ARDA DENKEL

DÜŞÜNCELER ve GEREKÇELER

Felsefe Yazıları II



GÖÇEBE YAYINLARI

Arda Denkel

Arda Denkel 1949'da Ankara'da doğdu. Saint Benoit Lisesi'nden sonra ODTÜ Mimarlık Fakültesi'nde okudu. 1972 yılında Şehir Planlama lisans derecesini aldı. Aynı yıl Oxford Üniversitesi'nde felsefe öğrenimine başladı. 1977'de bu üniversiteden felsefe dalında doktora derecesini kazandıktan sonra, Boğaziçi Üniversitesi'nde göreve başladı. 1988'de profesör ünvanını alan Denkel halen aynı kurumda öğretim üyesidir. 1985 ve 1989 yıllarında ABD Wisconsin Üniversitesi felsefe bölümünde konuk öğretim üyesi, 1994'te Uludağ Üniversitesi'nde ve 1995-97 yılları arasında da Koç Üniversitesi'nde ek görevli olarak dersler vermiştir. 1995'ten beri Türkiye Bilimler Akademisi üyesidir. 1997'ye değin 45'in üzerinde Türkçe yazı, 18'i uluslararası dergilerde olmak üzere 26 İngilizce makale yayımlamıştır; bir yazısı Almanca'ya, ikisi de Yunanca'ya çevrilerek bu ülkelerde basılmıştır. Denkel'in Türkiye'de 8 kitabı yayımlanmıştır. Ayrıca Object and Property başlıklı kitabı Cambridge University Press'ten 1996'da çıkmış, The Natural Background of Meaning başlıklı kitabıysa Kluwer Academic Press tarafından yayımlanmak üzere basım aşamasındadır.

Göçebe: 22
Felsefe Dizisi

Düşünceler ve Gerekçeler
Felsefe Yazıları-2
Arda Denkel

Editör:
Ahmet Halûk Atalay

© *Yayın hakları saklıdır.*
1. Basım, İstanbul, 1997

ISBN 975 -8143-26-3

Yayıma Hazırlayan ve Kapak Tasarımı: Yaşar Selçuk
Kapak Resmi: Echer

Dizgi: Ekol Tanıtım
Baskı ve cilt: Engin Matbaacılık (0.212) 243 57 63

GÖÇEBE YAYINLARI

Bahariye Caddesi, 37/41 Kadıköy 81310 İstanbul
Tel/Faks: (0.216) 337 72 75

Arda Denkel

DÜŞÜNCELER ve GEREKÇELER

FELSEFE YAZILARI

2

Editör:
Ahmet Halûk Atalay

GÖÇEBE YAYINLARI

Sümer, Sibel ve Seçkin için

ÖNSÖZ

Bu iki cilt 18 yıl içinde çeşitli kitap ve dergilerde çıkan makalelerimi bir araya getiriyor. Sürenin uzunluğu ve yazıların yöneldiği okur kitlelerinin farklılığı dolayısıyla birçok açıdan çeşitlilik gösteren metinleri konularına göre guruplandıran editörüm oldukça iyi bir bütünlük elde etmiş. Yine sürenin uzunluğunun doğurduğu doğal bir sonuç olarak, buradaki biçimi makalelerde savunduğum görüşleri, ya da bunların dilegetiriş biçimimi artık benimsemiyorum. Buna karşın, metinlerde bir değişiklik yapmamayı, onları özgün olarak yazıldıkları gibi basmayı yeğledik. Makalelerin tümünün benim bugünkü düşüncelerimi yansıtmaları gibi bir beklenti zaten gerçekçi olamazdı. Onları kağıda döküldükleri günlerin düşünce ve biçeminin ürünü olarak okumak gerekir.

Bu iki derlemeye, bir üçüncü cilde malzeme oluşturacak sayıya ulaşan kitap tanıtma, eleştiri ve polemik tartışma yazılarımı sokmadık. Eleştiri yazısı, karşısına aldığı metinlerle birlikte okunabildiği ölçüde anlaşılır olan bir şeydir. Onu, eleştirdiklerinden zamanca kopartılmış bir biçimde yayımlamak öbür yazarlara haksızlık anlamına geleceği gibi, eleştirinin kendi yazarı için de yakışıksız olur diye düşündük. Sözünü ettiğim ilkeyi bozan tek makale, içinde sayın Hilmi Yavuz'a atıfta bulunulan "Eksoterik." Onu dışta bırakmayışımızın gerekçesi ise, bir eleştiriyi ya-

nıtlamaktan çok belli bir konuyu ele alıyor olması.

Bu iki cilt, genelde felsefecilerimizin favori konuları arasında yer alan, felsefenin neliğine, kültüre ve felsefe eğitimine ilişkin tartışmalar yanısıra, düşünce ve felsefe tarihi, bilgi, varlık, edim ve anlam gibi benim favorim olan daha profesyonelce felsefi konulara ilişkin görüşlerimi de içeriyor. Kitabın hazırlanmasında emeği geçen editörüm sayın Ahmet Halûk Atalay'a ve çalışmalarımı destekleyen Türkiye Bilimler Akademisi'ne teşekkür ediyorum.

Arda Denkel
Boğaziçi Üniversitesi, 1997

İÇİNDEKİLER

I. BÖLÜM

Nesneler ve Özdeşlik 9
Özdek 42
Belirlenim, Neden ve Değişim 61
Gerçek Neden 94
Her Dönemde Gündemde Olan Bir Soru: Zaman Akıyor mu? 116
Zaman Durağan mıdır? 122
Geçmiş Zaman 128

II. BÖLÜM

Bilim, Bilgi ve Kuşku 145
Minimal Gerçekçilik 163
Epistemizm 172
Bilgi ve Nesne-I: Epistemizm ile Gerçekçilik Arasında Çağdaş Tartışmalar 198
Bilgi ve Nesne-II: Gerçekçilik İçin Sınırlar 235
Deneycilik; Gerçekçilik, İdealizm ve Görüngücülük 263

III. BÖLÜM

Bazı Terimler Üzerine Notlar 277
Edim Felsefesinde Bazı Kuramsal Güçlükler 287
Uzlaşımsal ve Önaşımsal Yönletim 305
Hayvansal İletişimde Anlam 323
Düşünme, Dil ve Anlam 343

I. BÖLÜM

NESNELER VE ÖZDEŞLİK

(1985)

Ontolojinin temel sorunu varlıksa, varlığın da temel bir koşulu özdeşliktir. Özdeşliği olmayan bir somut nesneyi var olarak düşünebilmemizi, mantığın çıkış noktasını oluşturan en temel ilkeler engeller. Burada, bir nesne için özdeşliğin ne olduğunu açıkladıktan sonra, bu özdeşliği sağlayan koşullar üzerinde tartışacak ve sonuç olarak bir özdeşlik ölçütü önereceğiz.

I

Bir nesnenin özdeşliği olması demek, her şeyden önce, belirli bir zaman kesiti verildiğinde, bu nesnenin başka nesnelerden ayrı olması ve buna bağlı olarak da onlardan ayırt edilebilir olması demektir. Bir somut nesneyi başkalarından ayırt eden nedir? Bu soruya felsefe tarihi boyunca verilen değişik yanıtları, iki karşıt görüş çerçevesinde toplayabiliyoruz: Bunlardan biri, "bir nesneyi başkalarından ayıran onun tözüdür" önermesinde, öbürü de bir nesneyi ayırt eden ilkenin, onun taşıdığı özelliklerin toplamı olduğu savında ortaya konmaktadır. Önceki görüş Aristoteles ve onu bu bağlamda izlemiş olan filozoflara, sonraki görüş de başta Hume olmak üzere Deneyci akıma ve ayrıca da bu akımın rakiplerinden Leibniz'e bağlanabilir.

Şimdi, A gibi bir nesnenin var olduğunun söylenebilmesi için, onun bu gibi herhangi bir nesneden *başka* olması gerekir. Yoksa A ve B ayırt edilemeyeceğinden A'nın herhangi bir B'nin varlığından ayrı bir varlık taşıdığı söylenemeyecektir. Az önce or-

taya konan soru, A'nın herhangi bir B nesnesinden başka oluşunun, yani A'nın B'den ayrı oluşunun neye dayandığı idi. Bir yandan deneyciler ve öbür yandan Leibniz'in buna yanıtı, A ve B'nin ayrı deneyciler ve öbür taşıdıkları (veya onları oluşturan) özelliklerin ayrı oluşlarından kaynaklandığını vurgular. Örneğin, önümde duran iki kalemin niye iki ayrı varlık taşıdığı sorusunun açık ve basit bir yanıtı, birinin mavi ve kısa, öbürünün de siyah ve uzun oluşundan, bunların ayırt edilebilir, yani başka başka kalemler olduklarıdır. İşte Leibniz; bu görüş doğrultusunda ünlü özdeşlik ilkesini şöyle dilegetirmiştir: Eğer iki nesnenin bütün özellikleri ortaksa bu iki nesne özdeştirler.[1] Yukarıda sözü edilen kalemlerin renkleri, boyları ve üzerlerindeki en küçük çizik ya da lekeye dek taşıdıkları her özellik aynı olsaydı, bunlar bu ilkenin getirdiği görüşe göre, ayırt edilemez, yani özdeş olurlardı. Dikkat edilecek olursa, Leibniz ilkesinin özdeşlik için bir *yeterli koşul* bildirdiği anlaşılacaktır. İlke Aristoteles'çi yaklaşımla yalnız bu anlamında karşıtlık içindedir. Öte yandan bir zorunlu koşul olarak yorumlandığında, tözcü yaklaşımla çelişik olmayacağı gibi, hiç kimsenin karşı çıkamayacağı bir ilke olacaktır. Eğer iki nesne özdeşseler, bunların bütün özelliklerinin aynı, ya da ortak olacağı kimsenin yadsımadığı bir doğruluktur.

Günümüz felsefecilerinden Anthony Quinton'ın da belirttiği gibi,[2] Leibniz'in ilkesi, *yeterli koşul* anlamında, mantıksal açıdan zorunlu biçimde doğru olamaz. Çünkü, herbir niteliği ortak (yani aynı) olan iki ayrı nesne, örneğin fabrikadan yeni çıkmış bir örnek iki kalem, bulunabileceği düşüncesinde veya böyle bir olanaklı durumda, hiçbir çelişki yoktur.

---

1) Leibniz, G.W., Discourse on Metaphysics, IX, *Selections*, ed. P.P. Wiener, Scribners, New Yart, 1951.

2) Quinton, A.M., *The Nature of Things*, Routledge and Kegan Paul, London, 1973, s.29.

Leibniz, nesneler yeterli ayrıntıda (örneğin büyüteç altında) incelendiğinde, her özelliği ortak olan iki ayrı nesnenin bulunamayacağını söyler.(3) Deneysel açıdan bunda haklı olabileceği onaylansa bile, mantıksal açıdan böyle iki nesnenin düşünülebilme olanağı korunacaktır. Bundan dolayı, ilkesinin felsefi açıdan doyum veren, bir zorunlu doğruluk getirmediği öne sürülebilir. Leibniz belki de bunun farkında olduğundan, ilkesini, büyük ölçüde keyfi gibi görünen bir başka ilke ile desteklemek yoluna gitmiştir. Yeterli Neden İlkesi (The Principle of Sufficient Reason) adını verdiği bu son ilkeye göre, Tanrı'nın, bütün nitelikleri ortak iki ayrı nesne yaratmak için yeterli bir ussal nedeni olamazdı; çünkü Tanrı'nın bunları yaratıp uzay içinde yerleştirirken, birini yerleştireceği noktaya öbürünü değil de bunu yerleştirmek için yeterli bir ussal nedeni bulunamazdı. Bu ilkeyi günümüz felsefesi açısından onaylanabilir bulamadığımız ölçüde, yeterli koşul yorumundaki Leibniz özdeşlik ilkesini de onaylayamayacağız demektir.

Gelelim karşıt yaklaşıma: Bu bağlamda Aristoteles'in kendi ortaya attığı töz kavramıyla bu kavramın ondan çok sonraki yüzyıllarda aldığı biçim arasındaki önemli bir ayrılığa değinmek gerekir. Locke Skolastik'ten sarkan geleneksel töz kavramlarından bu bağlamla ilgili olanını, "bir nesnenin bütün özellik ya da niteliklerinden sıyrıldığında geriye kalan" diye yorumlamıştır. Bu yoruma göre, birinin giysilerini birbiri ardına çıkarırmış gibi, bir nesnenin niteliklerini bir bir ayıkladığımızı düşünsek, bütün nitelikleri bitirdiğimizde, giysileri giyip çıkaran veya onların sahibi olan kişi gibi, nitelikleri üzerinde taşıyan bir altyapıya (substratum), yani töze varılması gerekir.(4) Kabaca söylenirse, bu görüşe göre bir somut

3) Leibniz, G.W., Correspondence With Clarke, 3 and 5, *Philosophical Writings,* Dent: London, 1934, s.204, 213, 214.

4) Locke'un töz kavramını yorumlayışı ve ona karşı olumsuz tutumu için bkz. *An Essay Concerning Human Understanding* (Dent: London, 1961) II, xiii, 17-20; xxiii, 1-6, 15. 37. özellikle yukarıda aktardığımız yorum için bkz. *aynı yapıt.* 11, xxii, 2.

nesne, töz artı niteliklerden oluşur. İşte bu yorumdaki töz, Deneyciler'in haklı eleştirilerine konu olmuştur. Oysa, Aristoteles'in özgün olarak ileri sürdüğü tikel töz kavramı bu değildir.

Aristoteles'te bu yorumu hazırlayan görüşler yok değildir. Örneğin, mantık veya gramer açısından tözü dilegetiren özne, niteliklerin kendisine yüklediği şey ve onları taşıyandır. Ancak, Aristoteles tözden herhangi bir somut nesneyi anlar; yoksa bu nesnenin nitelikleri ardındaki hiçbir zaman görülemez olan bir ilkeyi değil; bir somut nesne veya tözün biçimi ve bu biçimi belirleyen bütün nitelikleri, onun *formunu* oluşturur. Aristoteles'e göre yalnızca nitelikler yani form, somut nesneyi veremez. İşte bu noktada bir yandan töz kavramını karşılarına alan Deneycilerden, öbür yandan da tözü kendi metafizik sistemiyle bütünleyen Leibniz'den keskin bir biçimde ayrılmaktadır. Forma sahip olduğu söylenebilecek, ya da başka bir deyişle, formun kendi üzerinde gerçeklendiği bildirilebilecek ayırt edici, belirleyici bir ilke zorunludur, Aristoteles için. Bu ilke de özdek kavramıdır. Özdeksiz form (bir tek ayrıcalık dışında) bulunamayacağı gibi formsuz özdek de yoktur. Formu olan her özdek parçası ayrı bir töz, ya da somut bir nesne oluşturur. Görüldüğü gibi, Locke'nun belirlediği anlamdaki tözün karşılığı Aristoteles'in özdek kavramıdır.

Ana çizgilerini verdiğimiz bu görüş açısından biçim, yani niteliklerin bütünü olan form, kendi başına soyuttur. Bundan dolayı tikel olan bir somut nesnenin özdeşliğini, ya da başka nesnelerden ayırt edilebilirliğini (individuation) tek başına veremez. ilkesel olarak soyut olan aynı formu (aynı nitelikler bütününü) taşıyan birçok somut nesne düşünülebilir. Bir somut nesneyi tikel ya da özdeşliği olan *ayırt edilebilir* bir nesne durumuna getiren, onun somutlaştırıcı ilkesi, ya da özdeğidir.

Aristoteles'in özdek kavramının, bir somutluk ve tikellik ilkesi sağlaması ötesinde, bağımsız bir gözlemlenebilirliği de var

mıdır? Hayır; örneğin bir deneyci, herhangi bir somut nesneyi incelerken onun nitelikleri dışında özdeğini gözlemleyemeyeceğimizi öne sürdüğünde haklı olacaktır. Özdeği nerede algıladığımızı söylesek, orada bir nitelikler bütünü, yani form algılıyoruz.

Özdek kavramını, Aristoteles'teki biçiminde, bir somutluk ve tikellik ilkesi olarak, daha açıklayıcı kavramlara çözümleyebilir miyiz? Karşımızda, formları aynı (yani bütün nitelikleri ortak) olan iki ayrı somut nesne bulunduğunu düşünelim. Bunları Leibniz'in önerdiği doğrultuda özdeş olmaktan alıkoyan nedir? Aristoteles'e göre özdeşliği önleyen, bu nesneleri oluşturan özdek parçalarının ayrı oluşudur. Fakat, öte yandan, bu özdek parçaları niteliklerinden bağımsız olarak gözlemlenemediklerine göre, karşımızda yine de ortak niteliklerden oluşan iki nesneden birşey bulunmadığını söylemek doğru olmaz mı? Bu doğru olsa bile, nitelikleri aynı olan iki *ayrı* nesne düşünebileceğimizi de akıldan çıkarmamak gerek. Şimdi, bir kısır döngüye girmeden ve her iki karşıt görüşten de bağımsız olarak, bu eş nitelikli iki ayrı nesneye ilişkin olarak söylenebilecek şu var: Eğer bunlar birbirinden ayrı iseler, ya da ayrı olarak imgeleniyorlarsa, birbirleri ile bir ilişki içinde olmaları gerekir. Örneğin, birinin öbürünün yanında, sağında, üstünde, önünde, v.b. durumda olması gerekir. Bütün bu sayılanlar, uzayda yer bildiren sözcüklerdir. Bundan çıkarsayabileceğimiz ilke ise, nitelikleri nasıl olursa olsun, birbirinden ayrı olan her somut iki nesnenin, belirli bir zamanda, uzayda ayrı yerlerde bulunacaklardır. Olaylarda bulunmayan, fakat nesnelerde gözlemlediğimiz girilmezlik (impenetrability) özelliği bu ilkeye temel olur. İki nesne aynı anda aynı yerde bulunamaz. Öyle ise, somut nesneleri ayırt eden, yani onlara özdeşlik sağlayan, onların uzay-zaman içinde bulundukları yerdir, diyebiliriz.

Bu sonuç ışığında klasik görüşleri değerlendirelim: Nesneyi ayırt eden bir ilke olarak Locke'un belirlediği anlamdaki töz, ya da

somutluk, tikellik ilkesi olarak Aristoteles'çi özdek, "belirli bir zamanda uzayda kaplanan, içinde bulunulan yer"e çözümlenmektedir.[5] Eğer böyle yorumlanırsa, tözcü görüşün önemli bir doğruluğu içerdiğini onaylayabiliriz.

