursak, bu kez doğal düzenlilikleri benzerlerin uzay ve zaman içindeki dağılımlarıyla açıklamaktan yoksun kalacağız. "Çatılmış" bileşimlere benzer bileşimlerin uzay ve zaman içinde fark edilir bir çokluktaki varlığı, rastlantı ötesindeki bir şeye dayanabilir mi? Böyle dışsal bağlar varsaymak, değişmez birlikteliklerin yapısal niteliklere dayanan açıklamasını temelsiz bırakıyor.

Bir an için yapısal niteliklerin kendi kendilerine dağılmamalarının, öğeleri arasındaki dışsal bağlara dayandığını varsayalım. Bu koşullarda *farklı* yapısal nitelikler söz konusu olduğunda, onların öğelerini birbirlerine bağlayan şey ne olabilir? Buna yanıt olarak, ya aynı bağın farklı öğeleri de bağladığı, bir başka deyişle bağın kendini birçok yerde tekrar ettiği öne sürülecek, ya da tikel olarak farklı her bir yapısal nitelikte farklı bir bağ bulunduğu söylenecek. Aynı bağın kendini farklı yerlerde yinelemesi iki ayrı biçimde olabilir: Ya genel olarak tümel bir biçimde, ya da özel[196] olarak tümel bir biçimde.[197] Önceki durumda, birbirlerinden ne denli farklı olurlarsa olsunlar, tüm yapısal nitelikleri bir arada tuttuğu düşünülen dışsal bağ, tıpatıp aynı şeydir. Bu onaylanabilecek bir görüş değil, çünkü öz ve nedenleri bütünüyle keyfi kılışı bir yana, doğal düzenliliklerin varlığını da açıklayamıyor. Açıklayamayışı şundan dolayı: Genel olarak tümel olan bir bağ,

196 "Specific" anlamında.

197 Bunlardan ikincisi, örneğin yalnızca ısınan metallerin genleşmesine uygulanacak şekilde, sınırlı bir anlamda söz konusu olurken, birincisi, *her* nedensellik ilişkisine uygulanacak şekilde anlaşılan bir bağ olacak.

önüne gelen her nitelik çiftini birleştirebilir. Dolayısıyla da birbirine yasal olarak bağlıymış gibi duranların *dışındakileri* de birleştirebilmesi gerekir. Oysa dünya böyle bir görüşün içerdiği gibi karmakarışık bir yer değil. Evren, gayet iyi bildiğimiz gibi, oldukça düzenli bir ortam olduğuna göre, eğer özler ve nedenler dışsal bağlarla bütünleşiyorlarsa, bu bağlar tümelliği genele yayılan tipten olamamalıdır. Çünkü bu tipteki bağlar, nedensel olan nitelik ya da olay çiftlerini öyle olmayanlardan farksız kılmaktan başka *tekil* nedenselliğe de kapı açıyor.

Bir dışsal bağ, özel olarak tümel olabilir; örneğin belli bir bağ yalnızca benzer nedenleri benzer etkilerle birleştiriyor olabilir. Ne var ki, böyle bir kavrama dayandırılan savlar kuramsal ekonomiden yoksun olacaktır. Çünkü bu, doğadaki her bir farklı düzenlilik, her bir değişmez birliktelik için farklı ve özel bir bağ varsaymayı gerektirecek. Akla şu soru geliyor: Belli bir benzerlikler öbeğindeki (örneğin: ısınma ve genleşme) yapısal nitelikleri bütünleştiren (özel olarak tümel olan) bağ, bir başka öbektekinden (örneğin: çarpma ve devinme) farklıysa, burada söz konusu olan nasıl bir başkalıktır? Kendileri zaten gözlemlenemeyen böylesi bağları farklı kılan şey, acaba onların bağladıkları nitelik-oluşumlarının farklı benzerlik öbeklerine göre farklılaşmaları mıdır? Eğer böyleyse, farklılığın bağların *kendilerinde* olduğu ileri sürülemeyecek ve genel olarak tümel diye andığımız tipteki bağları varsayan görüşün karşılaştığı sorunlara dönülmüş olacak. Yok eğer bu başkalık kendinde varolduğu halde gözlemlenemeyen bir şeyse, böylesine giz dolu bir kuramın ne işe yarayacağı sorusu doğacaktır. Özel olarak tümel olan bir bağ, yalnızca kuramsal bir fazlalık ve de gizem sisleri ardına saklanan bir şey olmakla kalmıyor; aynı zamanda yanıtlamak iddiasıyla ortaya çıktığı sorulara açıklık getirmek yerine onları başka konulara kaydırıp, yerlerine başka soruları ikame ediyor. Kısacası, böyle bir

görüş Occam'ın bıçağına mahkum edilmenin tüm koşullarını yerine getiriyor.

Geriye kalan seçenek, her bir farklı tikel yapısal niteliğin kendine özgü ve dolayısıyla da farklı olan tikel bir bağla bağlandığını öne sürmektir. Bu görüş, her farklı yapısal nitelik için farklı bir bağ öngördüğünden, burada artık bağ denilen şeyin herhangi bir açıklama gücü kalmıyor; elde kalan, kuramsal varsayımları aşırı ölçüde zenginleştirilmiş, enflasyoner, yani "şişirme" bir sav. Dahası, böyle bir görüş, bizim savunmuş olduğumuz "her farklı tikel yapısal niteliğin bütünsel bir birlik taşıdığı" iddiasını, açıklama gücünden yoksun olan yeni bir terminoloji bağlamında bir kez daha onaylamaktan başka bir şey yapmıyor. Yani "dışsal bağları" savunan görüş, bu son seçeneği izlediğinde, bizim öne sürdüğümüz açıklamanın genel çizgisini onaylamak yanısıra, kendine yüklü bir kuramsal fazlalık da yaratmış oluyor. Özleri ve nedenleri dışsal bağlarla açıklama çabasının başarılı bir yorumunun bulunmadığı sonucuna varıyorum.

Nedensel ilişkilerin yapısal nitelikler olarak dışsal bağlantılarla çatılmadığını savundum. Benzer gerekçelerle, nedensel güçler ya da yetiler varsaymanın da hiçbir yarar getirmeyeceğini düşünüyorum. Böylesi bağ, güç ya da yeti gibi düşünceler, zaman boyutunda çeşitlenen yapısal niteliklerdeki ardışık öğe konumları, *üç-boyutlu* algıda kavrandıkları için ortaya çıkıyorlar. Yanılsamanın kaynağında, dört boyutu birden içeren bir yapısal niteliğin, üç boyutta, aşama aşama kavranışı yatıyor. *Neden* ortaya çıktıktan sonra *etkisi* de ortaya çıkacak; çıkacak ama, bu onu varolmaya zorlayan bir güç, yeti, ya da bir dışsal bağ bulunduğu için değil. Bu durum, belli bir bölümü ya da öğesi gözlemlenmiş olan ve gerisi henüz gelecekte bulunan bir yapısal niteliğin, çeşitlenimini bize üç boyutlu algımız üzerinden aşama aşama gösteriyor olması yüzünden.

9.4. İleri sürdüğüm savların kısa bir özetini sunayım. Varlığın temel ilkelerinden biri olarak, evrendeki farklı olan her özelliğin benzerleriyle birlikte varolduğunu, bu benzerlerin uzay ve zaman içine yayıldıklarını saptadım. İkinci bir sav olarak, nedensel ilişki dediğimiz şeyin, öğeleri zaman boyutunda çeşitlenerek tek bir birlik içinde varolan, bir yapısal nitelik olduğunu öne sürdüm. Yapısal niteliklerin uzay ve zamanda benzerlik öbekleri oluşturarak yayılmaları ve böylece doğada bir düzenlilik görünümü oluşturmalarının bu iki savda dile getirilenlerin bir sonucu olduğunu ileri sürdüm. Varlığın uzay ve zaman içindeki dağılımının yapısal nitelikler dolayımıyla getirdiği bu sonuç, bizim üç boyutlu algımızda gözlemlediğimiz nedensel ilişki ve yasal düzenlilikleri açıklıyor.