Bir somut nesne için uzay ve zamanda bulunduğu yer nedir? Bu o nesnenin özelliklerinden biridir. Öyle ise, Leibniz ve Deneyci filozoflar da haklıydılar. Çünkü bütün özellikleri ortak olan iki nesnenin özdeş oldukları söylenirken onların uzay-zaman içinde kapladıkları yer de içeriliyorsa, bu ikisi bir tek nesneden özdeş olacaktır. Bu düşünceyi onaylayabiliriz, ancak onun ağırlığını etkileyecek iki noktayı da belirtmemiz gerek. Önce, Leibniz ve Deneycilerin her türlü özellik değil, yalnızca nitelik türünden özellikleri düşünmüş olduklarını anımsamalıdır. Kaldı ki, Leibniz uzay ve zamanı göreli olarak yorumlarken, onların "tam anlamıyla gerçek" olmadıklarını da ileri sürer. İkinci ve daha ilginç olan nokta ise, yine Quinton'ın da belirttiği gibi şudur:[6] Leibniz ilkesini, "uzay-zaman içindeki yeri" nesnenin özellikleri arasında sayarak yorumlayacak olursak, nesnelerin özdeşlikleri açısından, "uzay-zaman içindeki yer" dışındaki her özellik *gereksiz* kalacaktır. Çünkü niteliklerin ortak olduğu bilinmeyen iki nesne bile, aynı zamanda aynı yerde iseler *zaten* özdeştirler. Eğer böyle bir yorum nesnelerin niteliklerini "işsiz" bırakıyorsa, onun başta bu nitelik ilkesi olarak öneren Leibnizci görüşe sağlayabileceği yarar ne olabilir?

II

Bir nesnenin özdeşlik taşıdığını söylemek, yalnızca onun belirli bir zamanda başka nesnelerden ayrı ve ayırt edilebilir olması anlamına gelmez; bunun yanısıra, onun varlığının zaman akışı

---

5) Bkz. Quinton, *aynı yapıt*, s.28.
6) *Aynı yapıt*, s.24

içinde belirli bir süre boyunca kalıcı oluşunu da (persistence) dilegetirir. Eğer bu ikinci anlamda özdeşlik söz konusu olmasaydı, evrende bildiğimiz türden denge, yasa ve düzenlilik bulunabilmesinin koşulu olan kalıcı nesneler bulunamazdı. Ancak gelip geçici *anlık* somut varlıklar, zaman akışında karmakarışık bir oluş-yokoluş devinimi gösterirlerdi. Zaman, bildiğimiz akış hızını sanki pek çok artırmış gibi olurdu.

Zaman içindeki özdeşliği, nesnelerin kalıcılığı biçiminde saptadık. Kalıcı olan bir nesnenin iki ayrı zaman kesitindeki aşama veya durumu, birbirine bu anlamda özdeştir. Ayasofya'nın 1880'lerde çekilmiş bir resmi ile güncel bir fotoğrafını karşılaştırarak ikisinin özdeş olduğunu, yani aynı nesneyi gösterdiğini söylüyoruz. Elimdeki kahve bardağını göstererek "34 yıl önce *bununla* süt içiyordum" diyorum. "Yaşlanmak adamı nasıl da değiştirmiş; ben *onun* gençliğini bilirim", "Dün aynı dolmuşa binmiştim", "Bu ceket bir zamanlar öyle şıktı ki..." gibi önermeler ya özdeşlik bildirmekte, ya da özdeşliği önden varsaymaktadırlar. Tikel bir nesne üzerine konuşmak, yani bir adıl, betimleme veya özel adla yönletim yapmak, bu nesnenin zaman içinde özdeş kalması koşuluna bağlıdır.(7)

Zaman boyutunu böylece içeren özdeşlik kavramını felsefe için ilginç bir sorun yapan, zaman içinde olayların oluşması ve olayların zorunlu olarak nesnelerde oluşması, bunları kapsaması (içine alması) olgusudur. Nesnesiz bir olay sözkonusu olamayacağı ve her olayın da, küçük ya da büyük bir değişim olması nedeniyle, nesneler zaman içinde değişirler. Dolayısıyla, bir nesnenin iki ayrı zaman kesitindeki aşamalarını karşılaştırır, özdeşleştirirken, değişime uğramış ve birbirine pek de bütünüyle benzemeyen iki şeyi özdeş tutmak durumunda kalırız. "Bu çam benim çocukluğumda

---

7) Bu, yönletimin özbelirleme (identification) gerektirdiği anlamına gelmez.

henüz ufacıktı" gibi bir önerme, ufak bir fidanla dev bir ağacı özdeş varsayar. İşte felsefi sorun da buradadır: Bütün bu şaşırtıcı ayrılığa karşın nasıl olabiliyor da ikisini özdeş sayabiliyor ve böylece de doğru bir önerme yapmış olabiliyoruz? İki ayrı zaman kesitinde alınan "nesne aşamaları" önemli ölçülere varabilen değişime karşın nasıl oluyor da özdeş oluyorlar? Bu özdeşliğin koşulları, ölçütü veya bunu sağlayan ilke nedir?

Değişim önemli ölçülere varsa bile, özdeşlik bozulmayabilir. Aristoteles'in ayrımını izleyerek, bu tür, özdeşliği zedelemeyen değişime, "niteliksel değişim" diyeceğiz. Öte yandan "tözsel değişim" ise, bir nesnenin özdeşliğini yitirmesidir. Bir nesnenin özdeşliğini yitirmesi varlığını da yitirmesi, yani o *nesnenin* yokolmasıdır. Bu yokoluş bütünüyle görünmez olmak veya "sırra kadem basmak" biçiminde ortaya çıkmaz. Yok olan nesneden pek çok şey geride kalarak yeni bir nesne veya yeni birçok nesneyi meydana getirir. Örneğin parçalanmak, vazo gibi bir nesnenin varlığının sonudur. Geride ise yeni meydana gelmiş nesneler olarak birçok porselen parçası kalmıştır. Tözsel değişim, gözlenebilen niteliklerin bu ölçüde çeşitlilik kazanmasını her zaman içermeyebilir. Örneğin bir canlının ölümü, bu canlının varlığını yitirişi iken ölüm öncesi canlı ile ölüm sonrası ceset arasında, görünürde büyük bir niteliksel ayrılık olmayabilir. Tabii önemli olan, değişimin nesnenin özsel (essential) niteliklerinde olup olmadığıdır. Örneğin balmumundan yapılmış bir yontuyu renkten renge boyamakla onda gerçekleştirdiğimiz değişiklik, yontunun özdeşliğini etkilemeyecektir. Hatta, yontunun kolunu veya bacağını kopartmak bile, bu eksilmeye karşın, onun varlığını sona erdiren bir değişim olmayacaktır. Öte yandan, sıcaklığın neden olacağı bir erime, o yontunun sonu olacak, geriye eriyik durumda veya bir başka formda yalnızca balmumu kalacaktır. Şu halde, nesnenin özdeşliğini koruyabilmesi, *ne* ise o oluşunu koruyabilmesine bağlıdır. Türünü yitirmek veya değiştirmek, öz-

deşliği yitirmeyi içermektedir. Örneğimizdeki nesne bir yontu idi ve *yontu oluşunu yitirdiğini anda* varlığını da (yani özdeşliğini de) yitirdi. Nesnenin ne ise o oluşunu koruyabilmesi ise, olduğu şeyin (yontunun) özsel niteliklerini koruyabilmesine bağlıdır. Bir nesnenin ögesi bulunduğu tür ve o türü tanımlayan özsel nitelikler, zaman içindeki özdeşliğini zorunlu koşulları arasındadır.

Bu özelliğin mantık alanına yansıyışı şöyledir: Herhangi bir A ve bir B'nin özdeş olduklarını öne sürdüğümüz zaman, önermemizin kesin bir *doğruluk değeri*, yani kesin bir anlam kazanabilmesi, A ve B'nin *ne* olarak özdeş olduklarının da dilegetiriliyor olmasına bağlıdır. Bu demek ki bir özdeşlik önermesi, özdeş oldukları söylenen nesnelerin ne olduklarını belirleyen bir türsel kavramı (sortal concept) bulundurmadığı sürece tamamlanmış olamaz. A ve B yukarıdaki örnekte düşündüğümüz nesnenin iki değişik zaman kesitindeki aşamaları olsun. A, erime öncesindeki, B ise erime ertesindeki durumu göstersin. "A ve B özdeştirler" önermesi doğru mudur, yoksa yanlış mı? Bu, açıkladığımız gibi, A ve B'yi hangi türsel kavram altına soktuğumuza bağlı olacaktır. Örneğin, bu türsel kavram 'yontu' ise, önerme yanlış olurken 'balmumu parçası' olduğunda doğru olur. Demek ki, belirtilen türe göre, özdeşlik önermesinin doğruluğu değişebilmektedir. Bu bilgiyi günümüz felsefecilerinden Peter Geach ve David Wiggins'in çalışmalarına borçluyuz.(8)

Bir nesnenin özdeşliğini korumasının zorunlu bir koşulunun, bu nesnenin bağlı olduğu türü koruması olduğunu gördük. Oysa, bu zorunlu koşul yeterli değildir. Bir yontu, yontuluğunu yitirmeden de özdeşliğini yitirebilir. Aynı balmumuna başka bir yontu biçimi verdiğimde, önümdeki, eski yontu değil, başka ve yeni

---

8) Geach, P.T., "Identity", The Review of Metaphysics, xxi (1967). Wiggins David, *Identity and Spatio-Temporal Continuity*, Basil Blackwell: Oxford, 1967.

bir yontu olacaktır. Öyle ise, zaman içindeki özdeşliğin zorunlu ve yeterli koşullarını saptamanın yolu nedir?

III

Önce sormamız gereken, birinci bölümde 'artıştığımız ve *belirli bir zamandaki* özdeşlik kavramını açıklayan koşulların *zaman içindeki* özdeşliğe uygulanıp uygulanamayacağıdır. Bu sorunun yanıtı, açıkça ve kolayca görülen bir "hayır"dır. Durum, söz konusu iki bağlamda tanımsal olarak ayrıdır. İlki özdeşliği, belirli bir zaman kesitinde, içinde bulunulan yer olarak tanımlamaktadır. Buna karşılık ikincideki "zaman içinde olmak" tanımsal koşulu, zorunlu olarak nesnenin birden çok zaman kesitindeki yer ve durumunu kapsayacağından, ilk ölçüt burada geçersiz kalacaktır.

Soruna felsefe tarihi açısından baktığımızda, zaman içindeki özdeşliğin açıklanma çabasında başlıca iki ilkenin kullanılmış olduğunu görüyoruz. Bunlardan biri *nesnenin uzaysal parçalarının biraraya geliş biçimi,* öbürü de *nesnenin kendisinden yapıldığı fiziksel-özdeksel bileşimdir.* Bu ilkelerin Aristoteles'teki form ve özdek kavramlarını parçacıkçı bir bakış açısından önemli bir ölçüde yansıttığı ileri sürülebilir. Ancak ne var ki, bu ilkeler ne yalnız başlarına, ne de birlikte, amaçlanan açıklama ve ölçütü veremiyorlar. Her iki ilke de özdeşliğe özgü önemli özellikleri saptıyor olmalarına karşın, bu olguyu tam olarak kavramaktan geri kalıyor.

Her somut nesneyi kimi "uzaysal parçaların", (spatialparts) biraraya gelmesi olarak düşünebiliriz. Bir uzaysal parçanın üç boyutta uzamı vardır; bir başka nesneyi oluşturmak için başka uzaysal parçalarla birleşmediğinde, o da bir somut nesnedir. Örneğin bir masayı uzaysal parçalarına ayırdığımızda, dört bacak ve bir dörtköşe tahta elde ederiz. Bunları da kesip kırarak yeni parçalar ve bütünden ayrı olacaklarına göre, yeni nesneler elde etmek olanaklıdır. Bir nesneyi oluşturan uzaysal parçaların biraraya geliş bi-

çimi o nesnenin biçimini oluşturur. Bu ise, özdeşliğin bir zorunlu koşuludur. Aynı parçaların başka türlü biraraya geldikleri bir durum aynı nesneyi oluşturmayacaktır. Masamı uygun parçalara ayırıp, bunlardan, hiçbirini artırmadan, bir iskemle yapacak olsam, eski masa ile yeni iskemle aynı nesne olmayacaktır. Fakat bunun dışında, masadaki ufak eğrilmeler ve çatlamalar onun özdeşliğini etkilemeyecektir. Öte yandan, parçaların biraraya geliş biçimi de özdeşlik için yeterli koşul olamaz; çünkü, parçaları aynı biçimde biraraya gelmiş birçok değişik nesne sözkonusu olabileceğine göre, yeterli koşulun içereceği ve bugünkü masanın, aynı biçimi taşıyacağı yarınki on ayrı masa ile özdeş kalacağı sonucu, bir mantıksal çelişkidir.

Özdeksel bileşime gelince, bunun da bir yeterli koşul olmadığı görülebilir. Yukarıda kullandığımız ve parçaların biraraya geliş biçiminin zorunlu koşul olduğunu gösteren örnek, bu parçaların özdeksel bileşiminin aynı kalmasının, nesnenin aynı kalmasının bir yeterli koşulu olamayacağını da kanıtlar. Bir başka deyişle bileşim, zorunlu bir koşul da değildir. Nesneleri sık sık onarır, yamalar, bozulan parçalarını aynı biçim ve işlevi gören başkalarıyla değiştiririz. Onarımdan gelen televizyonumun içindeki birkaç parça değişti diye bunun benim televizyonum olmadığını öne sürmek aklımdan bile geçmez. Koltuklarımızı onarırız, kaplatırız, kitaplarımızı ciltletiriz, bisikletlerimizin bozulan yerlerini yenileriz ve bu onların özdeşliğini etkilemez. Eğer etkileseydi, hiçbir nesneyi onarmak sözkonusu olamazdı. Doğal olarak, bir onarımın özdeşliği etkilemesinin de ölçüleri ve koşulları olacaktır. Eğer onarımda onarılan nesnenin parçalarının büyük bir bölümü bir kerede değişecekse, bunu pek de kolayca, özdeşliğin bozulmadığı bir durum olarak göremiyoruz. Örneğin yağmurdan paslanmış bir yontunun ayakları dışında kalan bütün yerlerini bir kerede yenilersek, oraya diktiğimizin artık yeni ve başka bir yontu olduğunu düşünmek

eğilimi güç kazanacaktır. Öte yandan, değişik devrelerde ve ağır olmak üzere, aynı yontunun küçük bölümlerini onarıp yenileyerek, böylece uzun bir zaman bölümü içinde onun yine büyük bir bölümünü değiştirirsek, bu kez eğilimimiz yontunun özdeşliğini bozduğumuz doğrultusunda olmayacaktır. Buna koşut bir örnek bugün görevlerini hala sürdüren emektar dolmuşların öyküsünde bulunabilir. 1940'lı yıllardan beri geçirdikleri onarımlar sonunda acaba ilk yapıldıkları malzemenin kaçta kaçı hala üzerlerinde durmaktadır?

Nesneler zaman içinde değişiktiklerine ve değiştirildiklerine göre, ağır aşamalı olmak koşuluyla, hem biçimlerinde hem de bileşimlerinde, özdeşliklerini bozmayan ayrılaşmalar olacaktır. Bu ayrılaşmaların hangi aşamada ve koşullarda özdeşliği etkileyeceği, daha önce de belirtildiği gibi, nesnenin türü ve *bu türü tanımlayan özelliklerle* ilgilidir. Örneğin, biçimsel değişikliğe karşı çok duyarlı olan yontu, iskemle, bisiklet vb. nesnelerin bileşimlerini ağır olmak koşuluyla özdeşliği etkilemeden büyük ölçüde değiştirebilirken, "bir balmumu parçası", "bir bilye yığını", "bir bardak şarap", "bir oyun kağıdı destesi" gibi nesnelerde biçimi nasıl dağıtıp değiştirirsek değiştirelim, özdeşliği etkilemiyoruz. Bilyeleri yayıp toplamakla, iskambilleri dağıtmakla veya şarabı değişik biçimdeki bir bardağa almakla, bunların özdeşliğini bozmayız. Oysa *özdeksel* bileşimlerindeki çok küçük bir değişim bile onların, aynı parça, aynı yığın ve aynı deste olmalarını önleyebilir.(9)

---

9) Biçimsel açıdan zaten amorf olan ve bir içsel birliği (intrinsic unity) bulunmayan bu tür nesnelere "sahte-nesne" diyebiliriz. Aynı nedenlerle özdeşlikleri de metafizik bir gerçek olmak yerine bir uzlaşım konusu gibi durmaktadır. Özdeşlik bir ölçüt geliştirirken "sahte-nesneler" için de geçerli olmasına özel bir çaba göstermeyeceğiz. Bkz. Eli Hirsch, "Essence and Identity" *Identity and Individuation,* Milton Munitz, (ed.) New York P.P. 1971, s.47.

Demek ki ne bileşim, ne biçim, nesnenin bağlı olduğu türün özsel veya tanımsal özelliklerine göre değişen ölçülerde, özdeşliği etkileyen bir zorunlu koşul niteliği bile gösteremeyebilmektedir. Birinin, değişimi daha az 'hoşgördüğü' yerlerde öbürü daha çok 'hoşgörmekte', öbürünün daha az esneyebildiği yerlerde de önceki daha esnek olmaktadır. Fakat her durumda, biçimde olsun bileşimde olsun, *değişimin özdeşliği bozması, bunun ağır ve aşamalı olmasına bağlı kalmaktadır.* Değişimin nesnede ağır ve aşamalı olması özdeşlik için her zaman uyulması gereken bir nitelik ise, bu bizi geçerli bir zorunlu koşula götürebilir. Birden gelen büyük bir değişim nedir? Böyle bir değişim, ya parçaların biraraya geliş biçiminden ya da özdeksel *bileşimde* zaman içinde gerçekleşen bir *kopukluktur.* Kısa bir sürede önemli bir biçim değişikliğine uğrayan nesnenin zaman içindeki kalıcılığı, o kısa dönemde, bir biçimsel kopukluk gösterecektir. Tıpkı bunun gibi nesnenin (örneğin bir bisikletin) yüzde seksenini yarım saat içinde yenilersek, bu nesne de bir bileşimsel kopukluk sergileyecektir. Bu koşullar özdeşliğin her durumda zedelendiği koşullarsalar, özdeşliğin korunabilmesinin bir zorunlu koşulunu da, *nesnenin uzay-zaman içinde sürekli olması* biçiminde belirleyebiliriz. Günümüz felsefecilerinin önemli bir çoğunluğu, bu koşulu zaman içindeki özdeşliğin bir ölçütü olarak görmektedirler.

Gerçekten de bir özdeşlik koşulu olarak, "uzay-zaman içinde süreklilik" açıkça çekici durmaktadır. Zaman içinde özdeşliğini koruyan bir nesnenin aynı uzay-zaman bölgesi içinde sürekli olmuş olmasının bir mantıksal zorunluk olduğunu görmek için, bu sürekliliğin bozulmasının hangi koşullarda gerçekleşeği düşünülmelidir. İki türlü kopukluktan söz edebiliriz. Birini "yüzeysel kopukluk" olarak adlandıralım: Bu tür kopukluk, şimdiye değin söz ettiğimiz, biçim veya bileşimdeki ani ve büyük değişiklikleri gösterecektir. Bundan daha uç nitelikteki bir kopukluk biçimini "tam

kopukluk" olarak adlandıracağız. Felsefe literatüründe tartışması yapılan uzay-zaman sürekliliği, böyle bir tam kopukluğun bulunmamasını gerektirir. Sürekliliği bu anlamda bozulan bir nesnenin kimi uzay zaman koordinatlarında hiç bulunmadığı, yani varlığının kesintiye uğradığı söylenecektir. Bir örnekle göstermek gerekirse, yirmi yıldır benim olan çanta, 2 Şubat 1982 günü saat 11.30'da 470 no.lu ofisteki çalışma masasının üstünde dururken birden yok oluyor ve 11.35'te aynı yerde yeniden belirip ortaya çıkıyor.(10) Çantanın önceki ve sonraki durumu, herbir özelliği açısından, ayırt edilemeyecek gibi aynı. Sanki bu çanta önce yok sonra yeniden varlığa dönmüş. Sorun şudur: Kopukluk öncesi çanta ile kopukluk sonrası çantanın özdeş oldukları öne sürülebilir mi? Yoksa bu öyküde nitelikleri çok büyük benzerlik gösteren iki ayrı çanta mı sözkonusudur? Kimi felsefeciler uzay-zaman sürekliliğini yadsıyıp, Leibniz türünden niteliksel benzerliği ölçüt alarak, bir nesnenin belirli bir aşamada yok olup yeniden varlığa dönebileceğini onaylıyorlar.(11) Oysa bu tutum, bir ölçüde günlük değerlendirmelerimize uysa bile, kimi mantıksal güçlükler içermektedir. Locke'un sormuş olduğu gibi, bir nesnenin varlığının uzay-zamanda kesintiye uğradığı, fakat *aynı* nesnenin yeniden varlığa dönerek bunu sürdürdüğünü savunanlara sorulması gereken, *bir tek nesnenin* (ki kendisiyle özdeşse *tek* olacaktır) nasıl olup da birden çok başlangıcı olabileceğidir. Her somut özdeş nesne veya olay bir kez meydana gelir.

---

10) Tam kopukluk üç biçimde oluşabilir: Birincisi, betimlediğimiz biçimde yani belirli bir yer ve zamanda yok olup zaman ve uzayda bir süre var olmadıktan sonra aynı yerde yeniden belirmek. İkincisi, yeniden belirmenin uzayda başka bir yerde meydana gelmesi. Üçüncüsü, zaman içinde hiçbir kopukluk olmadan, sadece uzay içinde sürekliliği bulunmayan bir biçimde yer değiştirmek: Örneğin, belirli bir zamanda nesnenin bir yerde yok olup aynı anda başka bir yerde belirivermesi.

11) Örneğin Baruc Brody. Bkz. *Identity and Essence*, Princeton University Press: New Jersey, 1980, s.43-46.

Aynı şeyin birkaç kez meydana geldiğini söylediğimiz yerlerde nesne veya olayların birey ya da *örneklerinden* değil, *tiplerinden* söz ediyoruz.[12] Her şeyin bir tek başlangıcı varsa, kopukluktan sonra başlayanın da yeni ve başka bir nesne olması gerekir.

Aynı noktayı savunan ikinci bir uslamlama da Robert Coburn tarafından verilmiştir.[13] Eğer, diyor Coburn, nesneleri uzay-zaman içinde kopukluk gösterebilen varlık çizgileri izliyormuş gibi gösterecek olursak, kopukluktan önceki ve sonraki nesneleri özdeş olarak belirleyebilmenin tek ussal ölçütü, niteliklerin özdeşliği olacaktır. Oysa bu ölçüt de, aynı anda kopukluk gösteren *birden çok* ve nitelikleri bütünüyle ortak olan nesnelerin özdeşliği söz konusu olduğunda, kullanılmaz olacaktır. Örneğin her niteliği aynı olan ve fabrikadan yeni çıkmış üç kalem düşünelim. Bu her üçü de aynı anda yok olsunlar ve bir süre sonra yine aynı anda ve önceden bulunduklarından farklı yerlerde yeniden belirsinler. Yeni belirenlerden hangisinin eskilerden hangisiyle özdeş olduğuna karar verebilmenin olanaksızlığı bir yana, gerçekte de böyle bir özdeşlik söz konusu olamayacaktır.

Bu gerekçeler ışığında, uzay-zaman içinde sürekliliği, nesnelerin özdeş olmalarının bir zorunlu koşulu olarak onaylayabiliriz. Böylece, "değişik zamanlarda bulunan A ve B gibi iki nesne, nitelikleri (zaman içindeki değişim nedeniyle) ortak olmasa bile, eğer özdeşseler, A ve B arasında birbiri ardına gelen en küçük zaman aralıklarında, zaman ve uzayda kopukluk göstermeden birbiri ardına gelen nesneler bulunuyor olacaktır" gibi bir koşul elde etmiş oluyoruz. Bunu tür özdeşliği ile ilgili öbür zorunlu koşul ile birleştirdiğimizde ortaya çıkanın zaman içinde özdeşliği veren bir zorunlu ve yeterli koşul olduğunu öne sürenler, günümüz felsefecileri

---

12) Bu ayrıma ileride yeniden döneceğiz.

13) Coburn, R.C., "Identity and Spatiotemporel Continuity", *Identity and Individuation,* Munitz, M., ed., New York University Press, 1971.

arasında çoğunluktadır."[14] "Eğer, A ve B gibi, zamanda iki ayrı noktada bulunan iki nesnenin aralarındaki zaman bölümünün birbiri ardına gelen en küçük kesitinde zaman ve uzayda kopukluk göstermeyen aynı türden nesneler bulunuyorsa, A ve B özdeştirler."

Bu yazıda asıl tartışmak istediğimiz konuya gelmiş bulunuyoruz. Görüleceği gibi, uzay ve zamanda sürekli oldukları tartışılabilecek birçok nesneyi özdeş varsaydığımızı gösteren sonsuz sayıda örnek üretilebilmektedir. Durum böyle ise, yukarıda verilen koşulun zorunlu olduğu nasıl savunulabilir?

IV

Ele alacağımız örnek türü, parçalarına ayrılabilir nesnelerin oluşturduğu büyük bir öbeği belirliyor. Örneğin, bisikletler, saatler, iskemleler, pipolar ve benzeri türden nesneleri düşünecek olursak, bunların türlerine göre, ufacık ögelerine dek parçalanıp, sonra istenirse öylece bir süre bırakılıp, daha sonra da yeniden eskisi gibi takılarak "geri getirilebildiklerini" hepimiz biliriz. Bunlarla ilgili olarak sorulması gereken ve yanıtı özdeşlik kavramımızı özünden etkileyecek soru şudur: *Parçalarına ayırdığımız ve sonradan yeniden takıp biraraya getirerek elde ettiğimiz nesneler özdeş midirler?* Buna felsefi açıdan ussallaştırılmış tutarlı bir yanıt araştırmadan önce, sağduyunun, yani genel olarak sokaktaki adamın -ussal olmasa da- sezgisel yanıtını düşünelim: Bu, tartışmasız bir "evet"tir. Oysa, bu "evet"in kendisiyle birlikte getirdiği mantıksal karışıklıklar vardır. Parçalarına ayrıldığında artık söz konusu nesnenin, uzayda (o nesne olarak) bir yeri olmayacaktır. Parçaları da-

14) Bkz. Quinton, A.M., *aynı yapıt*, s. 66-67; Wiggins, D., *aynı yapıt;* Hirsch, E., *aynı yapıt*, s.32; Shoemaker S., *Self Knowledge and Self Identity*, Cornell U.P.: Ithaca, New York, 1963, s.4-5; Strawson, P.F., *Individuals*, Methuen: London, 1959, s.37; Williams, B.A.O., "Personel Identity and Individuation", Proceedings of the Aristotelian Society, LVII (1956-577) s.230.

ğıldığına ve bu parçaların değişik kentlere bile götürülebileceğine ve tikel olarak parçalar nesnenin kendisiyle özdeş sayılmayacaklarına göre, belirli bir zaman bölümünde nesne uzayda yer alıyor olamayacaktır. Şimdi ikinci bir soru var: Eğer nesne uzayda bulunmuyorsa, *o nesne olarak* var olmadığını onaylamamız gerekmez mi? Eğer nesnenin parçalarına ayrıldığında yok olduğunu ve yeniden birleştirildiğinde aynı nesnenin yeniden varolduğunu söyleyecek olursak (bunu ileride görüleceği gibi *Burke görüşü* olarak belirliyoruz) Locke'un aynı tek nesnenin iki kez varolduğunu nasıl söyleyebileceğimiz sorusuna takılıyoruz. Bu yanıtı, daha ileride yeniden tartışmak üzere şimdilik bırakalım. Özdeşlik sorununa eğilmiş çağdaş felsefecilerin ikinci sorunumuza çoğnlukla verdikleri yanıt, parçalarına ayrılan bir nesnenin, uzayda belirli bir yeri bulunmamasına karşın, *parçalanmış* bir durumda varlığını sürdüreceği doğrultusundadır. Buna *genel görüş* diyeceğiz. Genel görüş, hem sağduyu yargısını izleyebildiği, hem de uzay-zaman içinde süreklilik ölçütünü koruyabildiği için önemli bir ağırlık taşıyor. Bu görüşü paylaşan Coburn, bisikletini onarmak için parçalarına ayırıp bırakmış olan bir gencin annesinin, bisikleti ödünç almak için gelen birine; "Evet, oğlumun bir bisikleti var ama şu anda binilebilir durumda değil; parçalarına ayrılmış ve bodrumda yere dağılmış durumda bekliyor"[15] diyeceğini, canlı bir anlatımla vurguluyor. Henry Laycook[16] aynı sezgi doğrultusunda, kimi "yapısal" nesnelerin, parçalarına ayrılıp yeniden takılma süreci içinde, varlıklarını sürdürüp özdeşliklerini yeniden kazandıklarının "herkesçe bilinen bir olgu" olduğunu açıkladıktan sonra "özdeşlik için süreklilik gereğinin, sözkonusu edilen nesnelerin 'el değmemiş' bir süreklilik göstermeleri olarak düşünülemeyeceğini ve örneğin trombon,

---

15) Coburn, R.C., *aynı yapıt*, s.93.

16) Laycock, H., "Some Questions of Ontology", Philosophical Review, LXXXI 1971, s.28.

çadır ve tabanca gibi nesnelerin varlıklarının büyük bir bölümünü parçalarına ayrılmış durumda geçirebildiklerini" ekliyor.

Marjorie Price[17], "Onarımcının onarım için parçalarına ayırdığı bir saat veya pikabın varlığını yitirdiğini söylemek, böyle nesnelerin onarımını bir mantıksal olanaksızlık durumuna getirirdi" diyor. Brian Smart da aynı görüşü paylaşıyor.[18]

Genel görüş, belirttiğimiz bu çekiciliği yanısıra, kimi güçlükler de getirmektedir. Sorun, bu görüşün istenilmeyen sonuçlarına bir sınır çekebilmektir: Genel görüşün kendi içinde tutarlı kalarak, geçerli bir biçimde açıklaması gereken iki tür durum olacaktır.

1- Önce, Smart ve Coburn'un değindikleri ve parçalarına ayrılmış bir nesnenin bu parçalarının başka nesneler üzerine takılmalarıyla doğacak durumun tutarlı bir açıklaması gerekmektedir.

2- Genel görüş, eğer tutarlıysa, bir alanda vardığı özdeşlik yargısına, benzer başka alanlarda da varmalıdır. Oysa parçalarına ayrılabilir türden olmayan nesneler için aynı yargı sağduyuya pek uygun olmayabilir: Bir evi yıktığımız ve tuğlaları ile harç artıklarını öylece iki yıl sakladıktan sonra, aynı plana uygun olarak, aynı tuğlalardan ve kum haline getirilen eski harç artıklarından yeni bir ev yaptığımızda, elde deceğimiz ev, eskisiyle özdeş olacak mıdır? Kırılan bir sürahinin parçaları zamkla tutturularak eski durumuna getirildiğinde elde edilen o eski sürahi midir?

Önce birinci durumu inceleyelim. Coburn şöyle bir örnek veriyor: Birinin bisikletini parçalarına ayırdığını ve bu parçaları tanıdıklarına dağıttığını düşünelim. Parçaları alan kişiler bunları kendi bisikletlerine takıp uzun yıllar kullanmış olsun. Böylece parçalar, birçok değişik bisikletin ögeleri olarak kullanıldıkları yıllar

---

17) Price, M., "Identity Through Time", *Journal of Philosophy*, LXXV, 1977, s.211.

18) Smart, B., "The Ship of Theseus, the Parthenon and Disasembled Objects, *Analysis*, XXXIV, 1973, s.25-26.

boyunca eskidikten sonra, günün birinde, parçaları dağıtan adamın bunları geri isteyip birleştirerek yeniden bir bisiklet durumuna getirdiğini düşünelim. Şimdi elde edilen bu kullanılmış eski bisiklet, dağıtılmış olan yepyeni bisikletle özdeş midir. Bisikletin, parçalarına ayrılmış fakat henüz başka bisikletlere takılmamış olduğu ilk aşamada, Coburnt ve Smart'ı da kapsayan genel görüş, halen bisikletin, ayrılmış biçimde ve uzayda bisiklet olarak bir yer kaplamadan, varlığını sürdürdüğünü söyleyecektir. Sorun, aynı şeyin, parçalar başka bisikletlere takıldıktan sonra da söylenip söylenemeyeceğidir. Parçalara ayrılan bisiklete A ve yeniden toplanan kullanılmış eski bisiklete de B dersek, soru "A = B midir?", biçiminde verilebilir. Eğer bunun yanıtı genel görüşle tutarlı olarak "Evet" olacak ise, bu kez sorulması gerekecek iki soru daha olacaktır: Önce B kullanılmış ve eski bir bisiklet olduğuna ve de A kullanılmamış olduğuna göre, A = B ise, A'nın nasıl ve nerede kullanıldığı yanıtlanabilmelidir. İkinci olaraksa, birinci soruyla bağlantılı bir anlamda, parçalar başka bisikletlere takılıyken A veya B'nin *nerede* olduklarının sorulması gerekir. Bu iki sorunun tutarlı ve doyum veren bir yanıtı bulunmadığından, Smart bu aşamada nesnenin (yani bu örnekte, A olarak belirlediğimiz bisikletin) varlığını yitirdiğini öne sürüyor.[19] Coburn da bu görüşe katılmıştır.[20] Bu her iki yazarın da genel görüşe bu aşamada sınır çekmelerinin nedeni, A'nın artık başka bisikletlerin parçası durumunda olması, yani A'dan başka bisikletlere ait olmayan A'ya ait bir parça bulunmamasıdır. A'nın bu aşamada var olduğu söylenecekse, onun başka bisikletlerde varolduğu söylenecektir. Bu söylenebilir mi? A'nın başka bisikletlerde *soyut* olarak var olduğunu söylemek, bir aşmada somut olan bir nesnenin daha ileriki bir aşamada soyut ola-

---

19) *aynı yapıt*.
20) Coburn, R.C., *aynı yapıt*, s.93.

macağı ilkesiyle çelişecektir.[21] Öte yandan A'nın başka bisiklerde somut olarak varolduğunu söylemek ise, önünde sonunda, belirli bir zamanda aynı yerde birden çok nesne bulunamayacağı, yani girilmezlik ilkesiyle çelişecektir.

Genel görüşü benimsemelerine karşın, Smart ve Coburn, bunu açıklanan noktada sınırlıyorlar. Böylece çıkan, Burke görüşü ile genel görüş arasında bir orta noktadır. Sonuç açısından Coburn ve Smart arasında da bir ayrılık yoktur. Coburn bir yandan A'nın bildirilen aşamada ortadan kalkacağını onaylarken, başka bir yandan A = B olduğunu da onaylıyor. Bu açıdan Burke görüşüne daha yakın olduğu gibi, Locke'un sorusundan da aynı ölçüde etkileniyor. Aynı tek nesne nasıl olup da, iki varoluşa sahip olabiliyor? Smart ise, A'nın, varlığını yitirdikten sonra yeniden varlığa geri dönemeyeceği görüşünde. Dolayısıyla ona göre "A = B" doğru değil. Smart'ın önerisi hem Locke ilkesini hem de girilmezlik ilkesini koruyabiliyor. Oysa, onun da karşılaştığı ağır güçlükler sözkonusudur.

Her şeyden önce sağduyu, Smart'ın tersine, A = B demek eğiliminde olacaktır. Parçaları geri aldıktan sonra, her ne ölçüde eskimiş olsa da örnekteki adamın bisikletini yeniden monte ettiğini öne sürecektir sağduyu. Kimi kaçakçıların çok değerli taşlarını değişik kişilerin giyecekleri değişik takılar üzerine monte ettiklerini düşünelim. Kaçakçıların bu kişileri değişik yollardan belirli bir yurtdışı kente yollayıp, orada tacı yeniden biraraya getirdiklerinden elde ettikleri nesnenin, eskisiyle özdeş olduğunu söylemek eğilimindeyiz. İkinci ve önemli olarak Smart'a şu sorulmalıdır: Parçalarına ayrılmış bir nesnenin *var olup olmadığı* neden bu parçaların aynı türden başka nesnelere takılıp takılmamasına bağlı olsun? Örneğin bu parçaların yalnızca yarısını başka bisikletlere tak-

---

21) Bkz. Burke, M., "Cohabitation, Stuff and Intermittent Existence", *Mind* LXXXX, 1980, s.399.

sam, A'ya ne olmuş olurdu? Veya, parçaları takmak yerine onları başka bisikletlere sıkıca yapıştırmış olsaydık ne olurdu? Parçalarına ayrılmış nesneler konusunda Coburn ve Smart'ın görüş ve yargılarının, gelişigüzel ve dayanıksız olduğunu görüyoruz. Şimdi, bu yargılar gelişigüzelse, parçalarına *ayrılmış nesnelerin bu parçalar yok olana değin* varlıklarını sürdürecekleri ileri sürülebilir mi? Birinin bisikletini parçalara ayırıp, bu parçaları değişik kişilere sattığını ve bunların yedek parça olarak kullanıldığını düşünelim: Parçalanan bisiklet bir daha hiçbir zaman biraraya getireceğiz? Bunu söylemek, çevremizde şimdi *sayabildiklerimizden* ve gösterebildiklerimizden çok daha fazla sayıda nesne bulunduğunu söylemek sonucunu getirir. Böyle "hayalet" nesneleri onaylamamak ve öte yandan sağduyu yargılarına ters düşmemek için nasıl bir açıklama geliştirmeliyiz?

Bir açıklama çabasına girişmeden önce, yukarıda (2)'de kısaca betimlediğimiz ve parçalarına ayrılmayan türden nesnelerin parçalanması durumuna eğilelim. Kırılan bir vazo veya yıkılan bir ev yeniden biraraya getirildiğinde aynı nesneyi elde eder miyiz? Arkeolog ve restoratörlerin yaptığı bu değil midir? Yıkılmış kalıntılarından yeniden inşa edilen yapıları tarihsel devirlerde orada bulunmuş olan yapılar ile özdeş tutmuyor muyuz? Arkeologların parçalanmış vazo kalıntılarından biraraya getirerek yapıştırdıkları vazoları müzelerin baş köşelerine koymuyor muyuz? Eğer müzeye koyduğumuzu eskisiyle özdeş varsaymasak ona bu değeri vermezdik. Öyle ise, aynı soruları yeniden sormalıyız. Yıkıldıklarından beri aradan geçen iki bin yıl boyunca bu kent kalıntısındaki, sonradan yeniden inşa ettiğimiz, o tapınak, o kütüphane, o hamam ve de o vazolar, varlıklarını o karmakarışık durumlarında da sürdürmüşler miydi? Oysa böyle bir yere gittiğimizde (eğer restorasyon yapılmamışsa) çevremizde gördüklerimizi kütüphane, hamam ve toprak kaplar olarak değil de kalıntılar olarak değerlendiriyoruz. Yani

orada gördüklerimizi yıkılarak varlığını yitirmiş kütüphaneden arta kalanlar olarak yorumluyoruz. Yeniden inşa edilen kalıntılar varlığa yeniden mi döndüler? Yeniden varolanlar eskileriyle özdeş midirler? Yoksa bütün bu süre boyunca bu nesneler varlıklarını korudular mı? Sonuncuyu söylemek, varolmuş hiçbir şeyin, toz haline gelse bile parçaları kalacağına göre, tam anlamda yok olmayacağını öne sürmektir.