Şimdi yine Hume'a dönüyorum. Nedensel olmayan ardışıklıklarla nedensel ilişkileri birbirinden ayırt etmeye çalışan Hume'un duyusal deneyde bunlar arasında bulabildiği tek farkın, değişmez birlikteliğin yalnızca nedensel ilişki içindeki ardışıklarda gözlemlenişi olduğunu saptamıştık. Tabii, Hume'un amacı "nedensellik" ve onun dayanağı olarak düşünülen "zorunlu bağlantı" *kavramlarımızı,* deneysel olarak temellendirmekti. Hume nedensellik için "bir olayın tüm benzerlerinin bir başkasının tüm benzerlerince izlenmesi" gibi bir tanım yapığında[198] sözünü ettiği olaylar, yani nitelik-oluşumları, fiziksel değil *deneysel* şeyler. Burada Hume'un dış dünyadaki şeylere ve düzenliliklere hiçbir durumda değinmediğini, bir kural olarak yalnızca deney içerikleri hakkında konuştuğunu ileri sürmek istemiyorum. Tam tersine; kanımca deneyin arkasındaki dünya hakkında *ayrıca* söz etmekle, nedensellik üzerine söylediklerinin çift anlamlı olarak yorumlanamayacağını göstermiş oluyor. Çünkü Hume, nesnel düzenlilikler ve cisim-

198 Hume (1979), s. 87. Ayrıca bkz. Hume (1969), s. 222. Daha önce de belirttiğim gibi, Hume nitelik ya da olaylar için "object" yani nesne sözcüğünü kullanıyor. Ancak bundan kastettiği bir cisim değil, bir cisimdeki nitel değişiklik.

lerden söz ettiği yerlerde, nedenselliği bunlar üzerinden tanımlamamaya, ve de deneysel bir tanımın dünya üzerindeki düzenliliklere ilişkin bir içerimi olduğunu öne sürmemeye büyük özen gösteriyor.[199] Kuşku götürmeyen bir nokta, Hume'un görüşü açısından bizim doğayı düzenli olarak algılayışımızı *temellendiren şeyin* nesnel evrendeki değişmez birliktelikler olduğudur. Bu filozofun belli başlı iddialarından biri, nedeni gördüğümüz yerde onun etkisini de aramak eğilimimizin, yani düzenliliği açıklama güdümüzün, yine bu birlikteliğin gözlemine dayandığıdır. Nedensellik kavramımızın kökeninde bu psikolojik sürecin bulunduğunu ve aynı şeyin zorunlu bağlantı kavramımız için de, hem gerekli hem de yeterli koşul oluşturduğunu düşünüyor. Bundan dolayı, bu filozofun gözünde nedensellik kavramımızla, gözlemlediğimiz düzenlilikler arasında, *mantıksal* bir ilişki bulunduğu, kanımca yadsınabilecek bir şey değil. Ne var ki, tüm bunlara dayanarak Hume'un kuramının, ayrıca *nesnel* anlamdaki nedensel ilişkilerle, böylesi çiftlerin benzerlerinin uzay ve zamana yayılmaları arasında, *mantıksal* bir ilişkinin varlığını da içerdiğini öne sürmek geçersiz olur. Böyle bir içerim bulunduğunu öne sürmek, geçersiz olduğu kadar yanlıştır da. Hume'un nesnel anlamdaki böyle bir mantıksal ilişkinin varlığını hiçbir zaman savunmadığı kanısındayım. Eğer durum böyleyse, nesnel anlamdaki nedensel ilişkilerin değişmez birlikteliklerden bağımsız olarak da varolabileceklerini, bir mantıksal olanak olarak saptamak, Hume'un kuramına karşı bir eleştiri değeri taşıyamaz.[200]

Hume'un nedensellik açıklamasını nesnel anlamdaki nedenlere ilişkin olarak ortaya atmadığını öne sürdüm. Bunu biraz daha açıklaştırmaya çalışayım. (A) Belirtmiş olduğum gi-

199 Nesnel anlamdaki cisimler ve düzenliliklere ilişkin olarak bkz. s. 214-215.

200 Böyle eleştiriler için bkz. Anscombe (1975), s. 65; Cartwright (1989), s. 21; Tooley (1987), s. 29.

bi, Hume, açıklamasını neden kavramımızın deneysel temellerini saptamak amacıyla geliştiriyor. Açıklaması bu bağlamda son derece özgün, güçlü ve etkili. (B) Hume, tartışmaları içinde, deneydeki düzenlilikleri, deney ötesi varlıklar olarak, nesnelerin ve olayların birliktelik koşullarından ayrı olarak düşünüyor. Bunları birbirleri içinde eritmiyor. Ona göre deneydeki birliktelikler gibi nesnel birliktelikler de var, ve de ayrıca bu sonrakilerin varlığı, neden *kavramımız* için bir zorunlu koşul. Ne var ki, Hume hiçbir yerde neden kavramımızın deneydeki değişmez birlikteliklere dayandığı savını, nesnel anlamdaki nedenselliğin de nesnel birlikteliklere dayandığı biçimindeki ikinci bir sav olarak, dış dünyaya yaymıyor. Hume bunu yapmadı, çünkü yapsaydı *açıkça* yanlış olan bir şey öne sürmüş olurdu. Tüm bunlara karşılık, günümüzde kimi felsefeciler, Hume'un, tartışmalarının sonucunda sunduğu nedensellik tanımlarında "nesne" sözcüğünü kullanıyor oluşunu, onun nedensellik ile değişmez birliktelik arasında oluşturduğu bağı, nesnel anlamda da kastettiği yönünde yorumluyorlar. Benim buna vermek istediğim yanıt şu: Eğer böyle bir yorum doğruysa, Hume mantıksal açıdan apaçık yanlış olan bir sav öne sürmüş olacak. Onun bu yanlışı görememiş olmasına olanak yok. Çünkü bu, şimdi saptadığım (A) ve (B) noktaları ışığında kendini kolayca belli ediveren bir yanlış. Nesnel anlamdaki nedenselliği yine nesnel olarak kavranılan değişmez birlikteliklerle *tanımlarsanız,* bu iki şey arasında nesnel anlamda bir mantıksal ilişki, yani bir zorunluluk ilişkisi öngörmüş olursunuz. Oysa Hume bu konuda çok duyarlı olan bir düşünür. "Zorunlu bağlantı"nın nesnel olamayacağını saptarken orada söz konusu olan zorunluluğun bir mantıksal ilişki olamayacağını, çünkü neden ve etkisinin birbirlerinden ayrı olarak düşünülebildiklerini vurgulayan[201] Hume'un, bir nedensel

201 Hume (1969), s. 127.

ilişkinin de benzerlerinden ayrı olarak düşünülebileceğini görememesi, onun çapına hiç de uymayacak bir acemilik olurdu. Üstelik, nesnel anlamdaki nedenselliği düzenliliklerden ayrı ve bağımsız olarak düşünmek, Hume'un döneminin onun kendi savına karşıt olan tüm nedensellik kuramlarının zaten yapmakta olduğu bir şey. Hume'u "nesnel" nedenleri açıklıyormuş gibi yorumlamak, ona fazlasıyla acemi ve safdil bir hata yüklediği için yanlış olmak zorundadır, diyorum.

Hume'un nedensellik kavramımızı açıklamak amacıyla geliştirdiği tanımı nesnel anlamdaki nedenselliğe uygulamak, bu düşünüre geçerli olarak yüklenebilecek bir görüş olmadığından, kendisini nesnel anlamda yorumlanan böyle bir tanım dolayısıyla eleştirmek de en azından haksız bir girişim olur. Kaldı ki, şimdi belirtildiği gibi, nedenselliği düzenliliklere zorunlu olarak bağlayan bir sav açıkça yanlıştır da: Tüm evrende tek başına, benzersiz olarak varolacak tekil bir nedensel ilişki düşüncesi, mantıkça bir çelişki doğurmuyor. Tek başına, ya da çok seyrek benzerliklerle varolmak; varlığı büyük sayıdaki benzerliklere askıntı olmamak, tutarsız düşünceler değiller. Tabii rastlantısal ardışıklıkların, yine bütünüyle rastlantısal olarak, geniş benzerlik öbekleri oluşturmalarını ve dolayısıyla bir yasal düzenlilik görünümü vermelerini de, mantık açısından engelleyen bir şey yok.