Açıklama aşamasına geçmeden önce ele alacağımız son bir sorun var. Bu, özdeşlik felsefesi üzerine düşünenleri çok uğraştırmış ve uzay-zaman içinde süreklilik ölçütünü temelinden sarsmış sorunu, ilginç bir örnekle ortaya koyan Thomas Hobbes olmuştur.(22) Örnek tek iken çift olan nesnelerle ilgilidir ve "Theseus'un Gemisi" adı ile anılır. A gibi bir gemi olduğunu düşünelim. Bu ahşap gemiyi oluşturan tahta levhalar zamanla eskidikçe eskiyen parçaların atılıp yerine yenilerinin çakıldığını imgeleyelim. Bu yenileme yavaş yavaş gerçekleştiğinden geminin özdeşliği bozulmamaktadır. Öte yandan, belirli bir süre sonunda, yenilene yenilene omurgası da içerilmek üzere teknenin bütünü yeni parçalardan oluşacaktır. Bu durumdaki tekneye de B diyelim. A ve B'nin özdeksel bileşimlerinin bütünüyle ayrı olmasına karşın, bu değişim ağır ağır gerçekleştiğinden, A = B diyoruz. (Tıpkı dokularını birkaç ay içinde yenileyen insan ve benzeri canlılar gibi.) Öte yandan, tersanenin çevresinde dolaşıp duran yaşlı bir adamın, gemiden eskidiği için sökülüp atılan bütün parçaları gizlice topladığını ve günün birinde bunları birbirine, teknenin biçimine tam tamına uyan bir biçimde çakıp, eski görünümlü ve B'ye tıpatıp benzer bir C gemisi yaptığını düşünelim. A ve C özdeksel bileşim açısından bütünüyle aynıdırlar. Bunlar biçimce de aynı olmalarına karşın uzay-zaman

---

22) Hobbes, T., *De Corpore*, Pt. II. ch. 11 *The English Works of Thomas Hobbes*, Molesworth, W. (ed.), John Bohn: London 1839-45, Cilt 1.

içinde sürekli değildirler. Sorun, A ile özdeş olanın B mi yoksa C mi olduğudur. A, hem B ve hem C ile aynı anda özdeş olamaz, çünkü B ve C aynı anda var olan iki ayrı teknedir. Hobbes, özdeksel özdeşlikleri nedeniyle A = C demiştir. Günümüz felsefecilerinin büyük çoğunluğu ise, A ve B'nin uzay-zaman içinde sürekli olmaları nedeniyle özdeş olacaklarını savunan David Wiggins'i izlemektedirler.(23) Görüldüğü gibi bu da A = C *olmadığını* içermektedir. Oysa, parçalarına ayırdığımız bisikleti yeniden toplayıp taktığımızda ilkiyle özdeş bir bisiklet elde ettiğimizi söylüyorsak, örnek koşutluğundan A = C diyebilmeliyiz... Ancak hem A = B hem de A = C demek çelişki olduğuna göre bu sorun nasıl çözülmeli?

V

1980'de yayımlanan bir makalesinde Michael Burke geçen bölümde tartıştığımız türden durumların varlıkta bir ara (intermission) oluşturduğunu kanıtlamaya çalışmıştır.(24) Tabii bunun sonucu olarak da nesnelerin uzay-zaman içinde sürekli olmalarının sıkı anlamda bir zorunlu koşul olmadığını öne sürmektedir, Burke. Verilen tanıt iki aşamalıdır. Birinci aşama ayrıntılı ve uzun uslamlama ile parçalarına ayrılan herhangi bir nesnenin varlığının sona erdiğini göstermeyi amaçlamakta, ikinci aşama ise parçaların aynı biçimde yeniden biraraya gelmelerinin parçalanarak varlığı son bulmuş nesne ile özdeş bir nesne oluşturacağını kanıtlamayı amaçlamaktadır. Böylece aynı nesnenin varlığının kimi koşullarda zaman içinde kesintiye uğrayabileceği gösterilmiş olmaktadır.

Burke'ün verdiği ilk aşama kanıta bir açıdan bütünüyle katılabiliriz. Zaten, Coburn ve Smart'ın üzerine dikkat çektikleri, par-

---

23) Wiggins, D., *aynı yapıt* ve *Sameness and Substance*, Basil Blackwell: Oxford, 1980.

24) Burke, M., *aynı yapıt*, Dr. Burke ülkemizde üç yıl süre ile kalarak Boğaziçi Üniversitesi'nde felsefe dersleri vermiştir.

çaların başka nesnelere takılması durumunu gözönünde bulundurduktan ve bununla ilgili "masa, parçaları başka nesnelere takılınca yok oldu" gibi gelişigüzel olmakla nitelendirdiğimiz açıklamayı da devreden çıkardıktan sonra, doğal olarak bu sonucu benimsemiş olduk. Uslamlamasını kısaca özetlersek, Burke, bir nesnenin parçalarından iki ayrı nesne yapma durumunu inceliyor. Örneğin, bir masayı parçalarına ayırsak ve bu parçalardan bir iskemle ve bir tabure yapsak, tabure ve iskemlenin birlikte masa ile özdeş olduklarını söylememizin olanaksız olacağını işleyerek geliştiriyor uslamlamasını. Bu uzun uslamlamanın ayrıntılarına girmeden, onun akla yakın olduğunu vurgulamak isteriz. Özellikle, masadan herbir seferinde küçük parçalar sökerek bir yandan iskemle ve tabureyi yaptığımızı düşünürsek, masadan alınan parçaların masanın varlığını sürdürmediklerine örnek oluşturacak bir durum gösterebilmiş oluruz. Parçalar belirli biçimlerde toplandıklarında artık masa yok ise, öylece yığılı dururken, niye var olsun? Öyle ise, belirli bir açıdan (veya bir anlamda), parçalarına ayrılan bir nesnenin varlığını yitirdiğini ileri sürebiliriz.

Burada asıl üzerinde durmak istediğimiz, Burke'ün ikinci aşamayı oluşturan uslamlamasıdır. Parçaların yeniden eskiye uygun biçimde takılmasıyla elde edilen masanın parçalanan ilk masa ile özdeş olduğunu Burke şöyle kanıtlıyor:

(1) Sonraki masa öncekiyle *niteliksel açıdan aynıdır.*

(2.a) Önceki masanın parçaları ile sonraki masanınkiler özdeştirler, ve

(2.b) Bu parçalar aynı *biçimde* birleştirilmişlerdir.

(3) Durum Theseus'un gemisi türünden olmadığından, önceki masa ile özdeşliği sözkonusu edilebilecek taşıyabilecek üçüncü bir nesne bulunmamaktadır.(25)

Sonuç: Öyle ise, önceki masa ile sonraki masa özdeştirler.

---

25) aynı yapıt, s.403.

Bu uslamlamayı incelemeye giriş olarak önce (1) ve (3)'ün, uslamlamanın sonucunu belirleyecek veya zorunlu biçimde etkileyecek türden öncüller olmadıklarını belirtmeliyiz. Niteliklerin ortak oluşunun hiçbir yerde özdeşlik için *yeterli* koşul olmadığını ve olamayacağını gördük. Kaldı ki, burada söze konu olan zaman içindeki özdeşlik olduğuna göre, niteliksel açıdan aynı olmak bir zorunlu koşul bile değildir. Bu ortaklık olsa olsa özdeşliği olumsal bırakan bir benzerliği gösterecektir. İkinci olarak da, Theseus'un gemisi gibi, mantıksal açıdan, yeniden takılan masa ile yarışma durumunda olacak bir nesnenin bulunup bulunmadığının temeldeki olguyu etkilememesi gerekeceği söylenmelidir. Eğer gerçekte A = B ise, bu, B'ye bir rakip olsa da olmasa da böyle olacaktır. Yok eğer A = B değilse, B'ye bir rakip olması bu gerçeği yine etkilemeyecektir. Özdeşliğe rekabet durumunda bulunan bir üçüncü nesne, olsa olsa özdeşlik üzerine bilgi edinip yargıya varma çabasında olan bizlerin aklını karıştırabilir. Yoksa gerçekte, bu bilgi veya karardan bağımsız olarak varolan özdeşliği karıştıramaz.

Öyle ise, Burke'ün incelediği durumda, masaların aynı olup olmadığını belirleyen, (2.a) ve (2.b) de bildirilenler olmalıdır. Demek ki sorunumuz, A ve B gibi iki nesnenin özdeş olabilmeleri için

i) aynı parçalardan meydana geliyor olmaları, ve

ii) bu parçaların aynı biçimde birleştirilmiş olmalarının, yeterli olup olmadığıdır. Buna yanıt olarak, A ve B sözü edilen masalar olduklarında, (i) ve (ii) önermelerinde geçen "aynı" sözcüğünün bu bağlamlarda aynı anlamı taşımadığını tanıtlamaya çalışacağız.

Bunun için, önce şu iki durumu karşılaştıralım:

I. D gibi bir masa, t_1 - t_2 zaman bölümü içinde uzayda sürekliliğini koruduğu gibi, gözlemlenebilir bir değişim de geçirmiyor. t_1'deki aşamasına D, t_2'dekine de E diyoruz. D ve E, (i) ve (ii) koşullarını yerine getirmektedirler. Kuşkusuzca D = E olduğunu önerebiliriz.

II. Burke'ün betimlediği masa aşamaları, yani t_1'de, A ve t_2'de B t_1 - t_2 süresi içinde parçalara ayrılıp yeniden birleştiriliyor. Birleştirmenin de (i) ve (ii)'ye uyarak yapıldığı belirtiliyor.

Şimdi, önemli olarak, şunun söylenip söylenemeyeceği sorulmaktadır. "D ve E kuşku götürmeyecek biçimde özdeş oldukları ve (i) ile (ii)'yi yerine getirdiklerine göre, (i) ve (ii)'yi aynen yerine getiren A ve B'de özdeş olmalıdırlar." Bunu, ancak iki nesnenin özdeş olmaları için (i) ve (ii)'nin yeterli koşul oluşturdukları onaylanabilecekse söyleyebiliriz. Her durumda, kendi içinde tutarlı olmak açısından Burke'ün usavurmayı kabul etmesi gerekecektir. Kendisi, A = B olduğunu, bunu (i) ve (ii)'den çıkarsayarak öne sürmektedir. Sağduyu sezgisi açısından, gerçekten de, eğer D ve E gibi iki nesnenin parçaları özdeşse, yani D ve E'nin *biçimleri özdeşse,* bunların kendileri de özdeş olmalıdırlar. Bunun karşıtını düşünmek çelişik gibi durmaktadır. Öyle ise, D ve E arasındaki ilişkiyi zaman içindeki *"M-özdeşlik"* olarak adlandıralım. M-özdeşlik, IV. bölüm öncesinde betimlemiş olduğumuz zaman içindeki özdeşlik kavramını vermektedir.

Şimdi, yeterli koşul olarak, (i) ve (ii)'yi aynen doyuran A ve B'nin özdeş oldukları çıkarsanabilir mi? Bunu çıkarsayabilmek için A ve B'nin aynı (i) ve (ii)'yi yerine getiriyor olmaları gerekir. Oysa A ve B'nin yerine getirdikleri yukarıdakilerle aynı koşullar mıdır? Buna yanıtımızın olumsuz olduğunu belirtmiştik. Bu yanıtın gerekçesini görebilmek için önce özdeşlik veya aynılık dediğimizin yalnızca nesnelere uygulanmayıp aynı zamanda olay, nitelik, özellik ve ilişkilere de uygulandığını anımsamak gerekmektedir. Aynı renk, aynı yön, aynı biçim dendiğinde nesneler değil onların özellikleri üzerine söz ediyoruz. Niteliklerin kendilerine özgü bir özellikleri, nesnelerden ayrı olarak aynı zamanda birden çok, hatta sonsuz sayıda ve yerde olabilmeleridir. Aynı kırmızı, aynı anda, o tonda kırmızı olan bütün nesnelerin üzerindedir. Yani özellikler için

özdeşlik tek olmayı gerektirmez. Yalnız, böyle konuşurken zorunlu olarak özellik (veya nitelik) *tiplerinden* veya tikelin karşıtı tümel niteliklerden söz etmekteyiz. Özellikler (veya nitelikler) tikel nesnelerde özellenirler (instantination) ve belirli bir nesnenin özelliği olurlar. Bir nesnede özellenmiş durumundaki herhangi bir özelliğe *özellik örneği* (veya bireyi) diyebiliriz. Özellik örneği olarak kırmızı, herhangi bir kırmızı, veya aynı tondan başka bir nesne üzerindeki kırmızı değil, örneğin bu kazakta bulunan kırmızı örneğidir (birey = *token*). Bu anlamdaki bir özellik örneğinin özdeşliği tek olmayı da, tıpkı nesnelerin özdeşliğinde olduğu gibi, gerektirecektir.

Özelliklerin özdeşliği ile ilgili olarak tip ve örnek (birey) ayrımını "parçaların biraraya geliş biçimi" özelliğine uygulayalım. Buna göre, "parçaların biraraya geliş biçim tipi" ve "parçaların biraraya geliş biçim örneği" arasındaki ayrımı belirginleştirmeye çalışalım.

Biçim tipi özdeşliği: Parçaları aynı düzen, plan, tasarım, yapı veya mantık ilkesine göre birleştirilip yerleştirilmiş nesneler arasında bulunan ilişki. Aynı plan veya tasarıma göre yapılmış biraraya geliş veya yerleştirme biçimleri.

Biçim örneği (bireyi) özdeşliği: Tasarım veya plan ne olursa olsun, parçaları bir arada olan bir nesnenin, zaman içinde önemli ölçüde değişmiş olan, bu parçalarının düzen ve birleştiriliş biçimi. Tanımsal olarak bu biçim örneği, *bir tek* başlangıç birleşim olayı içerecektir.

Betimlenen bu iki kavram arasındaki kimi ayrılıkları belirtelim.

1. X ve Y gibi iki nesne arasında biçim tipi özdeşliği bulunması, bunlar arasında biçim örneği özdeşliği bulunmasını içermeyecektir. Bundan başka, X ve Y arasında biçim tipi özdeşliği bulunması bu iki nesnenin özdeş olmasını içermeyecektir. Örneğin X ve Y, üretim platformunda bulunan aynı modeldeki iki ayrı ara-

ba olabilir. Veya, Selanik'te bulunan Atatürk'ün doğduğu ev ile, onun eşi (kopyası) olan Çankaya'daki ev olabilir.

2. X ve Y gibi iki nesne arasındaki *biçim örneği* özdeşliği, X ve Y aşamaları arasında sözkonusu olacak bütün bileşimsel ve özdeksel değişimlerin, bu değişim tam olsa bile, ağır ağır oluşmasını gerektirecektir. Aynı bir bileşimsel değişiklik, biçim örneğinin özdeşliğini etkileyecektir. Öte yandan, biçim tipi özdeşliği artık açık olan nedenlerden ötürü, ağır bir bileşimsel değişim gerektirmez.

3. X ve Y arasında bulunan *biçim örneği* özdeşliği belirli sınırlar içinde bir *biçim tipi* özdeşliği içerecektir. X ve Y aynı bronz yontunun değişik aşamaları iseler, bunların biçim örneklerinin aynı olması, biçim tiplerinin özdeşliğini de gerektirecektir. Zaman içinde yontunun parmağının biri tarafından hafifçe kıvrılmasının biçim örneğini etkilemeyeceği düşünülebildiği ölçüde özdeş biçim tipinin de bu örnekçe içerildiği söylenebilecektir.

Tip-örnek (birey) ayrımını bu kez de özdeksel bileşim kavramına uygulayalım. Tıpkı aynı biçim tipinde olan (yani parçalarının biraraya geliş biçim tipleri özdeş olan) iki nesneden söz edebildiğimiz gibi, iki ayrı nesnenin de aynı malzemeden yapıldığını söyleyebiliriz. Aynı tür çelikten yapılmış iki nesne ile belirli bir çelik parçasından yapılan nesnenin iki ayrı aşaması arasındaki özdeşlik açısından ayrılık açık olsa gerek. Özdeksel bileşim örneği özdeşliği, tıpkı biçim örnekliğindeki gibi, sürekliliği ve başlangıcın tekliğini gerektirecektir.

Bu açıklamaların ışığında artık bir yandan D ve E, öbür yandan da A ve B arasında bulunan ilişkilerin karşılaştırılmasına dönebiliriz. D ve E'nin yerine getirdikleri (i) ve (ii) koşulları ortaya koyduğumuz yeni ayrımlar açısından nasıl belirlenecektir?

(i) D ve E özdeksel bileşim örneği olarak özdeştirler, çünkü onları oluşturan parçalar özdeş kalmışlardır.

(ii) D ve E, parçalarının bir araya geliş biçim örneği olarak

da özdeştirler; çünkü başlangıçtaki biçim düzenlenmesi, bozulmadan, D ve E'de de sürmektedir.

Şimdi aynı açıdan A ve B'ye baktığımızda, (i)'in olduğu gibi uygulanabildiğini görüyoruz. A ve B aynı özdeksel bileşim örneğine sahiptirler, çünkü aynı parçalardan oluşmaktadırlar. Ancak, (ii)'yi A ve B'ye uygulayamıyoruz: A ve B, parçalarının bir araya geliş *biçim örneğinde değil, bu biçimin tipinde özdeştirler.* A ve B, aynı düzen ve tasarıma göre yapılmış olduklarından, biçim tipinde aynı iken, B'nin ilk düzenleniş veya bir araya gelişini artık korumuyor oluşundan ötürü, yani B'deki biçim *örneğinin* A'daki ile artık özdeş olmamasından ötürü, A ve B'nin biçim özdeşlikleri D ve E'ninkinden başka bir türdendir. A'daki biçim örneği özdeşliği, bu nesne parçalarına ayrıldığı zaman yokedilmişti.

Demek ki A ve B arasındaki ilişki, D ve E arasında bulunan biçimiyle, (ii)'yi yerine getirmemektedir. Bu ise, her iki çifte de özdeşlik yüklendiğinde "özdeşlik" sözcüğünün bu bağlamlarda *farklı anlamlarda kullanıldığı* sonucunu kanıtlamaktadır. D ve E arasındaki özdeşlik, biçim örneği özdeşliğini gerektirirken, A ve B arasındaki bunu gerektirmemektedir. İlkine M-özdeşlik demiş olduğumuza göre, A ve B arasındakine M-özdeşlik diyememek durumundayız. Bu tanıta dayanarak A ve B'nin özdeş olmadıklarını önerecek olursak, sağduyuya göre özdeş sayabildiğimiz birçok nesneyi özdeş sayamayacağız. Bu sonucu doğurmamak için, A ve B durumunda olan nesnelerin, sıkı anlamdaki M-özdeşlikten farklı bir anlamda özdeş olduklarını söyleyebiliriz. Bu daha yumuşak özdeşlik ilişkisine zaman içinde U-özdeşlik veya Uzlaşımsal Özdeşlik adını veriyoruz. Dolayısıyla Burke, masanın parçaları aynı düzene göre yeniden birleştirildiklerinde eski masa ile özdeş bir masa elde edildiğini ileri sürdüğü zaman, bunu ancak yumuşak U-özdeşlik anlamında söyleyebilecektir. Gerekli ayrımı görmediğinden, parçalanana kadarki A'nın kendi kendisi ile olan özdeşliğini, A ve B arasın-

daki özdeşlik ile aynı tutmak yanılgısına düşmektedir. U-özdeşlik, M-özdeşlikten daha yumuşak veya zayıf bir ilişkidir. Çünkü X ve Y gibi iki nesne arasında biçim tipi özdeşliğine ek olarak yalnızca *özdeksel bileşim tipi* özdeşliği bulunduğu düşünüldüğünde, X ve Y çok benzer *iki ayrı* nesneden başka birşey olamıyorlar.

VI

Önerdiğimiz ayrım, Bölüm IV'te gözönüne getirdiğimiz sorunlara kolay çözümler getirmektedir. Böylece hem uzay-zaman içindeki sürekliliği ölçüt olarak kullanmayı sürdürebiliyor, hem de sağduyu doğrultusundaki kararlara anlamlı açıklamalar getirebiliyoruz. Örneğin saatçiye götürülüp orada onarım için parçalanan ve sonra takılıp yeniden eve getirilen saat, eskisiyle aynı saattir. Tersi geçerli olsaydı, saatleri onarmak olanağı bulunmazdı. Oysa, bunu derken, saatin özdeşliği için uzay-zaman içindeki sürekliliğinin bozulmaması zorunluluğundan da vazgeçmiyoruz. Çünkü onarımdan gelen saatin eski durumuyla özdeşliği ve hiç onarıma gitmemiş bir saatin özdeşliği ayrı kavramlardır. Önceki, tıpkı müzede duran vazonun tarihsel dönemlerden kalan parçalanmamış bir vazo ile özdeş olduğu anlamda, yani uzlaşımsal anlamda özdeştir. Sonraki ise sıkı anlamdaki özdeşliğini koruyabilmek için uzay-zaman içindeki sürekliliğini korumak zorunluluğundadır. Çünkü M-özdeşliğin gerektirdiği biçim örneği özdeşliği uzay-zaman içindeki sürekliliği gerektirir. Uzay-zaman içinde sürekliliği bozulan bir nesnenin biçim örneği özdeşliği de zorunlu olarak bozulacaktır.

Zaman içinde M-özdeşliğin korunması, niteliklerin özdeş kalmasını gerektirmeyecektir. Bunun nedeni, başlarda belirttiğimiz gibi, zaman içinde her nesnenin şu ya da bu ölçüde değiştiğidir. U-özdeşliğin korunması da niteliksel özdeşlik gerektirmez. Ancak U-özdeşlik yanısıra niteliksel özdeşliğin de var olup olmaması sağduyuyu etkilemektedir. Örneğin, yarım saat içinde onarılan saat aynı

zamanda niteliklerini de korumuştur. Sağduyu burada özdeşliği kuvvetle savunacaktır. Oysa yeni iken parçalarına ayrılan ve sonra bu parçaları başka yerlerde kullanılıp eskitilerek yeniden biraraya getirilen köhne görünümlü bisikleti ilk durumuyla özdeş tutmakta diretmeyecektir sağduyu.

Theseus'un gemisi sorununu da büyük bir kolaylıkla açıklayabiliriz. A, hem B, hem de C ile özdeştir. Ancak bu özdeşlikler değişik anlamlarda olduğundan B = C olmamasının doğuracağı çelişki bir sorun yaratmayacaktır. A ve B bu örnekte M-özdeştirler. Çünkü özdeksel bileşim örneği yavaş yavaş, fakat bütünüyle değiştirilirken A ve B'nin parçalarının biraraya geliş biçim örneği bozulmamıştır. Öte yandan, A ile C aynı biçim tipini taşırken aynı biçim örneğini paylaşmamaktadırlar; yani, A ve C U-özdeştirler.

Az önce, biçim örneği özdeşliğinin uzay-zaman içinde süreklilik gerektirdiğini belirttik. Bu ilişkinin tersi geçerli olmadığına göre, bu iki kavramın tam olarak çakışmadıklarını, yani aynı şey olmadıklarını öne sürebiliriz. Uzay-zamanda süreklilik gösteren bir balmumu parçasını çeşitli biçimlere sokup çeşitli değişik nesneler elde edebiliriz. Yine az önce, M-özdeşliğin biçimsel örnek özdeşliğini gerektirdiği açıklandı. Bu ilişkinin tersi de geçerli değildir. Biçimsel örnek özdeşliği bozulmayan ve dolayısıyla uzay-zaman içinde sürekli kalan herşey özdeş bir nesne oluşturmayabilir. Örneğin fırına giren hamur, biçimini bozmadan kül ve kömür olacak, ocakta ağır ağır yanan odun, biçimini bozmadan kül ve kömür olacak, eceli gelmiş köpek biçimini bozmadan ceset olabilecektir. Bu durumlarda değişen biçim örneği değil, türdür ve bu tür değişiminin *özdeşliği* zorunlu olarak bozduğunu bölüm II'de açıklamış bulunuyoruz. Canlı varlıkların içsel (intrinsic) değişim devimselleri, bunların, varoluşları süresince, büyük biçimsel değişikliklere uğramalarına neden olur. Herhangi bir canlının iki değişik aşaması biçimsel açıdan tanınmayacak kadar ayrı olabilir. Demek ki burada artık biçim örneği *özdeşliğinden* söz edilemeyecektir.

Ancak yine burada, *biçim örneği*, ani değişimlerin içerdiği kopukluklar olmadan, sürmektedir. Dolayısıyla, canlı varlıkların M-özdeşliğinin zorunlu koşulu, biçim örneğinin özdeş kalması değil, ağır bir değişim içinde sürmesidir. Bu koşulu uzay-zaman içinde süreklilik ile karıştırmamalıyız: Önceki, ani biçim değişikliklerini kabul etmezken sonraki bunları içerebilecektir. Önceki sonrakini gerektirirken sonraki öncekini gerektirmez. "Biçimsel örnek kalıcılığı" deyimi altında cansız varlıklar için biçimsel örnek özdeşliğini, canlılar için ise biçimsel örneğin sürmesini anlayalım. Biçimsel örnek kalıcılığı, yalnız başına M-özdeşliği vermese bile, bunun tür özdeşliği ile birleştirildiğinde M-özdeşlik için zorunlu ve yeterli koşul oluşturduğunu öne sürüyoruz. Böyle bir açıklamaya ne gerek olduğunu sorulabilir. Bölüm III'ün sonunda, felsefecilerin yaygın görüşünün, uzay-zaman içinde süreklilik ve tür özdeşliğinin, birlikte, nesne özdeşliğine zorunlu ve yeterli koşul oluşturduğu yönünde olduğu belirtilmişti. Bölüm IV'teki durumların uzay-zaman içinde süreklilik ölçütüne ayrıcalık getirmediklerini gösterdiğimize göre, bir ikinci özdeşlik tanımı geliştirmeye ne gerek olsun?

Bunu yanıtlarken, önce tür artı biçimsel örnek kalıcılığının uzay-zaman içinde süreklilik artı tür özdeşliğini gerektirirken, tersinin geçerli olmadığını vurguluyoruz. İkinci olarak ise, uzay zaman içinde süreklilik artı tür özdeşliğinin her zaman M-özdeşliği veremezken tür artı biçim örneği kalıcılığının bu durumları açıklayabildiğini belirtiyoruz. Ünlü bir düşünürün balmumundan yapılmış bir büstü olsun. Usta bir yontucu gelip birkaç hamlede balmumu parçasını başka bir ünlü düşünürün büstü haline sokuyor. Şimdi ilk büst ile sonraki büst *aynı büst* değiller(26), fakat hem uzay-

---

26) Eğer bunlara 'aynı büst' demek istiyorsak, o zaman 1930 model bir Ford ile onu eritip aynı metalden yapacağımız bir 1982 model Fiat'ın da aynı araba olduklarını söylemek gerekir.

zaman içinde sürekliler, hem de ikisi de büst, yani ikisi de aynı türden. Özdeş olmamalarının nedeni, açıkça belirdiği gibi, biçim örneğinin kalıcılığını yitirmiş olmasıdır. Bölüm III'te uzay-zaman içinde bir nesnede meydana gelebilecek süreksizlikleri ikiye ayırarak tam ve yüzeysel kopukluk türlerinden söz etmiştik. Görüldüğü gibi, biçim örneğinin kalıcılığı yalnız tam kopukluğu değil, yüzeysel olarak nitelendirdiğimiz kopukluğu da dışlayabilmektedir. Onun yalın anlamda bir süreklilik ölçütüne olan üstünlüğü de bundan doğmaktadır. Çünkü tam kopukluğu bulunmaması yüzeysel kopukluğun bulunmamasını içermez.(27)

Özdeşlik için önerilen yeterli koşulların varoluş için yeterli olacaklarını söylemeye olanak yoktur. Bunun nedeni özdeşlik için yeterli koşulların bulunmamış olması değil, özdeşliğin varlık için bir zorunlu koşul iken yeterli olmamasıdır.

---

27) Elimizdeki koşullarla açıklamaktan geri kalacağımız tek durum türü, örneğin bir perinin deyneğiyle dokunduğu masanın *o anda* altına dönüştüğü veya benzeri bir ani özdeksel değişimin bilimsel yolla elde edildiği (örneğin *ani* elektroliz yöntemleri geliştirilmiş olsun) yerlerde ortaya çıkacak durumdur. Buralarda nesnenin ani özdeksel değişimini, yasak olana baktığında taşlaşan insan örneğinde olduğu gibi, türsel değişimle açıklayamıyoruz. İnsan biçimindeki taş artık insan değildir ama altın masa yine de masadır ve biçim örneğinin özdeşliğini korumuştur. Altın olan masanın tahta durumu ile M-özdeş sayılıp sayılmayacağı sorusunun yanıtı, eğer değişim ani ise olumsuz olmalıdır. Bu tür ani değişimlere evrenin bildiğimiz şimdiki durumunda rastlamıyoruz. Buna yakın çabukluktaki kimi değişimleri de tür değişimi olarak betimliyoruz. (Örneğin, fırına giren hamurun ekmek oluşu gibi.) Eğer bir gün bu şimdi değindiğimiz mantıksal olanaklık deneysel olanaklık durumuna girerse, önerdiğimiz yeterli koşulun bu olanaklılıkları dışarıda bırakacak biçimde zenginleştirilmesi zorunlu olacaktır.

ÖZDEK

(1988)

Özdek düşüncesi fiziksel nesnelerin tümünü kuşatıp niteleyen en temel bir ilke, onları tam bir genellik ve birlik içinde kavramayı sağlayan bir araçtır. Tek başına varolduğu gösterilebilecek ve aynı zamanda nesne olmayan bir özdek yoktur. Nerede özdeği göstermeye çalışırsak orada bir nesne gösteririz. Bundan dolayı tikel anlamdaki özdek, nesne ile eşkaplamlıdır: Her özdek parçası bir nesne, bir nesne de bir özdek parçasıdır. Tümel anlamdaki özdekse, fiziksel varlığı genelleyerek kavramaya yarayan bir *kavramdır*. Bunun kaplamı bütün nesnelerdir. Bu durum bize özdek dediğimiz şeyin başlı başına bir varlık olmayıp nesneden yapılan bir soyutlama olduğunu gösteriyor. Somutluğa en birincil anlamda ilke olan, örnek yapılan özdeğin kendisinin soyut olması bir paradoks değildir. Çünkü o, somutluğun kendisi değil, somutluğu kavramaya yarayan düşünsel aracımızdır. Fiziksel varlığın somutluğunu, aracılığıyla özetleyip yansıttığımız şeydir. Burada bir ilk adım olarak, özdek düşüncesinin gelişimini, bu *genel kavrayış* amacı ile *değişim olgusunu* tutarlı olarak açıklama amacının bir arada doğurdukları bir sonuç olarak betimlemeye çalışacağım. Daha sonraysa, klasik fizikte son biçimini alan bu kavramın yüzyılımız içinde doğa bilimlerinin gerçekleştirdiği büyük ilerlemeler bağlamında kökten bir biçimde değiştiği savlarına karşı direneceğim. Kavramın bir gelişimine kökten değişiklikler geçirmeden ayak uydurabildiğine inanıyorum. Böyle değişiklikler geçirmenin tikel anlamdaki özdek kavramını ortadan kaldıracağını, onu, ayırtedici yönlerini eriterek "fiziksel varlık" düşüncesine indirgeyeceğini öne sürüyorum. Buysa, doğa biliminin *var* saymayı onaylayacağı her şeyi kuşatan bir kavram olaca-

ğına göre, "özdek" için "varlık"tan daha belirleyici olmak niteliğini kaldırmak, yani özdek kavramını bütünüyle işsiz bırakmak sonucunu getirmiş olacak. Bu sonuca izin vermek istemiyorum.

I

Algıya konu olan varlığı genelleyerek kavramak çabası doğaya yönelik felsefi ve ön-bilimsel düşüncenin ortaya çıktığı aşamadan beri belirgin olmuştur. İlk filozoflar algıladıkları doğada karşılaştıkları zengin çeşitliliği genelleyerek kavramaya çalışırken, bu algı verisini üç ayrı ulama zaten ayırmış durumdaydılar: Algıladıklarının kendisini "şey" ya da "varlık" diye anışları yanısıra, varlığın *değişimini* ve *düzenini*, ondan ayrı olarak görmekteydiler. Bu ayrımın kökenleri konusuna girmeyeceğim. İnsan dilleri ve düşüncesinin temelini oluşturan özne-yüklem yapısıyla doğrudan ilişkili olduğu söylenebilecek olan bu ayrımın kökenleri, felsefi, hatta dinsel açıklama çabalarından çok daha eskiye ve derinlere gidiyor olmalı.

Varlığı genelleyerek kavramak çabası içindeki filozoflar bundan ne anlıyorlardı? "Şey" onlar için neydi? Bugün, nesne, cisim, özdek, nitelik, tür gibi kavramlar arasında yaptığımız incelikli ayrımlar o zaman için henüz söz konusu değildi: Algısal temelde ayırt edilebilen her şey bir "şeydi". Katı bir cisim kendi yüzeyi ya da sınırının dışında kalandan nasıl ayırt ediliyorsa, bir renk yayılımı da, onun bittiği yerde başlayan öbür renk yayılımından aynı anlamda ayırt ediliyordu. Dolayısıyla bizim bugün "nesne" dediklerimiz gibi, "nitelik" dediklerimiz de, aynı anlamda "şey"diler. Nitelik, nesne düşüncesinden başkalaşmamıştı. Bundan ötürü de bir nesnenin yokolup yerine başka bir nesnenin gelmesi olayıyla bir niteliğin yok olup yerine bir başkasının gelmesi, aynı tür değişimler olarak görülmekteydi. Bir örnek vermek gerekirse, odunun küle dönüşmesiyle, yaprağın yeşilinin kırmızıya dönüşmesi, ulamsal olarak ayırt edilmiyordu.

İlk filozoflar varlığı genelleyerek kavrama çabalarında doğada buldukları katı, sıvı ve gaz ayrımından yararlandılar. Bunlara yanmayı da eklemiş olan Eski Yunan düşüncesi, tüm varlığın temelde bu ögelerden biri ya da hepsi olduğu, ya da bunlardan dönüştüğü savlarını, olası hemen her çeşitlilik içinde denemiştir. Örneğin Thales varlığın bu anlamdaki temelini suda, Anaksimenes havada, Herakleitos ateşte görmüş; bu filozoflar ögelerden temelde olanının öbürlerine, onların da algılanan şeylere dönüştüğünü öne sürmüşlerdir. Ögelerin birbirlerine dönüşümünün olanaksız olduğunu savunan Anaksimandros ve Empedokles gibi düşünürler de olmuştur. Anaksimandros tarihsel açıdan bilinen ilk iki filozoftan biri olmasına karşın varlığın genellenerek kavranmasında Aristoteles'e değin aşılamayacak bir görüş ortaya koymuş ve ögelerin kendisinden türedikleri, nitelikçe belirsiz olan, "sınırsız" diye adlandırdığı bir varlığı en temele yerleştirmiştir. Ancak bu adımların henüz hiç biri özdek düşüncesini ortaya çıkarmış sayılamaz. Yapılan, bir ya da birkaç tür nesneyi öbür nesnelere genellemektir.

Eski Yunan felsefesine en büyük ivmeyi veren düşünürler arasında Parmenides'i saymak gerekir. Parmenides'in düşünce tarihine yaptığı önemli katkı, Eski Yunanlılar'ın inandıkları gibi eğer *varlığın sakımı* diye bir şey varsa, algıladığımız biçimdeki değişimin mantıkla çeliştiğini göstermiş olmasıdır. Varlığın sakımı, varlığın yokluktan gelemeyeceği gibi, varolanın da bütünüyle yokluğa dönüşemeyeceği ilkesidir. Buna karşılık değişimin bir nesnenin ya da niteliğin ortadan kalkarken başka bir nesne ya da niteliğin ortaya çıkmasıysa, böyle bir şey olanak dışı olmalıdır: Varlık varlığa geldiyse, ya varolandan ya da var olmayandan gelmiştir. Varolmayandan varlık gelemez. Bu, sakım ilkesine aykırıdır. Öte yandan varlık varolandan gemişse varlığa gelmiş değildir, çünkü kendi kendisinden gelmekte, zaman içinde özdeş ve sürekli olmaktadır, der Parmenides. En genel anlamda varlığa uygulanmış olarak dü-

şünüldüğünde, bu uslamlamayı çürütmek pek güçtür.

Böylece Parmenides'te ve onu izleyen felsefede yokluk (var olmamak, hiçlik) düşüncesi de gündeme gelmekte ve böyle bir şeyin olanaklılığı tartışma konusu yapılmaktadır. Pythagorasçılar'dan kaynaklanan bir gelenek, yokluğu boşluk, yani boş uzay ile özdeşleştirir. Bu özdeşleştirme, yokluğun olanaklılığı konusunun, boş uzayın olanaklılığı biçiminde sürmesine neden olmuştur.

Parmenides'in ortaya koyduğu güçlük, kendisinden sonra yaşayan doğa filozoflarının birincil kaygısı olmuş ve bu sorunun çözümünü amaçlayan değişik çokçu açıklamalar birbiri ardına ortaya atılmıştır. Bunlardan bir bölümü hemen Parmenides'ten sonra, 5. yy'ın ikinci yarısında geliştirilmiştir. *Varlığın yapısal açıklaması* diye adlandırabileceğimiz bu tür yaklaşımın doruğu Atomculuk'tur. Parmenides'in ölümünden bir yüzyıl sonra geliştirilen ve varlığı kavramsal olarak çözümleyen Aristoteles felsefesiyse bu alandaki bir başka açıklamadır. Aristoteles felsefesi, açıklayıcı gücü, getirdiği anlayış derinliği ve kavramsal zenginliği açısından bilim olarak değilse de, felsefe olarak Atomculuk'tan daha yüksek bir doruktur.