Kimi felsefeciler, fiziksel dünyada nedensel olmayan düzenlilikler de bulunduğu gerekçesiyle Hume'un kuramına karşı çıkıyorlar. Örneğin gece ile gündüz, yeşil ve kırmızı trafik ışıkları, ve bunlara benzer kimi başka durumlar, genellenebilen değişmez birlikteliklerin nedensellik için zorunlu olduğu savını sanki çürütüyorlarmış gibi gösterilerek, Hume'un açıklamalarına karşıt örnekler olarak sunuluyorlar.[202] Bu yapılan

202 Düzenlilik karşıtı uslamlamalar için bkz. Armstrong (1983), Bölüm 2, 3, 4.

belki kimi Hume *yorumlarının* eleştirisi olabilir, ama bunu Hume'un kendi görüşlerinin eleştirisi saymak, kanımca bu filozofu yanlış anlamaktır. Bir kez daha yineleyelim: değişmez birliktelik, nesnel anlamdaki nedenselliğin mantıksal bir yönünü oluşturmuyor. Konuya deneysel açıdan bakıldığındaysa, karşıt örnek yerine kullanılan düzenlilik türlerinin uzay ve zamandaki belli bölgeler içinde sınırlı kaldığını görüyoruz. Ne var ki, önemli olan nokta bu değil.

Onaylamak gerek; nedensel olan düzenliliklerle, nedensel olmayanların ayrımını deney ile saptamak güç, ve hatta bazı durumlarda da olanaksız olabilir. Fakat, bu anlamda düşünülen saptama ve kanıtlama gibi etkinlikler, bilgibilimsel düzeydeki çabalar. Kimi gözlem durumlarında nedensel düzenlilikleri rastlantısal olanlardan ayırt edemeyişimiz bu iki türün kendiliklerinde de ayrımsız olduklarını göstermez. Hepsinin ötesinde, bu noktaların hiçbiri Hume'un açıklamalarını etkileyemez. O, nedensel düzenliliğin bulunduğu durumlarda, böyle bir şeyin gözleminin nedensellik kavramımızı nasıl temellendirdiğinin hesabını veriyor. Onun bu anlattıkları, nedenselliğin gözlemin ardındaki ontik yapıyı belirlemeyi amaçlayan şeyler değil.

Dikkat edilirse, Hume'un yaptığı açıklamalar hiçbir durumda, ve ne bilgisel ne de varlıksal düzeyde, *tümel* olgu ya da kavramlar varsaymayı gerektirmedi. Genellik, yasallık ve düzenlilik gibi olgulardaki, *aynı* olayların kendilerini tümellik oluşturacak biçimde yinelemeleriymiş gibi duran görünüşler, her durumda *tikellerin* büyük sayıdaki benzerleriyle birlikte varolmaları biçiminde yorumlandı: N ve E olayları arasındaki nedensel bağlantı kavramımız, bu nitelik-oluşumlarının değişmez birliktelikleriyle açıklandığında, bundan bu aynı N ve E'nin farklı yerlerde birlikte bulundukları değil, onların *benzerlerinin* eşleştiği kastedildi. Hume bir *adcı*, yani nominalist; dolayısıyla onun varlıkbilimi yalnızca *tikel* şeylerden olu-

şuyor. Onun felsefi düşüncesi, tutarlı bir *tikelciliğe* örnek oluşturuyor.

Tüm bunları ortaya atarken izlediğim mantıksal sıranın döngüsel olup olmadığı sorulabilir: Önce yapısal nitelikleri gelişigüzel karşılıklı konumlardan ayıran şeyin onların geniş benzerlik öbekleri oluşturmaları olduğunu öne sürdüm, şimdiyse nedensel olmayan ardışıklıkların da, dar bölgeler içinde olsa dahi, benzerlik öbekleri oluşturabileceklerini, hatta mantıksal açıdan bu öbeklerin sınırsız genişliklere ulaşması karşısında bir engel bulunmadığını söylüyorum. Buna göre, yine mantık açısından, rastlantısal düzenliliklerin nedensel düzenlilikler kadar zengin ve kapsamlı olmaları mümkün. Ancak şunu saptamalıyız: Böyle bir şey belki mümkün ama, bu yine de çok uzak bir olanaklılık; evrenin yapısı, şimdi içinde bulunduğumuz aşamadaki gibiyken, olgular benden benzerlik öbeklerine dayanarak döngüsel olmayan bir ayrım yapma olanağını esirgemiyor. Mantıksal olanaklılığı, fiziksel olarak gerçekleşmekten, aktüelleşmekten, ayırt etmek gerek. Ayrıca, eğer rastlantısal düzenlilikler evrende büyük sayılarda aktüelleşseydiler, orada mucizelerin de gerçekleşmemesi için bir sebep kalmazdı. Evrenin şu aşamasındaki durumu öyle ki, böylesi mantıksal olanaklılıkların aktüelliğe dönüşmesi, *fiziksel* (ya da deneysel) olanaklılık sınırlarının dışında kalıyor; fiziksel (ya da deneysel) olanaklılıksa, varolan doğa yasalarınca açıklanabilir olmayı gerektiriyor. Aşağıda, mucize konumundaki olayların aktüellik dışında kalmasının, yalnızca doğa yasalarının ihlal edilmeyişi, ya da çiğnenmeyişine dayanmadığını savunacağım. Yalnızca bu kadarı, olağanüstü oluşumları dışta bırakmaya yetmez, diyorum.

Hume'un öne sürdüklerini öznelerarası nedensellik kavramımıza ilişkin olarak değil de nesnel dünyadaki nedensellikler kastedilecek şekilde yorumlayan birisi, bu filozofa göre nedenselliği nedensel olmayan ardışıklıktan ayıran şeyin "ge-

nellenebilirlik" olduğunu düşünmek durumundadır. Burada "genellenebilirlik"ten bir olay çiftinin benzerlerinin büyük sayılara ulaşması anlaşılıyor olsun. Bunun ışığında, *tikel* bir varlıkbilimini benimsemenin *tekil* ya da çok seyrek gerçekleşen nedenselliği, bir *fiziksel olanaklılık* biçiminde kavramayı gerektirmediği görülüyor. Çünkü fiziksel olarak olanaklı olduğu ölçüde yaygın da olan şey "tekil nedensellik" değil, *belirlenimsiz* nedenselliktir. Öte yandan, belirlenimsiz nedensel yasaları "yumuşak" (ya da "dağılabilir") yapısal niteliklerin benzerliklerini özetleyen ifadeler oldukları da ileri sürülemez. Bir kere, yapısal niteliklerin "yumuşağı" olamaz, çünkü "Bir şey ya niteliktir ya da değildir", dediğimiz gibi, bir şey ya bir yapısal niteliktir ya da öyle değildir demek durumundayız. Bir şey bir yapısal nitelikse, hep öyle olacaktır. Yapısal niteliklerin öğelerinin *içsel* ilişkilerle kenetlendiklerini unutmamalıyız. Yapısal bir niteliğin olduğu şey olarak dağılıp başkalaşmasına olanak yok. Nitelikler bu anlamda kendiliklerinde değişebilen şeyler değiller. Bir *nesnedeki* nitelikler elbet değişebilir, ama bu o nesnedeki *niteliklerin* değişim geçirdikleri anlamında düşünülemez. Sarının kendisinin maviye dönüşmesi diye bir şey yoktur; ancak sarı olan bir *yüzey* maviye dönüşebilir. Bundan dolayı, nedenselliğin yapısal nitelik olarak açıklanışına dayanarak *belirlenimsiz* bir nedensel ilişkiyi, zayıf bir bağla bir arada durduğu için, kimi kez birlikte kimi kez de dağılmış olarak gözlemlenen bir yapısal nitelik biçiminde kavrayamayız. Belirlenimsiz nedenselliğin durumu, yapısal niteliklerle onların öğelerine karşılık gelen *yalın* niteliklerin gözlemlenme sıklığıyla[203] ilgili. Buna koşut bir örnek olarak, oksijen atomlarının (ya da "oksijen" diye belirlediğimiz bir atoma benzeyen atomların) su molekülleri içinde öğe oldukları gibi,

203 "Frequency" anlamında. Burada gözleme bağımlı olan bir frekansı ya da sıklığı değil, belli bir uzay ve zaman bölgesi içinde, benzer nitelik-oluşumlarının niceliği anlamında, *kendiliğindeki* bir sıklığı kastediyorum.

bu moleküllerden bağımsız olarak da varolduklarını düşünebiliriz. Belirlenimsiz bir yasa, benzer olan yapısal nitelikler yanısıra, bu niteliklerin öğelerine benzer olan bağımsız ve yalın niteliklerin de varolduğunu dile getiriyor. Böylesi bağımsız niteliklerin daha seyrek oluşu (frekansının düşük olması) olasılığı daha yüksek olan bir yasa içerir.