II

Atomculuk, algılanabilir nesnelerin varlığa gelmesini, gözle görülemeyecek ölçüde küçük cisimciklerin bir araya gelmesi, nesnelerin yokolmasını da bu "atomların" dağılması olarak açıklamıştır. Buna göre, varlığa geliş ve yok oluş yalnızca "görünüşte" bir olgudur. Çünkü nesneleri yapılandıran atomlar zaman içinde önsüz ve sonsuz şeylerdir: Ne varolmuşlardır ne de yokolacaklardır. Böylece değişim, varlığın sakımı ilkesi zedelenmeden açıklanabilmektedir.

Atomculuk'ta ilginç olan, nesnelerin ve bunların varlığa gelip yokolmalarına ilişkin açıklama ile, nesnelerin taşıdığı nitelikle-

rin ve bunların değişiminin açıklamasının farklı olmasıdır. Nesneler üzerinde algıladığımız çok sayıdaki nitelik, atomların biraraya gelişindeki yapısal özellikler dolayısıyladır. Örneğin atomların sıklığı, nesneyi daha katı ve ağır yapar. Atomların düzeniyse, algı organlarını etkileyerek, renk, tat, koku, ısı vb. izlenimleri oluşturur. Dolayısıyla niteliğin nesne düşüncesinden ayırt edilmesi, belirginliğini Atomculukta bulan bir şeydir. Öte yandan, yine yapısal olan Anaksagoras'ın kuramında nesneler ve nitelikler farklı ulamlar oluşturmazlar; farklı açıklamalar da gerektirmezler.

Atomcu kuram, atomların boşluk içinde devindikleri varsayımına dayanır. Bir araya gelip nesneleri oluşturabilmeleri için atomların devinmeleri zorunludur. Bunun boşluk ya da "yokluk" içinde gerçekleştiğini söyleyen Atomcular bir çelişkiye düşmüyorlar mı? Parmenides'in belirtmiş olduğu gibi, "varolmayanın varlığını" öne sürmek çelişik değil mi? Atomcular, tıpkı Parmenides'in kendi tilmizlerinden biri olan Melissos gibi, varolmak ve yer kaplamak (yeri doldurmak; cisimsel olmak) düşüncelerini ayırt ederek, böyle bir çelişkiyi gidermişlerdir. Bu, felsefede cisimsellik dışı bir varlık düşüncesine doğru atılan ilk adımlardan biridir. Ancak Eski Çağ'da önce Pythagorasçılar sonra da Atomcular dışında boşluğun varlığını onaylayan düşünürlere pek rastlanmaz. Hemen herkes, her yerin bir tür varlıkla (örneğin hava ile) dolu olduğuna ve devinimin de karşılıklı yer değiştirmeyle gerçekleştiğine inanmıştır.

Yapısal açıklama, algıladığımız nesneleri ve bunların içine girdiği değişim olgusunu, kendileri değişmeyen ve gözle görülemeyecek ölçüde küçük olan cisimciklere ve bunların boşluktaki devinimine çözümlüyor. Ancak böyle bir çözümleme tam anlamıyla bir felsefi çözümleme, yani kavramsal bir çözümleme değil: Çünkü, nesneyi, kendileri yine nesne olan atomlara indirgiyor. Algılanan nesneler için nesne olmanın ne olduğunu sorduğumuz gibi,

atomlar için birer nesne olmanın ne olduğunu sorsak, alacağımız yanıt, bunların birer temel varsayım olup, daha derine çözümlenemeyeceği olacak. Demek ki, gerçekte verilmiş olan açıklama nesne olmanın ne olduğuna değil, "nesne gibi görünmenin", "değişiyormuş gibi görünmenin" ne olduğuna ilişkin. "Nesne olmak" ise açıklanmak bir yana, temelde varsayılıyor.

Aristoteles'in nesne kuramı, düzeyi ya da büyüklüğü ne olursa olsun "varlığı varlık olarak" açıklamayı amaçlar. Nesneleri, kendileri yine nesne olan ögelere değil, nesne olmanın kavramsal ögelerine çözümler. Atomcularınki olumsal ve dolayısıyla da daha bilimsel bir çözümlemeyken, bu, zorunlu kavramsal ilişkiler saptayan ve dolayısıyla nitelikçe daha felsefi olan bir çözümlemedir. Aristoteles, her şeyden önce, yokluğu söylenen bir nesnenin küçük parçalara dağılıp bütünüyle göze görünmez olmasının pek rastlanan bir şey olmadığını gözönüne alıyor: Bir şeyin yok olması, her zaman, onunla uzay ve zamanda sürekli olan başka bir şeyin varlığa gelmesidir. Bu hem nesneler için hem de nitelikler için böyledir. Peki, birbiri ardına yokolup varlığa gelen nitelikler ve nesnelerin uzay ve zaman içinde sürekli olmaları sözkonusuysa, böylece, bütün bunlara temel olan ve *kendisi* sürekli olan bir şeyin varlığı gerektirilmiş olmuyor mu? Bir ağacı kesip tahta kalas durumuna getirdikten sonra bundan bir koltuk yapmak ve yıllar sonra da bunu yakarak küle dönüştürmek gibi bir süreç içinde, birbirinden farklı olan ağaç, kalas, koltuk ve kül gibi nesneler var. Şimdi, bunların birbirleriyle zaman içinde sürekli olmalarını açıklayan ve bütün bu nesnelerin ve değişimin kendi üzerinde gerçekleştiği, değişmeyen temel bir şey de bulunuyor olmalı burada. Aristoteles'e göre Parmenides'in ortaya koyduğu sorunun çözümü de bu süreklilikte aranmalı: Varlığa geldiği ya da yokolduğu söylenen nesneler hiçbir zaman tam anlamıyla yoktan varlığa gelmez ve bütünüyle yok olmazlar. Oldukları şeye her zaman *bir başka*

şeyden dönüşürler. Dolayısıyla değişim Parmenides'çe görüldüğü ölçüde kökten bir olay olmadığından, yine onun sözünü ettiği çelişki de doğmamaktadır. Değişim, kendi değişmeyen ve sürekli olan o temel ilke üzerinde gerçekleşen biçimsel ve niteliksel başkalaşımları kapsar. Aristoteles böylece kavramsal olarak ayrıştırdığı, değişmez ve sürekli olup, değişimin kendi üzerinde gerçekleştiği bu ilkeye "özdek" (hyle) adını vermiştir. "Hyle" sözcüğü bu kullanımından önce Eski Yunanca'da "tahta" ve "yapı malzemesi" anlamlarına geliyordu.

Aristoteles'e göre her nesne form kazanmış bir özdek, dolayısıyla bir form ve özdek birliğidir. Doğada ne özdek ne de form, birbirlerinden ayrı olarak bulunamaz. Bundan dolayı somut anlamdaki formu da, özdeği de göstermek, her nesneyi göstermektir. Form, her türlü niteliği ve işlevi de kapsayan bir ilkedir. Değişim, formdaki değişikliklerle gerçekleşir. Bu değişimin taşıyıcısıysa, kendi değişmeyen özdektir.

Aristoteles böylece nesneyi, kendileri nesne olmayan ve bağımsız olarak varolamayan ilkelerle çözümlemiştir. Bu çözümlemeyle Parmenides'in sorununu giderebildiği gibi, somut ve tikel varlığı genelleyerek kavramdaki amacı tam olarak gerçekleştirmiş, varolduğu söylenen her doğal nesnenin kendinden oluştuğu bir ilke belirlemiştir. Bu Anaksimandros'un tuttuğu yolun tutarlı sonucu olarak görülebilir. Ancak Aristoteles nesnelerin özdekten "türediklerini" söylemez. Ona göre özdek nesne için mantıksal ya da kavramsal anlamda bir temeldir.

III

Özdek düşüncesi Yeni Çağ'da önemini arttırmıştır. 16. yy'da yeniden bulgulanıp yaygınlaşan yapısal açıklama ve özellikle Atomculuk, modern bilimin temel paradigmasını oluşturmuştur. Ancak bu yapısal açıklama İ.Ö. 5.yy'dakinden farklı olarak, Aris-

toteles'in doğa felsefesiyle uzlaştırılır, onunla iç içe yoğurulmuş bir biçim alır. Orta Çağlar'daki "Aristoteles fiziği" Platoncu bir biçimde yorumlanmış, nesnenin formel yönü üzerinde yoğunlaşılarak, özdek düşüncesi ya geri plana itilmeye ya da çözümlemeden bütünüyle çıkarılmaya çalışılmıştır. Formel yönün ve dolayısıyla niteliklerin soyut ve kavramsal oldukları klişesini temel alan bu yaklaşımın temel kaygısı, fizikselliği, Yeni Platoncu Hıristiyanlık ilkelerine uygun olarak açıklamaktı.

Orta Çağ fiziğine tepki olarak kurulan Yeni Çağ doğa bilimi, Yapısal açıklama ile Aristoteles'in nesne çözümlemesini uzlaştırırken, özdek düşüncesini ön plana getirir. Böylece kendini, Aristoteles felsefesinin somuta değer veren "ruhuna", Orta Çağ usulü "Aristoteles fiziğinden" çok daha iyi uyarlamış olur. Bu uzlaşımın mimarıysa, öncelikle Descartes'tır. Descartes'ın çağdaşı Gassendi'nin nesne düşüncesi, kimi küçük ayrılıklar dışında, hemen bütünüyle Epikurosçu Atomculuk'la temellenmekteydi. Ondaki Mekanizm, Aristotelesçiliği köktenci bir biçimde dışlar. Gassendi ile Descartes arasında bu açıdan önemli olan bir başka ayrılık da, öncekinin nesnenin doğasını betimleyişte deneyciliği tek geçerli yöntem saymasıdır. Bundandır ki, fiziksel varlığın matematiksel/geometrik kavranışına hiçbir yakınlık göstermemiştir, Gassendi. Descartes'teki fiziksel varlıksa, tam tersine, Aristoteles'i yapısal açıklamayla uzlaştıran ve matematiksel olarak betimlenebilen bir geometrik yapıdır. Fizikselliği geometriyle o denli sıkı sıkıya bağdaştırır ki, Descartes için özdeksel olmanın baş koşulu (özniteliği) bir uzamı olmak, yani geometrik anlamda yayılımı olmaktır. Gerçekte bu yönüyle Descartes, Pythagorasçılık'la başlayan ve Platon ile Galileo gibi düşünürlerle sürdürülen bir geleneğin de parçasıdır. Fiziksel nesnenin geometrik yorumu, kendileri bölünmez olup yine de uzama sahip olan parçacıkları, yani atomları, tutarlılığı bozmadan temele koyamaz. Geometrik anlamda, düşünülebilecek her iki

nokta arasında üçüncü bir nokta da düşünülebileceğine göre, uzamın öznitelendiği fiziksel varlık da sonsuz olarak bölünebilir olmalıdır. Bu düşünceleri açısından Descartes, Zenon ve Anaksagoras ile kimi benzerlikler gösterir: Uzam küçüklükte sınır tanımadığı gibi, büyüklükte de sınırsızdır. Dolayısıyla fiziksel evren büyüklükçe sonsuz olmalıdır.

Descartes'a göre nesne, kendileri de sonsuza dek bölünebilir olan, yani kendileri de parçacıklardan oluşan parçacıkların bir aradalığıdır. İçi yine özdekle dolu olan uzayda, başka nesnelerle çarpma, değme ve basınç ilişkileriyle etkileşir. Descartes, boş uzayı olanaksız görmüştür. Bunu, tıpkı Parmenides gibi, "varolmamak" ile özdeş tutar.

Descartes'ın özdek düşüncesi Aristoteles'inkiyle önemli yakınlıklar gösterir. Özdekten o da, uzak ve zamanda birbiri ardında sürekli olan değişimlere dayanak olup, kendi değişmeyen bir şeyi anlar. Nitelikler değiştiği halde, bunları taşırken özdeş kalan şeydir, bu. Ünlü balmumu örneği, böyle bir özdek anlayışının en belirgin olduğu bağlamlardan biridir. Descartes burada özdeksel nesnenin her bir niteliğini, özdeği yok etmeden söküp atabileceğimizi, ancak uzamı ortadan kaldırmanın özdeği de ortadan kaldırmak olacağını saptamayı amaçlar. Descartes için de nesne dışında bir özdek sözkonusu değildir: Özdek, evrenin her yerinde belirgin sınırlarla varolan bir şeydir. Görüldüğü gibi, Aristoteles'in formu Descartes'da uzama dönüşmüştür. Uzam, özdeğin bir özniteliği yapılarak, form ile özdeğin birliği, özdek ile uzamın birliği ilkesiyle korunmuştur. Ancak bu yeni birlik, uzam dışında hiçbir niteliği gerekli kılmaz.

Töz kavramı felsefeye yine Aristoteles'çe armağan edilmiştir. Bu, bağımsız olarak varolan ve nitelikleri üzerinde taşıyan, yani niteliklerin varolabilmek için kendisine bağımlı oldukları şey anlamını taşır. Aristoteles'e göre doğadaki somut nesne-

ler birer tözdür. Dolayısıyla, bir anlamda özdek de tözdür. Tözü, Descartes da, niteliklerin taşıyıcısı, ve kendi başına, bağımsız olarak varolan şey diye belirler. Ancak ona göre cisimler, tikel anlamdaki tözleri oluştururken (bunlara "cisimsel tözler" de diyor), genel anlamdaki bir tözden, ya da töz türlerinden de söz edilebilir. Özdeksel töz, bu genel anlamdaki bir tözdür. Özdeksel töz uzam ile belirlenir ve dolayısıyla uzayda yer kapladığı söylenebilecek her şeyi kapsar.

Aristoteles'teki nesne düşüncesini geometrik kavrayışla uzlaştırmaya çalışması, Descartes'ın özdek düşüncesini önceki filozofunkinden çok daha yalın, hatta fakir kılmıştır. Uzamı olup devinebilir olan her şey özdek, ya da cisimsel tözdür. Ancak bu, Mekanizm için zorunlu olan basınç, değme ve çarpma olgularını temellendirmede eksik kalmaktadır. Çünkü çarpışabilmek için nesnelerin, içleri dolu ve girilmez şeyler olması gerekir. Oysa devinen geometrik anlamdaki yayılımların iç içe geçmemesi için bir ontolojik neden yok gibi durmaktadır. İç içe geçip giden şeyler çarpışamayacağına göre, geometri figürlerinin nesne olabilmeleri için bunların girilmezliğini sağlayacak kimi ek ilkelerin gerektiği, Descartes'a karşı hem Leibniz hem de Newton'ca savunulmuştur.

IV

Özdek kavramının Descartes'tan sonraki gelişim çizgisi felsefece değil, bilimce çizilmiştir. Genel bir gözlem olarak, felsefenin verdiği ve şu yazıda gelişimini izlediğimiz kavramsal özün değişmediğini, ancak bu özün ona eklenen niteliklere giderek zenginleştiğini ve değişikliklerin de bu niteliklerde gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Örneğin, Boyle'u izleyen Locke, nitelikler arasında "birincil" ve "ikincil" ayrımını yapmış, böylece özdek parçalarına, uzama ek olarak girilmezlik (katılık), biçim, devinim ve özdeşlik (sayı) özniteliklerini katmıştır. Gerçekte bu ayrım, kökeni Demok-

ritos'ta olan ve Gassendi ile Descartes'ın da bir ölçüde kullandıkları bir düşüncedir. Özdeğin ve ondan oluşan varlık parçalarının duyuları etkileyişi dolayısıyla "görünüşte" kazandıkları niteliklerle, kendiliklerinde taşıdıklarını ayırt eder. Descartes uzam dışındaki "birincil" niteliklerin uzama indirgenebileceğini düşünmüşken Locke buna karşı çıkmıştır. Locke'un çağdaşı olan Newton bunlara kütleyi ekler. İster parçacık, isterse de göze görünür nesne olsun, özdek uzayda bir yere ve eylemsizlik ile yerçekimine karşılık olan kütle biçimlerine sahiptir. Ancak artık tek fiziksel varlık ilkesi olmak durumunda da değildir. Newton'ca tanımlanan "güç" kavramı, fiziksel evrende varolan, fakat nesne ya da özdeğin kapsamı dışında kalan bir ilke olarak düşünülmeye başlanacak ve özdek-güç ikiliği özellikle 19. yy'da önem taşıyacaktır. 20. yy'daysa bu iki ilke birliğe götürülmüştür.