9.5. Tekilciliği tikelcilikten özenle ayırt etmeli. Tikelcilik, genellik veya tümelliklerin tikellerce çözümlenen ilkeler olarak kavranılmasıdır. Burada konu edilen tekilcilikse, tikel nedensel ilişkilerin onlara eşlik eden genellikler gerektirdiğini yadsıyan görüştür. Tekilciliğin ortaya atılış gerekçelerinden birisi, kimi felsefecilerin Hume'un öğretisine bir almaşık sağlamak çabaları olmuştur. Ne var ki, yukarıda tartıştığım gibi, bu yolla bir almaşık oluşturma beklentisi bir yanılgıya dayanıyor. Yanılgıya, Hume'un kendi öğretisini, daha yakın zamanlarda ortaya çıkan *Hume-umsu* kimi tezlerden yeterince dikkatle ayırt etmemekten kaynaklanıyor. Aslına bakılırsa Hume'un öğretisi ne burada savunmakta olduğum görüşten, ne de tekilcilikten, köktenci bir biçimde farklı kalan bir düşünce değil. Çünkü bu her üç kuram da, bir yandan nedensel bir ilişkinin varlığını, ona uyan bir doğa yasasının varlığından mantıksal anlamda bağımsız sayarken, öbür yandan böyle yasallıkların, gözlemde, nedensel ilişkileri rastlantısal ardışıklıklardan ayırt ettiklerini onaylayabilmek durumunda: Bir nedensel ilişki, kendisine uyan bir yasaya mantıksal olarak bağlı değildir. Daha önce belirttiğim gibi, bu her üç kuram da *tek başlarına* var olacak nedensel ilişkileri mantıksal olanaklılık içinde değerlendirebilir. Ancak ayrıldıkları öne sürülebilecek nokta da işte burada geliyor: Hem Hume'un öğretisi, hem de burada savunulan görüş, mantıksal olarak olanaksız saymadıkları bu şeyi, *fiziksel olarak olanaksız* görüyorlar. Peki ya tekilciliğin bu fiziksel olanaklılık konusuna ilişkin tutumu ne?

Yeti, güç, ya da eğilim gibi kavramların, tikel nedensel ilişkilere değgin, varlıkbilimsel bir açıklayıcı değerleri yok; örneğin "aspirin olmak özelliği, içinde baş ağrılarını giderme yetisini taşır"[204] gibi dilegetirişler, sorunu çözmek yerine topu başka bir sahaya atıyorlar. Çünkü yeti, güç, ya da eğilim gibi şeyler, kendileri açıklanmak gereğinde olan şeyler. Önce şunu saptayalım: Ne tekilcilik kimi nedensel yetiler ya da güçler varsaymayı gerektiriyor, ne de güçlere dayandırılan bir açıklama tekilciliği içeriyor.[205] Tekilciliğe göre tüm nedensel ilişkiler, onlara uyan güçlü yasal düzenlilikler bulunuyor olsa bile, doğaca tekildirler; varlıkları, çoğulluk ya da genellik anlamındaki böylesi yasallıkları içermez.[206] Dolayısıyla olguya tekilcilik açısından bakıldığında, düzenliliklerin nedensel ilişkileri rastlantısal ardışıklıklardan ontik olarak ayırt ettiği öne sürülemez.[207] Şöyle bir eleştiri yapacağım: Tekilciliğin, ya Hume'un ve (onu varlıksal açıdan temellendirmeyi amaçlayan) benim burada savunduğum görüşlerimizden bağımsız bir yaklaşım olmadığını, ya da özgün bir yanı olabilmesi için, onun tek başına varolan nedenleri fiziksel açıdan da olanaklı sayması gerekeceğini öne sürmek istiyorum. Yani tekilcilik ya Hume'un görüşü (ve ona uyan benimki) içinde eriyip gidecek, yahut da, ondan bağımsız olabilmek için, "tek başına nedensel ilişkilerin" fiziksel anlamda olanaklı olduklarını savunacak. Şimdi böyle bir fiziksel olanaklılık bulunduğu iddiasını çürüteceğim.

"Tek başına nedensel ilişkiler" savı, bir nedensel ilişkinin yalnızca bir kez, ya da yasallıkla kavranamayacak ölçüde seyrek bir biçimde gerçekleştiğini savunan görüş. Şimdi bu görüşü doğru kılan bir olanaklı dünya varsayalım. Bu dünyada, tek başına, yalnızca bir kez varolmuş bir nedensel ilişki, bun-

204 Cartwright (1989), s. 141.
205 Örneğin bkz. Shoemaker (1984), s. 231-232.
206 Bkz. Anscombe (1975), s. 63.
207 Bkz. Ducasse (1975), s. 118-119; Cartwright (1989), s. 2.

daki neden öğesinin (nitelik-oluşumunun) yalnız başına varolan benzerleri, etki öğesinin (nitelik-oluşumunun) benzerleri ve seyrek olarak da, bu öğelerin nedensel olmayan rastlantısal birliktelikleri bulunacaktır. Eğer bu olanaklı dünya aktüel olsaydı, bu tek başına varolan nedensel ilişkinin ya bir mucizeden ayırt edilemeyeceğini, ya da bir mucizeyi içereceğini öne sürüyorum. Ayrıca, eğer yapısal bir nitelik olarak düşünülebilirse, tek başına varolan nedensel ilişkinin bilinen başka niteliklerden kökten bir farklılıkla, benzerleri uzay ve zamana yayılmayan bir şey olacağını da göz önüne almak gerek.

Tek başına nedensel ilişkileri savunmak isteyen birisi, böyle bir şeyin mucizelerden kolayca ayırt edildiğini öne sürebilir. Çünkü diyebilir, kaynaklarının tanrısal olması bir yana, mucizeler doğa yasalarına karşıttır ve onları çiğnerler. Oysa tek başına nedensel ilişkiler böyle yasaları çiğnemeden, yalnızca onların kapsamı dışında kalırlar. Bir mucize, iki nitelik-oluşumunun belli bir (ya da birkaç) yasaya karşıt düşerek bir araya gelmesidir. Bir doğa yasası belli bir nitelik-oluşumunu (ve benzerlerini) belli bir başkasıyla (ve benzerleriyle) birleştirir; mucize dediğimiz şeyse bu nitelik-oluşumlarından birinin, yasanın birleştirdiğinin dışındaki, bambaşka bir nitelikle neden-etki ilişkisine girmesidir.[208] Tek başına nedenler böyle değiller; onlar yasaların dışında kalır, ancak yasaları çiğnemezler. Yani onlar, yasaların kapsamadığı nitelik-oluşumlarını birleştirirler.