Klasik doğabiliminin gelişimi, bir başka özdek kavramının daha türetilmesine sahne olmuştur. Bu, "özdek türü"dür. Doğabilimcinin amaçlarından biri, çok büyük bir çeşitlilik gösteren özdeği bir birlik içinde açıklamak olmuştur. Böyle bir açıklamaysa birlik ile çeşitlilik arasında mantıksal ve yasal ilişkiler kurulabildiği ölçüde değerlidir. Örneğin Anaksimandros'taki dört öge, Aristoteles'te, çevremizde gördüğümüz ve çok farklı nitelikler serimleyen nesneleri temeldeki ilk özdeğe bağlamak görevini taşımıştır. En temel özdek türleri olan ögeler, birleşimle bu çeşitliliği oluştururlar. Dolayısıyla bu yaklaşım, çeşitlilik içinde herhangi bir nesnenin bir bileşik olduğunu ve bunun özel ortamlarda (örneğin laboratuvarda) elde edilebilecek uç koşullarla karşılaştırılmakla, dönüşüme ve ögelerine ayrışıma zorlanabileceğini ilke olarak varsayıyordu. İşte Rönesans'taki "simya" dönemlerinden itibaren kimya biliminin temel uğraşı bu olmuş ve özdek türlerini belirleyiş yönünde ilk ve önemli adımları da bu dal atmıştır. Sonuçtaysa öge sayısının dörtten çok fazla (yüzün üzerinde) olduğu

ve İlk Çağ'da öge sanılanların bunlar arasında bulunmadığı anlaşılmıştır. Doğadaki çeşitlilik içinde hemen her nesne, özdek türü olarak yüzeyde bir homojenlik gösterse bile gerçekte bir karışımdır (örneğin kan). Bu karışımlar ayrıştırılınca öz (hülasa) dediğimiz salt cisimleri elde ediyoruz (örneğin su). Kimya ve fizik bilimlerinin birlikte geliştirdikleri ve bugün için en başarılı ve yerleşik kurama göre, salt cisimler gözlemlenemeyecek ölçüde küçük parçacıklardan oluşan bir hiyerarşi oluşturuyor. Moleküller, onları oluşturan atomlar ve atom-altı parçacıklara ilişkin kuram/açıklama dizgesini iyi biliyoruz. Birbirinden farklı moleküllerin sayısınca özdek türünden ve farklı atom sayısınca da ögeden sözedebiliyoruz. Ögeler ve bunları oluşturan atomlar ilkece (ve kimi durumlarda olgusal olarak) birbirlerine dönüşebiliyor, fakat atomlar birlikte oluşturdukları cisimselliği koruyarak daha temel ögelere ayrışamıyor, çözümlenemiyorlar. Bunlar klasik ya da alışılmış anlamdaki cisimselliğin bölünmez parçaları olmalarına karşın, bugünün biliminin gösterdiğine göre parçalanmaz şeyler değiller. 20. yy'da sözcüğün etimolojisine karşıt olarak, parçalanmaz olan atom-altı parçacıkların sözkonusu olabileceği, ancak İlk ve Yeni Çağ inançlarının tersine atomun kendisinin parçalanabilir bir şey olduğu bir kuramsal olgu olarak görülüyor. Hem çekirdek parçalanabiliyor, hem de onu çevreleyen kabuktaki elektronlar dağıtılabiliyor. Hızlandırıcılarda yapılan deneylerin kurama göre gösterdiği şey, atomu oluşturan proton, nötron ve elektron gibileri yanısıra başka atom-altı parçacıkların bulunduğu, ayrıca da böyle parçacıkların daha da alt parçacıklara parçalanabildikleri ve birbirlerine dönüşebildikleri. Kurama göre deneyin gösterdiği bir başka olgu, atom altı parçacıkların enerjiye (ışına) dönüştükleri gibi ondan elde edilebilir de oldukları. (Bunun bir dönüşüm olup olmadığı üzerinde az sonra ayrıca duracağız.) Kuantum kuramının dalga ve parçacık ikiliği, aynı şeyi hem

özdek hem de alan olarak yorumlayabiliyor.[1] Elektorunun devinimine ilişkin olarak geliştirilen mekanik ve bu bağlamda ortaya çıkan ünlü belirsizlik ilkesine göre, ölçümde parçacığın momentumunu saptamak onun yerini belirsiz kılarken, yerini saptamak da momentumunu belirsiz kılıyor. Uzaysal konum ve nedensellik gibi klasik doğa anlayışımızın temel direkleri arasında yer alan kavramlar bu kuram bağlamında sanki anlamlarını yitiriyorlar. Özdeğin doğasının da klasik anlayışımızdan epeyce farklı bir görünüm aldığı söyleniyor. Çünkü eğer gözlemlenebilir cisimler son çözümlemede atom-altı parçacıkların çeşitli yasalara göre bir aradalığından oluşuyorlarsa, özdek parçalarının bizim onlara klasik bilim anlayışı açısından yüklediğimiz zorunlu nitelikler "temel gerçeklikte" (yani parçacıklar düzeyinde) sözkonusu değilse, o zaman biz bu öznitelikleri bir "görünüşler dünyası"nın yüzeyselliği ve aldatıcılığı içinde varsayıyor ve bunda yanılıyor olmalıyız. Örneğin özdek kavramı her ne kadar somut bir nesneyi dilegetiriyor olsa da, uzay-zamanda bir konumu olmanın ve bir biçim taşımanın onun için *zorunlu* sayılması artık sözkonusu olamamalı.

Şimdi, yukarıki yaklaşımın içinde bulunan ve felsefi temelde tutarsızlıkmış gibi duran bir yöne değineceğim. Yukarıki yaklaşım *bilimsel-gerçekçi* olmak zorunda. Bir başka deyişle, algıyla doğrudan kavranabilir olan (gözlenlenebilir) şeyler yanısıra, gözlemlenebilir olmadıkları halde başarılı bilim kuramınca varsayılan, bu kuramın varlıksal sayıt ve yükümlülükleri *(pretense, commitment)*, yani parçacıklar, onların durumları, nitelikleri, onlar üzerinde etkili olan çeşitli ilkeler, *gerçek*, yani nesnel gerçekliğin parçaları olarak düşünülmek zorundalar. Aksi halde, yani *gerçeksizci* (anti-realist) bir yorumda (ki tutarlılığı bozmadan gözlemlenebilir-

---

1) Bkz. W. Heisenberg, *Physics and Philosophy*, Harper and Row, 1962, s.160. Heisenberg burada "alan" yerine "güç" sözcüğünü kullanıyor.

ler için gerçekçi, gözlemlenemezler için gerçeksizci olunabilir) kuramın başarısı onun gerçekliği betimlediğinin bir kanıtı sayılmaz ve dolayısıyla kuramın sayıtları kullanılarak gözlemlenebilirlerin alanına özgü zorunlu ilkeler sorgulanamaz. Kuantum kuramının, örneğin Bohr'un onu yorumladığı gibi, gerçekliği betimliyor olmak gibi bir savı yoksa, bu kuramın sonuçlarından kalkarak konum ve biçimin zorunlu olmadığı öne sürülemeyecektir.

Bilimsel Gerçekçilik'i doğruymuş gibi varsayalım. Hem Bilimsel Gerçekçilik'i savunup, hem de ölçümde karşılaşılan sınırlanımları gerçek sınırlılıklar olarak saymak tutarlı mı? Bu, iki karşıt tutumu iç içe ve bir arada benimsemek olmuyor mu? Eğer kuramın "nesnelerini" *gerçek* sayıyorsak, bunları insan anlığından bağımsız olarak varolan, anlığın çeşitli sınırlamalarınının ötesindeki bir nesnelliğin, kendileri biz onları bilmesek, algılamasak ve ölçemesek de varolan parçaları konumunda düşünüyor olmalıyız. Bunun gerisinde kalmak tutarlı bir Bilimsel Gerçekçilik sayılamaz. Şimdi, kuramın varlıksal sayıtları nesnel ve bağımsızsalar, bizim bunlara ilişkin ölçümde karşılaştığımız *epistemik sınırlanımları da gerçek saymak* bu kez ölçüme konu olan *nesneyi gerçek saymamayı* içermiyor mu? Nesneyi ilk kez anlıktan bağımsız saydıysak, bizim ona ilişkin ölçümümüzün karşılaştığı sınırlanımlar niye *onun* sınırlanımları olsun? Heisenberg ilkesi ölçümde ya konum ya da momentum belirsiz kalır diyor. Konum ya da momentum parçacıklar için her koşulda belirsizdir, demiyor. Peki, eğer parçacık gerçekse ve ölçümde ilkenin belirttiği gibi bir belirsizlik varsa, gerçek olup kimi durumlarda yeri olan nesnenin bu yerini ölçüme ilişkin sınırlanımlarımız nedeniyle kimi durumlarda *bizim belirleyemediğimizi* söylemek, tutarlılığın gereği değil midir? Gerçek olan parçacığın ölçümünün kimi koşullarında belirli olan yeri başka koşullarda da belirsiz çıktığında bu yer gerçekte de belirsiz demek, parçacık için "gerçektir ama pek de gerçek değildir" demek, tutarsızlığını içermiyor mu?

Öte yandan, eğer kesin anlamda ölçülemez oluşu dolayısıyla konumun gerçekliğini yadsıyabiliyorsak, tutarlılığın beklentisi olarak, doğrudan gözlemlenemeyip ancak dolaylı izlerini görebildiğimiz parçacıkların gerçekliğini de yadsımak gerekmez mi?

Bu konu üzerinde daha çok durmayacağım. Özdeğin nesne ile eşkaplamlı olduğu ve özdeşliğinin uzay-zamansal konumca belirlendiği savlarını, (a) özdeği uzaya indirgeyen Descartes'ın görüşüne(2), (b) somut özdeğin bir tikel değil, bir özdek türü olduğu görüşüne(3), ve (c) uzaysal konumun nesne için zorunlu olmadığı düşüncesine karşı savundum.(4) Son bölümde yapmak istediğim, özdeği enerjiye çözümleyen, onu enerjiye indirgeyen öğretiyi ele alarak, onu dilegetirdiği söylenen $e = mc^2$ bağıntısının hangi anlamda geçerli olabileceğini tartışmak.

V

$E = mc^2$ bağıntısı ne anlama gelir? Enerji ve kütle arasındaki ilişkiyi formel bir biçimde dilegetiren, iki değer arasında eşitlik kuran bu formül olguya ilişkin olarak nasıl yorumlanacak? Literatürde bunun bir olgusal (yönletimsel) özdeşlik, bir anlam özdeşliği (kavramsal özdeşlik) olduğu gibi yorumlar(5) yanısıra, bunun bir dönüşümü dilegetiren eşdeğerlik(6), ya da bir dönüşüm dilegetirmeyen eşdeğerlik olduğu görüşlerine de(7) rastlayabiliyoruz. Bu savların hepsi farklı savlardır ve anlamca birbirlerine indirgenemezler. Dolayısıyla yapılabilecek şeylerin en kötüsü ve kavramsal

2) Bkz. Demokritos/Aristoteles, Kalamış Yayınları 1987, s. 251-258.
3) *A.g.y.*, s. 259-266.
4) Bkz. "Uzaysal Konum ve Ontoloji", Yalçın Koç ile tartışma. *Felsefe Tartışmaları* 2. Kitap, 1988.
5) Bkz. M. Ali Kuntman, "$E = mc^2$'nin Anlamı", 8, 9, 10, 12, 13 sayılı dipnotlar. *Felsefe Tartışmaları* 2. Kitap, 1988.
6) *A.g.y.*, 2-7 sayılı dipnotlar.
7) *A.g.y.*'nin kendi savı.

açıdan en kaba olanı, bağıntının aynı zamanda hem bir anlam, hem de olgu özdeşliği olup, ayrıca da bir karşılıklı dönüşümü dilegetirdiğini öne sürmek olur ki, bu iç tutarsızlık ötesinde çelişki de içeren bir görüştür.[8] Eğer bir dönüşüm sözkonusuysa dönüşen şeylerin özdeşliği sözkonusu olamaz. Çünkü özdeş olan şey kendisiyle özdeş kaldığı sürece kendinden başka bir şeye dönüşmeyen şeydir. Birbirlerine dönüşen şeylerse özdeş olmayan şeylerdir. "Hem dönüşüyorlar, hem de özdeşler" demek, "Hem özdeşler, hem de değiller" demeyi gerektirir. Bu ise bir çelişkidir.

Enerji ve kütlenin ne kavram olarak ne de olgu olarak özdeş olmadıklarını iyi saptamak gerekir. Bu ikisi özdeş kavramlar olsalardı, "enerji" ve "kütle" sözcükleri aynı anlamı taşıyor olurlardı. Eğer böyle olsaydı, $e = mc^2$ bilim için taşıdığı anlamı taşımaz, doğaya ilişkin bir bilişi vermez, kendi kendini yineleyen bir analitik önerme olurdu. Kaldı ki "enerji" ve "kütle"nin farklı anlamlara geldikleri tanımlarından bellidir. Bilim dili bu iki sözcükten farklı şeyler anlayagelmiştir ki, Einstein'ın öne sürdüğü bağıntı ilginç olmuştur.

Peki bağıntı bir olgusal özdeşlik bulgusu mu? Hayır. Bağıntı farklı anlamlar taşıyan "enerji" ve "kütle"nin özdeş bir olguyu gösterdikleri, aynı şeye yönletim yaptıklarını da dilegetiriyor olamaz. Çünkü iki şey özdeşseler, onların belirli bir zaman kesitindeki bütün nitelikleri, konumları ve başka şeylerle olan ilişkileri de dahil olmak üzere, özdeş olmak zorundadır. Niteliklerinde bu anlamda fark olan iki *özdeş şey*, bir *tek şey* olduklarından, bir şeyin aynı niteliği hem taşıması hem de taşımaması gibi *çelişik* bir durumda bulunacaktır. Enerji ve kütle, bilinen farklı niteliklerinden dolayı özdeş şeyler olamazlar.

---

8) Buna iyi bir örnek *a.g.y.*'nin 12. dipnotunda veriliyor. Ayrıca bkz. W. Heisenberg, *a.g.y.*, bu karışıklıkla dolu. Özellikle IV. Bölüm'e ve 61, 63, 70 ve 73. sayfalara bakılabilir.

Enerji ve kütlenin ne anlamca ne de yönletimce özdeş olamayacaklarının bir formel kanıtı da bağıntı içindeki (c^2) dir. Eğer bir özdeşlik bulunmuş olsaydı bunun dilegetirilişi e = m olurdu. E = mc^2 gibi bir eşdeğerlik doğruysa (e) ve (ın) özdeş değiller demektir. Bağıntının formel olarak dilegetirdiği bir eşdeğerliktir. (Tabii *nelerin* eşdeğerliği olduğu önemli bir noktadır.) Böyle olduğu için de kütleyi enerjiye indirgeme girişimi bir olanaksızlıkla karşılaşmış, başarısızlıkla sonuçlanmış sayılabilir. Bu açıdan, özdeği fiziksel nesne ile eşkaplamlı sayan, benim de savunduğum düşüncenin bağıntı nedeniyle bir yara almadığı söylenebilir. Yazıma, formel olarak bir eşdeğerlik dilegetiren e = mc^2 nin ne gibi bir semantik içeriği, ne gibi bir ontik savı bulunduğunu kısaca tartışarak son vereceğim.

"E = mc^2" bir eşdeğerlik olduğuna göre, eşitlik iminin bir yanında yapılacak değer değişiminin öbür yana da yansıması zorunludur. Dolayısıyla, bağıntı geçerliyse (ki tahminlerinde büyük başarı gösteren kurama göre öyledir) örneğin dizgedeki enerji niceliğini arttırmak (bir cisme enerji kazandırmak), eşdeğer oranda mc^2 yi, yani e/c^2 oranında kütleyi de artırmak olacaktır. Bunu gözönüne alınca, bağıntıdan yola çıkarak, "nerede enerji varsa orada kütle de olmak gerekir" ve "enerji olmayan yerde kütle de olamaz" gibi sonuçlara varmak zorunda mıyız? Eğer böyle bir sonuca varıyorsak, bağıntının bir dönüşümü dilegetirdiğini, eşdeğerliğin olgudaki gerçekleniminin bir dönüşüm olduğunu (büyük ölçüde) yadsımış oluruz. Oysa eşdeğerliği dönüşümü kendiliğinden dışlayan bir nicelik ya da değer eşitliği olarak yorumlamak sözkonusu değil. Soralım: Eşdeğerlik nelerin eşdeğerliğidir? (E) ve (m)'nin mi? Eğer eşdeğerlik "e = m" olsaydı ve bir anlam ve olgu özdeşliğini dilegetirmeyen bir nicelik eşitliği olsaydı, böyle bir şey sözkonusu olabilirdi. Ne var ki, arada yine ışık hızının karesi bulunuyor. Şimdi 1932'de gerçekleşen Anderson deneyimini düşünelim: Yüksek enerjili gama

ışını bir kurşun plakaya, oradan da güçlü bir manyetik alana girince ortadan kaybolmuş ve onun kaybolduğu yerde iki ayrı kutba doğru yol almaya başlayan bir elektron ve bir pozitron ortaya çıkmış olsun. Kurama göre olay, kabataslak bir anlatımla olsa da, böyle gerçekleşiyor. Işının enerjisi ile parçacıkların kütleleri aynen ele aldığımız bağıntının belirlediği gibi. Şimdi burada neler oldu? Sanırım, burada neler olduğuna ilişkin olarak dolaylı deney verisini (bir noktadan sağa ve sola spiraller çizerek açılan izleri) yorumlayan iki farklı öykü anlatılabilir. Gama ışınının m_0c^2 toplam enerjisinin parçacıkların (ikisinin toplamı olarak) durgun kütlesi olan m_0'ya *dönüştüğü,* öykülerden biri olacaktır. İkinci öyküyse bağlama göreceliksel (relativistic) enerji ve kütle kavramlarını ekleyerek verilebilir. Bunların değerleri de yine aynı bağıntıya göre belirlenecektir. Dolayısıyla bu ikinci öyküye göre, ışında m_0c^2 toplam enerji varsa, m_0 durgun kütlelerine karşılık, m_0c^2 göreceliksel enerjileri vardır, denecektir. Burada ışının parçacıklara dönüştüğü durumda enerjinin kütleye dönüştüğünü söylemek gerekmiyor. Çünkü böyle bir betimlemede ışının göreceliksel kütlesinin parçacığın durgun kütlesine, ışının enerjisinin de parçacıkların göreceliksel enerjisine dönüştüğü ve hem kütlenin hem de enerjinin nicelikçe eş kaldıkları, yani kütle ve enerji sakımlarının ayrı ayrı geçerli oldukları söylenebilir. (Bunu söylemek bir zorunluluk değil, fakat bir olanak.) Dönüşüm, bir tür şeyin ortadan kalkıp başka bir tür şeyin, uzay-zamanda sürekliliği bozmadan onun yerine gelmesidir. Oysa ikinci öyküye göre burada görünüşte dönüşümmüş gibi duran şey, görünüşün ardında yitirilen ya da kazanılan bir şeyin bulunmadığı bir olay: Enerji varlığını yitirmeden göreceliksel konuma (status) geçiyor, kütle de bu konumdan açığa çıkıyor. Yani gerçeklik görünür olana göre bir kat daha kalabalık. Gözlemlediğimiz ve yarı yarıya daha "ekonomik" olan olgu yalnızca görünür olanı ele alıyor. Oysa, varlığın görünür olanla sınırlanması gibi bir zorunluluk bulunmamalı.

İkinci öykü tanıdık bir açıklama biçimi. Aristoteles'in potansiyellik ve aktüellik öğretisini adım adım izliyor. Bir açıklama olarak, dönüşümü içeren yaklaşımla deneysel olarak eşdeğer ve ondan daha sınırlı değil. Fakat potansiyellik kavramında kök salan *erekselliği* getirme eğilimi onda da var. Ayrıca, dolaylı anlamda olsa da, deneysellikten göreceli olarak bir adım daha uzak. Ancak belki en önemlisi, içerdiği varlık kalabalığı nedeniyle, Occam'ın Orta Çağlar'dan buralara uzanan bıçağına karşı savunmasız. Bu noktalar, "dönüşüm öyküsünü" yeğlemeyi daha geçerli kılıyor.

Bu yazıda özdek düşüncenin ortaya çıkışını ve gelişimini özetledikten sonra, bu kavramı "işsiz" bırakan kimi düşüncelere karşı savunmaya çalıştım. Sonucu özetleyeyim: Özdek tikel nesneleri birlikte kavramaya yarayan bir kavram olarak nesne düşüncesinden soyutlanmıştır. Özdek kavramını açıklamak, tikel nesne kavramını açıklamaktır.(9)

9) Bu yazının hazırlanışına tartışma ve görüş bildirme yoluyla katkıda bulunan Sayın M. Ali Kuntman ve Dr. Gürol Irzık'a teşekkür ediyorum.

BELİRLENİM, NEDEN VE DEĞİŞİM

(1989)

I

Belirlenimcilikten (determinizm), farklı oluşları ötesinde birbirlerini içermeyebilen şeyler anlaşılagelmiştir. Bu anlaşılanların hepsini birlikte gerektirmek, karşılanması olanaksız bir zenginliği amaçlar; ayrıca kaypaklığa ve hatta tutarsızlığa da gebedir. Belirlenimciliğin "şemsiyesi" altında, birlikte veya birbirinden ayrı olarak düşünülen bu farklı ilkelere verilen değişik ağırlıklara göre, bu öğretinin farklı yorumları sözkonusu olur; bu birbirini her zaman içermeyen yorumları yadsıyışlarına göre de farklı belirlenmezci (endeterminist) tutumlar ortaya çıkar. Heterojenlik belirlenimciliği ne ölçüde niteliyorsa, belirlenmezcliği de aynı ölçüde nitelemek gereğindedir. Çünkü belirlenmezcilik, değilleyici bir sav olarak, belirlenimciliğin öne sürdüklerine karşı çıkmakla varolan (bir anlamda parazit) bir tutumdur. Bu yazıda, yukarıda değindiğim olumsuz niteliklerden arındırılmış bir belirlenimcilik öğretisinin olasılıkçı kavrayışı kuşattığını ve bu öğretinin fiziksel doğa içinde dışlanmadığını savunacağım.