Tek başına nedensel ilişkilerin yasaları ihlal edip etmedikleri konusunu bir an için bir yana bırakalım. Bunun dışında, onların doğası, mucizelerinkiyle hemen bütünüyle aynı. Her ikisi de benzerleri olmayan olayları bağlıyor. Şimdi bir kez şunu saptayalım: Yasallığın dışında kalarak gerçekleşen bir ne-

208 Mucize kavramının kökeninde tanrıdan kaynaklanma zorunluğu olmasa bile, bir doğal düzene aykırı düşme zorunluğu var. Bkz. Hume (1979), s. 122-123.

densel ilişkinin, yasaları doğrudan ihlal etmese bile, onlara karşıt düşen etkileri olabilecektir. Dolayısıyla "dışında kalmak" ile "karşıt düşmek" arasındaki çizgi, ilk bakışta göründüğü ölçüde kolay ve seçik bir ayrım değildir. Ayrımın sağlıklı olabilmesi için, öncelikle etki zincirlerinin bu tür yasallığa aykırı sonuçlar içermediğini saptamak gerekir. Örneğin, dikkatini yoğunlaştırarak, anlıksal güçleriyle kaşık ve çatalları eğip yamultmayı başardığı iddiasındaki birini düşünelim. Bu kişinin başardığını söylediği şey, doğadaki yasalara ilk bakışta karşıt düşmüyor. Isıtılan bir metal parçasının hacim olarak genleşmek yerine, tersine büzülmesi durumunda meydana gelecek şeyin tersine, belli bir yasanın birleştirdiği olayların benzerleriyle bir karşıtlık, ya da onlara bir ayrıcalık doğmuş olmuyor. Çünkü, metal parçalarının, yalnızca ve yalnızca kendilerine değen durumdaki özdek parçalarından aktarılan güçle eğilebilecekleri gibi bir yasa yok. Yine de, bütün bunlara karşın, ele aldığımız örnekteki durum doğa yasalarını *dolaylı* olarak ihlal etmekte. Kaşığın yamulmasına neden olan, buna yetecek miktardaki fiziksel enerjinin kaynağı, fiziksel dizge içinde, yasalara uygun bir biçimde saptanamıyor.

Bundan daha da önemli olan ikinci bir nokta şudur: Tekilci eğer tek başına nedensel ilişkilerin doğa yasaları dışında kaldıkları halde onlarla çelişmediğini öne sürüyorsa, kendisine böyle bir şeyin nasıl, ne türdeki bir fiziksel olanaklılık olduğunu sormak gerekir. Örneğin bu, alışılmış anlamındaki bir deneysel olanaklılık mıdır? İyi bilindiği gibi, ortaya çıkıp algılanan, yani deney içeriğine konu olan her şeyi deneysel olanaklılık yerine koymuyoruz. Çünkü "deneysel olarak olanaklı" demek "gözlemlenebilir" demek değil. Deneysel olanaklılık, ne denli az olası olursa olsun, *doğa yasalarıyla uyum içinde* ortaya çıkıp onların dışına kaymayan durum ve olayları kapsar. Bir oluşumun doğa yasalarıyla uyumlu ve tutarlı olması, onun bu yasalarca açıklanabilir olması demektir. Örneğin

gökyüzüne doğru iki kilometrelik bir yüksekliğe zıplamak, bir batında yirmidört enik doğurmak, ya da ölümcül bir hastayı onun alnına dokunarak iyileştirmek, ancak ve ancak yasalarla açıklanabiliyorlarsa, ve böyle açıklanabildikleri ölçüde, deneysel olanaklılık içinde sayılabilecek şeylerdir. Benzer olarak, bin metre küplük som altın yığınından oluşan bir dağ da, ancak varolan doğa yasaları bunca altının oluşmasına ve uzayın belli bir bölgesinde üst üste birikmesine el veriyorsa olanaklıdır. Alışılmadık koşullarda varlığa gelen ve doğa yasalarına karşıt düşmediği halde, onlara uyduğu da öne sürülemeyen bir şey, bir *deneysel* olanaklılık değildir. Her nasıl anlaşılacaksa anlaşılsın, tek başına nedenselliğin içine sokulacağı bir "fiziksel" olanaklılık durumu, sınırları mantıksal olanaklılık ölçüsünde geniş olmasa da, bildiğimiz deneysel olanağın ötelerine aşmak gereğindedir. Bir başka deyişle, tek başına nedenler, deneysel olanaklılık ile mantıksal olanaklılık arasında kalan bir bölgeye yerleşecekler.

Doğa yasalarını tek başına nedensel ilişkilerin değil de yalnızca mucizelerin ihlal ediyor olmasına karşın bu oluşum türleri arasında başkaca önemli bir ayrım bulunmadığı göz önüne alındığında, bunlardan birini "fiziksel anlamda olanaklı" saymak, öbürünü de öyle saymayı gerektiriyor. Eğer doğa yasalarına karşıtlık *oluşturmayan* tek başına nedensel ilişkiler olanaklıysalar, aynı anlamda, doğa yasalarına karşıtlık *oluşturan* tek başına nedensel ilişkiler de olanaklı olmalılar. Çünkü belli bir olanaklılık ortamında, benzerleri başka hiçbir yerde birlikte olmayan olaylar, beraberce nedensel olarak bağlantılı bir çift oluşturabiliyorsa, bunun *herhangi* bir olay çifti olmasını tutarlı olarak engellemek mümkün değil. Dolayısıyla, olanaklılıklarına böylece izin verilen olay çiftleri, varolan yasaların bütünüyle dışında kalabilecekleri gibi, onlarla kısmen veya bütünüyle de örtüşebilecektir. Bir yasayla tam olarak örtüşmek, bu yasanın kapsamına girmek, yani ona uymaktır. Böy-

le bir birliktelik, varolan bir düzenliliğin parçası olacağından, tek başına nedensel ilişki dediğimiz şeyi örneklendirmeyecektir. *Kısmi* bir örtüşmeyse, bir defaya mahsus olarak nedensel ilişkiye giren iki olaydan birinin, bir üçüncüsüyle, belli bir yasa kapsamında, benzerlik öbekleri oluşturduğu anlamındadır ki, bu da varolan bir doğal düzenliliğin ihlali olur.

Böylece, mucizelere de açılmış olan fiziksel olanaklılık alanını, onlara yine de kapalı tutmak için, *a priori* anlamda üstdüzey bir yasa varsayarak, bu alana *yalnızca* doğa yasalarını ihlal etmeyen olay çiftlerinin kabul edilmesini sağlamaya çalışmak tutarlı bir girişim olur mu? Böyle bir şeyi varsaymak yalnızca gelişigüzel ve *ad hoc* olmakla kalmıyor; kanımca tekilci tutumun çıkış noktasıyla da çelişiyor. Nedenselliği yasallıktan bağımsız kılmaya çalışırken, onu daha genel ve *a priori* olan yasaların boyunduruğuna sokmanın bir anlamı var mı? Olayların yasalar dışında kalacak şekilde benzersiz nedensel çiftler oluşturmalarına izin verip, bunu sonra tekrar yasaya bağlamak, açılan yeni olanaklılık alanını (fiziksel olanaklılığı) tutarsız kılar. Tutarsızlık mantıksal olanaksızlığı içerdiğine göre, böyle yapmak bu olanaklılık alanını yeniden kapatmak sonucunu verecektir. Sonuç olarak tekilcinin dayandığı nedensel ilişkileri olanaklı kılmanın, mucizeleri fiziksel anlamda olanaklı saymayı gerektirdiğini görüyoruz. Mucizelerin fiziksel olanaklılığını içeren bir yaklaşımı savunulabilir bulmuyorum. Dolayısıyla "tek başına nedensel ilişkiler" savına dayanmak tekilcilik için geçerli bir yol değil. Bu bize bilime yatkın olan her tikelci yaklaşımın benzerliklere dayanan doğal düzenlilikleri hesaba katması gerektiğini gösteriyor. Çünkü daha önce de belirttiğim gibi, tek başına nedenlere dayandırılan bir tekilcilik, kendini, yadsımayı amaçladığı Hume'un tikelciliğine indirgenmekten kurtaramıyor.

Geçerli olarak yorumlandığı ölçüde Hume öğretisinin dimdik ayakta durduğunu görüyoruz. Yapmayı amaçladığı şeyi,

yani nedensellik *kavramımızın* temellendirilmesini, önemli bir güçlükle karşılaşmadan başarıyor. Buna karşılık Hume öğretisinin açıklamasız bıraktığı konu, nedensellik kavramımızı temellendiren deney olgusunun ardındaki nedensellik varlıkbilimi. Öne sürdüğüm açıklamayla Hume'un kuramındaki bu eksikliği gidermeyi amaçladım.

9.6. Açıklamalarım tüm nedensel ilişkileri kapsamadı. Örneğin, bir yapısal nitelikte neden olarak belirlediğimiz öğenin kendisinin nasıl varlığa geldiğini, onun hangi nedensel oluşumdan kaynaklandığını, buraya kadar açıklayabilmiş değilim. Buna başlamadan önce, nedenselliği tam kapsamlı olarak açıklayacak bir kuram geliştirmenin, benim buradaki sınırlı beklentilerimin zaten ötesinde kalan bir şey olduğunu belirtmeliyim. Nedenselliğe ilişkin anlayışımıza tikel niteliklerin varlıkbilimi açısından bir ışık tutmak ötesinde bir amacım yok. Yapısal niteliklere dayanan betimlemeler, gözlemlediğimiz tikel nedensel ilişkilerin ardındaki temel varlıkbilimsel düzeneğin ancak ana çizgilerini ortaya koyuyor; belli bir nesnedeki bir nitelik-oluşumunun ortaya çıkışı sonrasında aynı nesnede niçin belli bir başka nitelik-oluşumunun da ortaya çıktığını açıklıyor. Bu yapısal niteliğin kendisinin ortaya çıkışına kaynak olan şeyi yakalamıyor.

Yapısal nitelik kavramında, bir tek öğenin birden çok yapının ortak bir parçası olmasını engelleyen bir şey yok. Bir başka deyişle, elimizdeki yapısal nitelik kavramına dayanarak, farklı tikel yapıların ortak olarak taşıdıkları öğelerden de söz edebiliriz. Üstelik evrende nedensel zincirler biçiminde gözlemlenen sürekli değişim, böyle bir açıklamayı gerekli kılıyor. Doğada, aynı nitelik-oluşumunun genellikle birden çok nedensel ilişki içinde yer aldığını gözlemliyoruz. Bir ilişkide etki olan bir oluşum, bir başkasının bağlamında neden konumunda bulunabiliyor. Algının kendisinin de nedensel bir düzenek

olduğunu düşünecek olursak, nedensel ilişkileri *algılayabilmemiz* bile, yine buna bağlı. Farklı yapısal niteliklerin aynı tikel öğelere ortak olarak sahip olabilmeleri, nedensel zincirleri ve bunların zaman içinde dallanarak ilerlemelerini açıklıyor.

Buraya kadar betimlenenler, bize bir tek nesne içinde gerçekleşen nedensel sürecin karmaşık ontolojisinin ana çizgilerini verdi. *Nesneler arasında* yer alan nedensel etkileşimin geçerli bir yorumu içinse, bundan daha fazlasına gereksinim var. Metal bir kürenin erimesinin nedenini, onun ısı kazanması olarak betimlemiştik; bilindiği gibi, böyle bir şeyin ısınması çoğu zaman bir *dış etki* dolayısıyladır. Örneğin, kürenin ısınmasının nedeni, onun altında yanmakta olan ocak olun. Böyle bir nedensel oluşumu betimlerken, genellikle kestirme bir yol tutar, ısının ocaktan yayılışı ile metalin erimesini birbirlerine doğrudan bağlarız. Oysa böyle kestirme bir açıklama, ısının kaynağını öne çıkanşı açısından doğru bir şey yapıyor olsa da, belli bir metal parçasının erimek için belli bir ısı düzeyine ulaşmasının gerekliliğine ilişkin çok önemli bir noktayı atlıyor. Peki, ısı yayan bir nesne ile ona uzay ve zamanda yeterince yakın olup, ısı kazanan bir başkası, ya da çarpan bir nesneyle bu çarpma sonucu devinime geçen arasındaki ilişki nedir? Nesnenin devinimini başlatıp ona neden olan şey, o nesneye böylece çarpılması. Ancak çarpmanın kaynağı bu nesnede değil; çarpma ona baka bir nesneden geliyor. Bilim adamları ve felsefeciler, nedensel ilişki içindeki nesneler arasında gerçekleşen momentum ve enerji aktarımından söz ederler. Birçoğumuz bu aktarımı nedensellik *yanısıra* gerçekleşen bir şey olarak kavrıyoruz. Oysa bu yanlış. Çünkü söz konusu aktarım, *nesneler arası* nedensel bağlantıda zorunlu olan bir aşama, zincirdeki bir halkadır. Dahası, böyle bir aktarımın varlığı, açıklayıcı ontik ilkeleri çoğaltmayı gerektirmiyor; nesnenin gözlemlenebilir nitelikleriyle açıklanabilecek bir şey.

Öyle nitelikler var ki, bunlar, içinde bulundukları nesnelere uzay ve zamanda yakın olan başka nesnelerde kendi benzerlerini oluşturuyormuş gibi gözlemleniyorlar. Gözlemlenen bu olgunun da yapısal niteliklerce açıklanabileceğini düşünüyorum. Yalnız burada söz konusu olan yapısal nitelik tipi, önceki açıklamalardakilerden biraz farklı. Buradaki yapısal nitelik tipinin öğeleri, (a) *birbirlerine benzeyen* nitelik-oluşumlarından meydana geliyor, ve (b) bunlar uzay ve zamanda birbirlerine *yakın konumlarda bulunan farklı nesneler içinde* yer alıyorlar. Dolayısıyla, aynı nesnede bulunup öğeleri uzaysal boyutta çeşitlenen yapısal nitelikler ve aynı nesnede olup öğeleri zamansal boyutta çeşitlenenler yanısıra, şimdi belirlemiş olduğumuz bir üçüncü tür yapısal nitelik daha var. Bu son türün öğeleri, birbirlerine yakın olan ya da değen (contiguous) farklı nesnelerde varolan benzer nitelikler. Ayrıca zaman içinde çeşitlenmeleri dolayısıyla, bunlar ardışık da olan nitelikler. İşte böylesi nitelikleri algıladığımızda, uzay ve zamanda birbirlerine yaklaşıp değen kimi cisimlerin birbirlerine benzer nitelikler aktardıklarını, ve içlerinde sürüp giden karmaşık nedensel olay zincirleri başlattıklarını gözlemliyoruz. "Birbirleriyle ortak hiçbir yanı olmayan iki şeyden biri öbürünün nedeni olamaz" diyen Spinoza da, yine aynı olguyu vurgulamış oluyor.[209] Birbirlerine değen cisimlerin nedensel olarak etkileşip etkileşmedikleri, bunların benzer nitelikler taşıyıp taşımadıklarına bağlı. Aynı yapının öğeleri olduklarında, bu benzerlerin cisimleri nedensellikle birleştirdiğini öne sürüyorum.

9.7. Özlere ve nedenselliğe ilişkin tartışmama burada son veriyorum. Bu tartışmayla anlam yerine geçen olgu ve onu taşıyan söylenimin, yani im arasındaki, anlamlılığa temel olan

209 Spinoza (1967), s. 3.

doğal bağlantıyı varlıkbilim düzeyinde açıklamayı amaçladım. Böylece, bu kitabın sonuna da ulaşılmış oluyor. Bitirirken, ortaya koymayı amaçlamış olduğum kimi belli başlı noktaları kısaca özetlemek istiyorum.

Burada, tüm gerçekliğin tikel olduğu düşüncesini desteklemeyi amaçladım. Nesnel dünyada bize genellik gibi görünen durumları tikellik temelinde açıklarken, ana çizgileriyle evrenin niteliksel yapısını da betimlemeye çalıştım. Gerekçelendirmeyi amaçladığım belli başlı görüşlerden biri, bu tikel varlık ortamı içinde yer alan yapısal niteliklerin, gözlemlediğimiz evrendeki düzeni oluşturdukları gibi, anlamlılığın temelini de belirledikleri oldu. Anlamlılığın, yapısal nitelikler arasındaki benzerliklerden kaynaklandığını göstermeye çalıştım. Özlerin ve nedensel ilişkilerin yapısal nitelikler olduklarını, anlam dediğimiz şeyinse, özlere veya nedensel ilişkilere dayanarak, böylesi yapısal niteliklerin gözlemlenen öğelerinden öbür öğelerinin düşüncesinin çıkarsanmasına dayandığını öne sürdüm. Fiziksel dünyadaki durumların anlamlılık olarak yorumlanması, tıpkı Hume'un "zorunlu bağlantı" kavramını açıklayışında dile getirdiği gibi, benzer nitelik çiftlerinden birini gözlemlediğimizde, zihnimizin buna dayanarak öbürünün düşüncesini çağrıştırmasıyla temelleniyor. Önemle vurgulamaya çalıştığım bir başka sav, anlamlılığın evrimsel bir gelişim geçirdiğine ilişkin. Bu sava göre, çatısı yapısal niteliklerce çizilen doğal bağlantıların belirlediği anlamlılık tipi, iletişim biçimlerinin evrilmesiyle yapaylaşarak çok daha zengin dile getiriş olanakları kazanıyor. Dilsel söylenimlerle olguları birleştiren bağlantılar, böylesi söylenimlerle başka bireylere olgulara ilişkin düşünceler iletebilmemize olanak sağlıyor.

"Birisi bir düşünce ilettiğinde bu iş nasıl gerçekleşiyor?" diye soruyor, Frege. Sorusuyla gündeme getirdiği noktayı şöyle açımlıyor: "Birisi bildik dış dünyada kimi değişimler meydana getirerek, bu değişimlerin onları algılayan bir kimsenin anlı-

ğında bir düşünce oluşturarak, düşünceyi doğru olarak kabul etmesine neden olmasını bekliyor."[210] Özetlenecek olursa, benim burada yapmaya çalıştığım şey, Frege'nin bu sorusuna tikelci varlıkbilim açısından bir yanıt aramak oldu. "Kendiliğinde özdeksel olmayan düşüncenin, bir tümcenin özdeksel kılığına bürünerek bizce anlaşılabilir hale gelişini"[211] açıklamayı amaçladım.

210 Frege (1967), s. 38.
211 Frege (1967), s. 20.

Değinilen Kaynaklar

Altmann, Stuart "Primate Communication". *Communication, Language and Meaning,* G. Miller (der.), New York: Basic Books, 1973.

Anscombe, Elizabeth *Intention,* Oxford: Basil Blackwell, 1958.

Anscombe, Elizabeth "Causality and Determination", *Causation and Conditionals,* derleyen E. Sosa, Oxford: The University Press, 1975.

Aristotle, *Physics Books I and II,* çeviren Willam Charlton, Oxford: the Clarendon Press, 1992.

Armstrong, David *Universals and Scientific Realism,* İki Cilt, Cambridge: The University Press, 1978.

Armstrong, David *What is A Law of Nature?,* Cambridge: The University Press, 1983.

Armstrong, David *Universals: An Opinionated Introduction,* San Fransisco: Westview Press, 1989.

Armstrong, David "Arda Denkel's Resemblance Nominalism", *The Philosophical Quarterly,* V 41, 1991, s. 487-82.

Avramides, Anita *Meaning and Mind,* Massachusetts: M.I.T. Press, 1989.

Bennett, Jonathan "Thoughtful Brutes", APA Proceedings and Addresses, Cilt 62, 1988.

Berkeley, George, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (ilk yayımlanışı: 1710), derleyen Colin Turbayne. New York: Bobbs-Merrill Co., 1957.

Block, Ned (der.), *Readings in Philosophy of Psychology,* London: Methuen, 1981.

Bloomfield, Leonard, *Language,* New York: Holt and Co., 1933.

Bradley, Francis "On Professor James' Doctrine of Simple Resemblance", *Mind,* Cilt 2, 1893.

Cartwright, Nancy *Natural Capacities and their Measurement,* Ox-

ford: the Clarendon Press, 1989.
Chomsky, Noam *Aspects of the Theory of Syntax,* Massachusetts: M.I.T. Press, 1965.
Chomsky, Noam *Language and Mind,* New York: Harcourt Brace Jovanovitch, 1968.
Chomsky, Noam "Knowledge of Language", *Times Literary Supplement,* 15 Mayıs 1969.
Chomsky, Noam *Reflections on Language,* London: Temple Smith, 1976.
Davidson, Donald *Actions and Events,* Oxford: Clarendon Press, 1980.
Davidson, Donald *Truth and Interpretation,* Oxford: Clarendon Press, 1985.
Denkel, Arda "The Speaker's Communicative Intent", *Journal for the Theory of Social Behaviour,* V 10, 1980a, s. 19-38.
Denkel, Arda "On Failure to Refer", *Mind,* V 89, 1980b, s. 599-604.
Denkel, Arda *Anlaşma: Anlatma ve Anlama,* İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1981a.
Denkel, Arda *Yönletim: Dil Felsefesinde Bir Konu,* İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1981b.
Denkel, Arda "The Fringes of Natural Meaning", *Philosophia,* V 12, 1983a, s. 337-343.
Denkel, Arda "The Meaning of an Utterance", *Journal of Semantics,* V 2, 1983b, s. 29-39.
Denkel, Arda *Anlamın Kökenleri,* İstanbul: Metis Yayınları, 1984.
Denkel, Arda "What Makes Meaning Non-natural?" *Southern Journal of Philosophy,* V 23, 1985a, s. 445-450.
Denkel, Arda "Form and Origin", *Canadian Journal of Philosophy,* V 15, 1985b, s. 653-661.
Denkel, Arda *Nesne ve Doğası,* İstanbul: Metis Yayınları, 1986.
Denkel, Arda "Real Resemblances", *Philosophical Quarterly,* V 39, 1989a, s. 36-56.
Denkel, Arda "Matter and Objecthood", *Dialogue,* V 28, 1989b, s. 3-16.
Denkel, Arda *"Frege'nin Dil Felsefesi: Ana Çizgiler",* Felsefe Tartışmaları, 5. Kitap, 1989c, s. 24-46.
Denkel, Arda "Principia Individuationis", *Philosophical Quarterly,* V 41, 1991, s. 212-228.
Denkel, Arda "Natural Meaning", *Australasian Journal of Philosophy,*

V 70, 1992a, s. 296-306.
Denkel, Arda "Substance Without Substratum", *Philosophy and Phenomenological Research,* V 52, 1992b, s. 705-711.
Denkel, Arda "Hayvan İletişiminde Anlam", *Felsefe Tartışmaları* 11. Kitap, 1992c, s. 83-95.
Denkel, Arda "Hayvanlarda İletişim", *İnsancıl,* 3/28, 1993, s. 6-8.
Denkel, Arda *Reality and Meaning,* Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1995.
Denkel, Arda *Object and Property,* Cambridge University Press, 1996.
Descartes, René *Metot Üzerine Konuşma* (ilk yayımlanışı: 1637) Türkçesi: K. Sahir Sel, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984.
Descartes, René "Selections", *Materialism and the Mind-Body Problem,* David Roshental (der.), New Jersey: Prentice-Hall, 1971.
Dretske, Fred *Explaining Behavior,* Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1988.
Ducasse, C. J., "On the Nature and Observability of the Causal Relation", *Causation and Conditionals,* derleyen Ernest Sosa, Oxford: The University Press, 1975.
Evans, Gareth ve McDowell, John *Truth and Meaning,* Oxford: Clarendon Press, 1976.
Podor, Jerry, *Psychosemantics,* Cambridge, Mass.: M.I.T. Press, 1987.
Frege, Gottlob "Anlam ve Yönletim Üstüne", çev. Şule Elkatip, (ilk yayımlanışı: 1892), *Felsefe Tartışmaları,* 5. Kitap, Mayıs 1989.
Frege, Gottlob, "The Thought: A Logical Inquiry" (ilk yayımlanışı: 1919), *Philosophical Logic,* derleyen Peter Strawson, Oxford: The University Press, 1967.
Gardner, A. ve B. "Two Way Communication with an Infant Chimpanzee", Schrier ve Stollnitz (der.), *Behaviour of Non-Human Primates.* Londra: Academic Press, 1970.
Goldman, Alvin "What is Justified Belief?" (ilk yayımlanışı: 1979) *Naturalizing Epistemology,* derleyen Hilary Kornblith, Cambridge, Massachusetts: The M.I.T. Press, 1987.
Grice, Paul *Studies in the Way of Words,* Cambridge: Harvard University Press, 1989.
Hume, David *A Treatise of Human Nature,*(ilk yayımlanışı: 1739) derleyen E. C. Mossner, Penguin, 1969.
Hume, David *An Inquiry Concerning Human Understanding,* (ilk yayımlanışı: 1748) derleyen C. Hendel, Indianapolis: Bobbs-Merrill,

1979.
Kenny, Anthony *Wittgenstein,* London: Allen Lane The Penguin Press, 1973.
Lehrer, Keith *Theory of Knowledge,* Boulder: Westview Press, 1990.
Lewis, David *Convention,* Cambridge: Harvard University Press, 1969.
Locke, John *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme,* (ilk yayımlanışı: 1696) Türkçesi Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Ara Yayıncılık, 1992 (Kabalcı Yayınevi, 1996).
Meiland, Jack *The Nature of Intention,* London: Methuen, 1971.
McGinn, Colin *The Character of Mind,* Oxford: The University Press, 1982.
Morris, Charles *Foundations of the Theory of Signs,* Chicago: the University Press, 1938.
Morris, Charles, *Signification and Significance,* Cambridge: M.I.T. Press, 1964.
Osgood, Charles, *Method and Theory in Experimental Psychology,* Oxford: The University Press, 1953.
Platon (Eflatun) *Devlet,* çevirenler S. Eyüboğlu, A. Cimcoz, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1962.
Pollock, John *Contemporary Theories of Knowledge,* Savage, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 1986.
Quine, W. V. O. *Word and Object,* Massachusetts: M.I.T. Press, 1960.
Quine, W. V. O. *From a Logical Point of View,* (gözden geçirilmiş ikinci basım) New York: Harper and Row Publishers, 1961.
Ryan, Joanna "Early Language Development", M.A.K. Richards (der.) *The Integration of a Child Into a Social World,* Cambridge: At the University Press, 1974.
Russell, Bertrand *Felsefe Sorunları,* (ilk yayımlanışı: 1912) çeviren Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul: Alaz Yayınları, 1980.
Searle, John *Speech Acts,* Cambridge: At the University Press, 1969.
Schiffer, Stephen *Meaning,* Oxford: the Clarendon Press, 1972.
Shoemaker, Sydney *Identity, Cause and Mind,* Cambridge: The University Press, 1984.
Spinoza, Baruch, *Ethics,* İngilizce'ye çeviren A. Boyle, London: Dent, 1967.
Strawson, Sir Peter *Logico-Linguistic Papers,* London: Methuen, 1971.
Stevenson, Charles *Ethics and Language,* New Haven: Yale University Press, 1940.

Tooley, Michael *Causation*, Oxford: the Clarendon Press, 1987.
Westphal, Jonathan *Colour*, Oxford: Basil Blackwell, 1991.
Wittgenstein, Ludwig *Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell, 1953.
Wittgenstein, Ludwig *The Blue and Brown Books* (ikinci baskı), Oxford: Basil Blackwell, 1969.

Dizin

alıntılanabilirlik 87-89, 91, 100-101, 105, 126
Altmann 96, 116
Anscombe, E. 121, 192, 199
"anlatmak" 49, 129, 131
anlıksalcı kuram 11
Aristoteles 10-11, 17, 34-35, 145, 149
Armstrong, D. 151, 154-162, 171-172, 183, 194
atomculuk 42
Avramides, A. 78, 80-81

Bennett, J. 76, 80
belirlenimsiz nedensellik, yasa 197-199
belirtiler 98, 100, 114-115, 134
benzerlikler 152-154, 158-160
Berkeley, J. 24, 151
Block, N. 77
Bloomfield, L. 15
Bradley, F. 157
bütünselcilik 58, 80, 120, 143

Cartwright, N. 192, 199
Chomsky, N. 60-64, 69-70, 75-77, 134-135, 139, 142

Davidson D. 31, 64-81, 120, 136, 142-143
değişmez birliktelik 149, 178, 182-189, 193-195
Descartes, R. 24, 27, 28, 41, 60, 64-80
dışsal bağ, 184-190
dışsalcı yaklaşım 28, 30, 32
dilsel bağlantı 133, 135-137
doğal anlam 83, 86-101, 110-111 113-114, 124-127
doğuştancı sav 65, 76, 139
dolaylı olarak nesnel bağlantı 128
Dretske, F. 104, 106-113, 115-118
Ducasse, C. J. 187, 199
duyu-izlenimi 179, 181-182
düşün-izlenimi 175-176, 181, 182

eşanlamlılık 26
Evans, G. 78
evrim 138-139, 145-146

Fodor, J. 104
Frege, G. 13, 52, 207-208

Gardner, A. ve B. 66
gerçekçilik 98, 150-152, 154
Goldman, A. 30
Grice, P. 29, 32, 35-37, 48-50, 55, 58, 86-91, 100, 105-108, 110-113, 117-125, 127-129, 132-133, 135, 138, 140, 142

Hume, D. 7, 159-160, 174-181, 183-187, 191-200, 203-204, 206

içerik 11, 24, 42, 53, 67, 103, 106, 176
içreklik 10, 26, 40-42, 51, 54, 103-105
içsel bağ, ilişki 19, 184-190
içselci yaklaşım 29, 32
iletişimsel niyet 63, 73, 106, 111, 131-132, 138

kavramcılık 14, 151
kısmi özdeşlik 157-160, 163
Kenny, A. 31

Lehrer, K. 24
Lewis, D. 135
Locke, J. 10, 11, 17, 27-28, 30, 32, 35, 37, 40-44, 57-58, 73, 100-105, 133, 140, 153-154, 175

M bağlantısı 123-128, 145
Meiland, J. 121
McDowell, J. 78
McGinn, C. 77, 140
Morris, C. 15, 36
mütasyon 63, 75, 138-139, 141

nesnel bağlantı 100, 127-129, 132-133, 145-147
nitelik-oluşumu 173-174, 177, 183, 200, 204-207

oluşturuculuk 86-88, 90-97, 100, 110-112, 116, 126-127
ortamsal yaklaşım 15-35
Osgood, C. 15

özler 7, 164-167, 171
özcülük 165-169

Parmenides 14
Platon 14, 19, 22, 27, 149
Pollock, J. 26, 30

Quine, V. W. O. 15, 17-19, 23, 26, 28, 67, 77-81

Ryan, J. 72
Russell, B. 151, 154-157, 183

Searle, J. 123
Schiffer, S. 122, 135
Shoemaker, S. 199
Spinoza, B. 206
Strawson, P. 57, 111, 130

Stevenson, C. 15, 36

tam benzerlik 153, 163
tasarım, tasarımlama 41, 103-104, 106, 108-113, 115-117, 134, 141
tek başına neden 194, 198-204
tekilcilik 7, 93-98, 112-113, 199
Tooley, M. 192
tikelcilik 7, 93-95, 163
tümel 27, 150-152, 154, 156, 159, 163, 187-190

uzlaşım 10, 135
yapay anlam 86-93, 100-102, 105-108, 110-113, 115-116, 119-120, 124-128, 140
yapısal nitelik 162-164, 171-172, 183-191, 197, 204-207
yarı-doğal anlam 92, 99, 100-102, 126-127
yinelenme (özelliklerde) 148-152

Westphal, J. 161
Wittgenstein, L. 10, 15, 21, 31, 50

zorunlu bağlantı 178-183, 191-192, 207

Bu kitap anlamlılık olgusunu
açıklayan bir varlıkbilim sunuyor.
Anlamlılığın evrimsel bir gelişim olduğunu,
insan dillerindeki anlamlı tümcelerin,
doğadaki yalın belirtilerden başlayarak,
aşamalarla karmaşıklaşıp içerik zenginliği kazanan
iletişim biçimlerinin son basamağında
yer aldıklarını savunuyor.
Anlamlılığın, dilegetiren ile dilegetirilen
şeyler arasındaki bağıntılarda bulgulanacağını,
böylesi bağlantıların en temel biçimlerinin özsel ve
nedensel bağlantılar olduklarını öne sürüyor.
Anlamın kaynağını oluşturan özsellik
ve nedenselliği de açıklayan bu çalışmada,
insan ve hayvan iletişimleri arasındaki fark,
düşünme ve dil arasındaki öncelik ilişkisi gibi
konular da tartışılıyor.

ISBN 975-7942-52-9