Belirlenimci öğretinin içeriğinin aşırı zenginliğini en saydam bir biçimde gördüğümüz bağlamlardan biri, Laplace'ın ünlü dilegetirişidir:

> **"Evrenin şimdiki durumunu, bir önceki durumunun etkisi ve bir sonraki durumunun da nedeni olarak kavramamız gerekir. Belli bir zaman aşamasındaki Doğa'ya canlılık veren tüm güçleri ve onu oluşturan varlıkların bütün konumlarını bilebilen bir anlak (zeka) olsa ve ayrıca bu anlak tüm bu veriyi çözümleyebilecek ölçüde büyük olsaydı, evrendeki en büyük cisimlerden en ufak atomlara değin bir şeyin devinimini bir tek**

formül içine toplayabilirdi. Onun için hiçbir şey kesinlik dışında kalmaz, geçmiş de gelecek de gözünün önüne serili olurdu." (***A Philosophical Essay on Probabilities*, 2. Bölüm**)

Bu dilegetiriş, doğaya ilişkin bir öğretiyi bilgi ve kavrayış boyutu üzerinden sunuyor. Oysa bizi doğrudan ilgilendiren bu boyut değil: Biz öncelikle, bu kavrayışın nesnesini oluşturduğu varsayılan varlıksal koşullarla, ontik durumla ilgiliyiz. Belirlenimcilik, doğruluğunu, onun varlığını kavrayan, ölçen veya duyumlayan anlakların varlığına bağımlı kılan bir öğreti değildir. Dolayısıyla, bir sav olarak her şeyden önce ontik bir değer taşır. Şimdi Laplace'ın sözlerinde yankılanan bu öğretinin epistemik yorumuna daha ileride değinmek üzere, *ontik anlamda* hangi farklı savları kapsadığına bakalım. Şöyle bir liste yapabiliriz:

A. 1) Her olayın bir nedeni (cause) vardır.
   2) Her olayın belirli bir nedeni vardır.
   3) Her olayın zorunlu olan belirli bir nedeni vardır.

B. 1) Her olayın bir etkisi (effect) vardır.
   2) Her olayın belirli bir etkisi vardır.
   3) Her olayın zorunlu olan belirli bir etkisi vardır.

C. 1) Evrende (dizgede) önceki olaylar sonraki olayları belirler.
   2) Evrende önceki belli olaylar sonraki belli olayları belirler.
   3) Evrende önceki belli olaylar sonraki belli olayları zorunlu olarak belirler.

Laplace'ın dilegetirişinde, meydana gelmiş olayların birbirlerini belirleyişine ilişkin savlar, yani (C)'ler yanısıra, şu an meydana gelen herhangi bir olay sözkonusu olduğunda, onun geçmişteki nedeni (nedenleri) ve gelecekteki etkisi (etkileri) açısından giderek daha sıkılaşan biçimlerde hem (A) önermelerini hem de (B) önermelerini -ya da bunların varsayımlarını- bulabiliyoruz. (3)'leri savunmak (2) ve (1)'leri de savunmak anlamına geliyor. Tabii, ay-

nı şey ters yönde geçerli değil. Örneğin (1)'leri, (2) ve (3)'lerin doğruluğunu savunmaya yükümlü olmadan önee sürebilmek olanağı var. Buna karşılık (1)'lerin yadsınması (2) ve (3)'lerin yadsınmasını da gerektirirken, örneğin (3)'leri yadsımak, daha yumuşak olan (1) ve (2)'leri yadsımayı gerektirmiyor. Ben burada Laplace'ın dilegetirişinin (3)'leri kapsayacak ölçüde sıkı olduğunu öne sürmeyi amaçlamıyorum. Kendisi o denli sıkı bir sav ortaya atmayı istememiş olabilir. Benim amaçlarım açısından (3)'lerin belirlenimcilik bağlamında *gündeme getirilebilmiş* olması yetiyor.

(A)'lar ve (B)'ler arasında bir içerme ilişkisi bulunmadığını öncelikle ve açıklıkla ortaya koymak gerekir. Bir olayın bir nedeninin bulunması, aynı olayın bir etkisinin de bulunacağını gerektirmez. İçinde her olayın (zorunlu, belirli veya böyle olmayan) bir nedeni bulunduğu halde bunlardan kiminin, hatta hiç birinin bir etki doğurmadığı olanaklı bir evren tutarlı olarak düşünülebilir. Bunun tam tersi de söz konusudur; içinde, hepsinin birer (zorunlu, belirli veya böyle olmayan) etkisi bulunduğu halde kimisi veya hepsi nedensiz olan olayların geçerli olduğu olanaklı evrenler de düşünülebilir. Olaylar için etkinin varlığı (zorunluluğu) nedeni, nedenin varlığı (zorunluluğu) da etkiyi gerektirmiyor. Bir *etki* için bir neden tabii ki zorunludur. Bir *neden* için de bir etki zorunludur. Ancak bu, *analitik* olarak böyledir! Çünkü, bir olayın bir *neden olduğunu* söylemek onun bir etkisi bulunduğunu söylemek anlamına gelir. Oysa, bir *olayın* bir *nedeni bulunduğunu* söylemek, yalnızca, bu olayın bir etki olduğunu söylemek anlamına geliyor; bu olayın bir etkisi olacağını söylemiş olmayı, ya da bunun böyle olmasını gerektirmiyor.

(3)'ler, çok *fazla* sıkı olarak belirlenmiş evrenler içeriyor. Öyle ki, bunlara göre bir olayın nedeninin (ya da etkisinin) belirliliği, olanaklı bütün evrenler için gerekli kılınıyor. Bir başka deyişle, bu koşula göre, r olayının bu evrendeki belirli nedeni s olayıy-

sa, r'nin nedeninin s olmadığı olanaklı bir evren yok! Çünkü (3)'e göre böyle bir olanak yok. Böyle bir olanağın tam bir mantıksallık içinde var olması, yani böyle olanakların çelişkiye düşmeden düşünülebiliyor oluşu, (3)'lerin doğru savlar olamayacaklarını kesinleştiriyor. Örneğin bu evrende fırtına denilen şeyin tam bir düzenlilikle belirli bir tek nedenden, yani hava basıncının düşmesinden kaynaklanıyor olması, doğa yasalarının farklı işlediği başka bir olanaklı evrende fırtınaların başka bir nedenden, örneğin Olimpos tanrılarının gazabından, kaynaklanıyor olmasını çelişik veya düşünülemez kılmıyor. (3)'ler yanlış, çünkü belirlenimci öğretiyi doğa üzerindeki farklı tikeller arasında bulunduğu halde mantıksal güçte olan bir doğruluk biçiminde öne sürüyorlar.[1]

(2)'ler ve (1)'ler arasındaki ayrım, düzenli olan ve düzenli olmayabilen evrenler arasındaki ayrımı veriyor. Çünkü, (2)'nin içerdiği ve nedenselliği *yasallaştırabilirliğe* (genele yayılabilirliğe) bağlayan "belirli neden" (veya etki) (1)'de gerekli kılınmamaktadır. (1)'i herhangi bir neden doğrulayabilir. Yani, belli bir olayın alışılagelmiş, onu geçmişte düzenli olarak doğurmuş olan, nedeninden *farklı* olan herhangi bir nedenin varlığı da, (1)'i doyurmaya, doğrulamaya yeterlidir. (1)'de, bir neden olsun da bu ne olursa olsun denmektedir: Doğanın düzenliliğinin, yasalarının ve genelleştirebilirlik gibi şeylerin hiçbirinin izlenmesi gerektirilmeden, burada *herhangi* bir nedenin bulunması yeterli sayılmaktadır.

İçinde bulunduğumuz evren hemen her yerinde büyük bir düzenliliğin geçerli olduğu bir ortamdır. Bundan ötürü, salt anlamdaki (1)'i evrenin genelliğine ilişkin olarak öne sürmek yanlış bir şey söylemek olmasa bile, eksik bir şey söylemek olur. Şimdilik

---

1) Böylesi bir zorunluluğun "fiziksel zorunluluk", ya da son zamanlarda "olumsal zorunluluk" diye adlandırılan ilişkiden farklı olduğu açık olsa gerek, (Bkz. D.Armstrong, *What is a Law of Nature?* Cambridge University Press, 1981.) Fiziksel zorunluluk (2)'lerin kapsamı içinde kalacaktır.

özellikle (A)'lar üzerinde duracak olursak, (1) ile doğada bulunduğu biçimdeki nedenselliğin kavranamayacağını onaylamak gerekecektir. Peki, doğadaki nedensellik durumunu kavrayışta (2)'de biraz fazla sıkı kaçmayacak mıdır? Her olayın belirli bir *tek* nedeni olduğunu savunmak biraz güç. Bundan dolayı nedensellik üzerine düşünce geliştiren felsefeciler neden *alanlarından*, neden öbeklerinden, birlikte sağlanan nedensel koşullardan söz ediyorlar. Öbür koşulların yerine gelmiş olmaları durumunda, bu koşullar arasında herhangi birinin, neden sayılabildiğini göz önüne alıyorlar. Dolayısıyla, burada salt olarak (2)'ye değil, (2)'nin (1)'e doğru kayan yumuşak bir biçimine yer vermek gereği var. Burada gereken, genelleştirilebilir oluşları yanısıra sayıca birden çok olabilen kimi nedenlerden sözedebilmeye izin verecek bir dilegetiriştir ve böyle bir şeyi geliştirme yönünde oldukça başarılı adımlar atılmıştır. (Örneğin John Mackie, *The Cement of the Universe,* Oxford U.P., 1974) Dolayısıyla, dilegeliş biçimleri (nedensel koşulları veya fiziksel zorunlulukları saptamak gibi) çeşitlilikler gösterebilse de, "nedensel yasa" dediğimiz şeylere *uymadıkları,* onlara aykırı düştükleri söylenebilecek, düzensiz ve tekil nedenlerin varlığını onaylamaya gerek yoktur. Yasallaştırmaya zemin sağlamayan *tikel* nedensel ilişkiler bulunduğu saptansa bile, bu, yasalarda belirlenen genellemelere ayrıcalık oluşturan *tekil* olguların ortaya çıkması anlamına gelmez. Böylece, (A) yorumundaki belirlenimciliği, bütünüyle (1)'e kaymak gerekmeden, yumuşatılmış bir (2) yorumuyla dilegetirebildiğimiz öne sürülebilir. Bu, genelleştirilebilir oldukları sürece, ortak nedenleri de ortak etkileri de dışlamayan bir şeydir.

II

Artık (A) ve (B)'leri birbirlerinden ayırabiliriz. (A) ilkeleri *nedensellik ilkesi*nin çeşitli sıkılık derecelerindeki yorumlarıdır. Bu ilkeyse doğada (yasalaştırılabilir) nedenlerin bulunduğu doğruluğundan yola çıkan bir savdır. Yukarıda, (A)'nın (B)'yi içermediği-

ni gösterdik. Peki (B)'nin de nedensellik ilkesinden türediği veya doğadaki olaylara neden olan başka olaylar bulunduğu olgusunu temel aldığı öne sürülebilir mi? Buna olumlu bir yanıt verebilmek için şöyle bir şey söylenebilir: Bir kez bir nedensel yasa saptanıp iki olay türü arasında ontik anlamda genel bir birliktelik belirlendiğinde, bunu (A)'ya da, (B)'ye de temel olacak biçimde düşünebiliriz. Örneğin, r ve s gibi iki olay türü arasında genel bir nedensel bağlantı varsa, tikel bir s olayına bakarak, bu yasanın şemsiyesi altında, onu bir tikel r olayıyla *açıklayabildiğimiz* gibi, bir r olayına bakarak aynı yasa çerçevesinde bir s olayını *tahmin* de edebiliriz. Yasa bize açıklama olanağını tanıdığı gibi tahmin olanağını da tanır. Bütün fark, ele alınan olayı nasıl seçtiğimiz, açıklanacak bir şey mi, yoksa üzerine tahmin dayandırılacak bir şey mi olarak düşündüğümüzle ilgilidir. Ne var ki, bütün fark bu olsaydı, sanki (A)'nın (B)'yi ve (B)'nin de (A)'yı içermediği doğru olamazmış gibi geliyor.

İki olay türünün birlikteliğinin bir genellik oluşturduğu temelinden kalkarak bunu (A) ve (B) doğrultularında kullanırken neler yaptığımıza bir daha ve derinlemesine bakalım. Elimizde, yasa olduğunu düşündüğümüz bir sürekli birliktelik var ve (A)'da bunu geçmişte meydana gelmiş belirli tikellere uyguluyor ve bir açıklama sağlıyoruz. Bir olayı, onun geçmişte gözlemlenebilir olmuş nedeniyle açıklıyoruz. Oysa, (B)'de durum oldukça farklı. (B) geçmişte kalan etkileri kapsadığı gibi gerçekleşmiş, ya da şimdi gerçekleşen kimi olayların *gelecekteki etkilerini de* kapsıyor. Yukarıdaki yasal birlikteliği bir olaya uygulayarak, bu olayın gelecekte bulunan, henüz gözlemlenebilir olmamış bir olayı doğuracağını da söylüyoruz. Tahmin yapmak dediğimiz şey bu olayı düşüncede kavramak oluyor.

Şimdi şunu soralım: Bir genelliğe dayanarak şimdiki bir olayın gelecekteki belli bir olayı doğuracağını söylemenin ereksel

(teleolojik) bir açıklamaya olan uzaklığı nedir? Bir başka deyişle, "Her olayın belirli bir etkisi vardır" demekle "Her olayın belirli bir ereği vardır" demek arasındaki fark ne ölçüde kapanmaz olan bir farktır? Gelecekteki bir olaya "etki" ya da "erek" demek arasındaki fark kaplamsal değil. Fark içlemdeyse bu, "erek" sözcüğünün ardındaki insanbiçimcilik (antropomorfizm) ve (17. yy'dan beri birikegelen) yergi yüklerinden başka nedir? Böyle bir fark önemli bir fark mıdır? Örneğin bu olumsuz yükleri ortadan kaldırsak bu terimleri birbiri yerine kullanmanın bir sakıncası kalır mıydı?

Buradaki önemli olan ve temeldeki fark, *açıklama ve tahmin* dediğimiz şeyler arasında, bu iki düşünsel eylemi yapışın biçimsel ve yapısal ayrımında yatıyor. Eldeki şey, yani iki olayın genel birlikteliği, deneysel verinin gösterdiği bir ontik olgu. Aynı genellikler hem Galileo'ya hem de Aristoteles'e veri oldular. Onların bu genellikleri açıklama içindeki kullanışları farklı: Fark, bir olayı açıklayışta genellikten yararlanırken o olayın gelecekteki eşleşiğine mi, yoksa onun geçmişteki eşleşiğine mi dayanıldığında yatıyor. Gelecekteki eşleşiğe dayanılarak verilen açıklama, henüz gözlemlenebilir olmayan, oysa bütünüyle yokluktan varolduğu da onaylanmayan bir niteliğe dayandırılıyor. Buysa, şimdi varolanın bir *ereği*, onun içinde sakladığı bir *potansiyeli* olarak anlaşılıyor. Açıklamayı gelecekteki eşleşik olaya dayandırınca erekler ve potansiyellerden konuşmak gerekiyor. Oysa temele alınan ontik birliktelik nedensel açıklamada da ereksel açıklamada da aynı.

Bilindiği gibi, nedensel açıklama için geleceğe yönelmek, eldeki yasal genellikleri eşleşikleri gelecekte olan olaylara uygulayarak kullanmak, hiç de yasaklanan bir şey değildir. Tersine, nedenselliği temel alan bilim, tahminleriyle başarılı olmuştur. Anlaşılması gereken önemli nokta, nedenselci şemada gelecekteki eşleşik olayın kullanımında yapılan şeyin bir açıklama değil, bir *tahmin* olduğudur; verinin değeri ontik değil epistemiktir. Gelecekteki

eşleşik olayı, yani s'yi, bir tahmin konusu mu yoksa bir açıklama aracı olarak mı kullanıyor oluşu, açıklama şemasını nedensel veya ereksel kılar.

Benim burada üstünde durmak istediğim şey, (B) gibi dilegetirişlerin, temele, genelliğin tahmin biçimindeki kullanımını değil, gelecekteki eşleşiği açıklama için kullanan yöntemi, yani ereksel şemayı almak gereğinde kaldıkları. Bence bu, (B)'yi ereksel, potansiyelci ve kısaca, 17.yy'dan beri benimsenen bilim şemasına aykırı bir düşünce yapıyor. Erekselci açıklamaya ilkesel olarak karşıt olduğum için değil, aynı belirlenimci öğreti içinde iki ayrı ve karşıt açıklama biçimini benimsemenin ilke olarak turarsız olacağı için. Kanımca Laplace'ın düşüncesi, içinde böyle bir tutarsızlığı barındırıyor. Çünkü, "Her olayın belirli bir etkisi vardır" gibi bir önerme tahminlere dayanarak ileri sürülemez. Tahmin temeli üzerinde öne sürülebilecek şey yine bir tahmindir. Oysa, belirlenimcilik ilkesi temelde bir tahmin değil, öncelikle ontik ve kozmik bir olguyu dilegetirmek iddiasındaki bir önermedir.

Kaldı ki, olasılıksal-nedensel bağıntıların varlığı (B) önermelerini yadsıyan, genel önermeler olarak doğru olmalarını olanaksız kılan bir şeydir. Çünkü böyle genellemelere göre r'nin meydana gelmesiyle eşleşen şey, tek başına ve dışlayıcı bir biçimdeki s değil, belirli olasılıklar çerçevesi içinde s, p, t, vb. gibi olaylar (nitelikler) ve bunların yanısıra hiçbirinin gerçekleşmemesi olasılığıdır. Eğer r oluştuktan sonra, yalnızca s'nin oluşmaması değil, *hiçbir* olayın meydana gelmemesi de sözkonusu olabiliyorsa, (B) önermesi doğru olamaz.

(C) önermelerinin sıkılık ilişkileri (A) ve(B)'lerinkine koşut. Peki (C)'lerin (A) ve (B)'lerle olan mantıksal ilişkileri nedir? Önceki olayların sonraki olayları (nedensel bir anlamda) belirlediğini söylemek, burada yer alan sonraki olayları da kapsayacak biçimde düşünüldüğü ölçüde (B)'nin sorun ve güçlüklerinden etki-

lenecektir. (C)'yi belirli (belli/spesifik ve kesinleşmiş) olan, yani gerçekleşmiş olan olaylara ilişkin bir ilke olarak yorumlayacağım. Bu anlamdaki (C) bir olayın sonraki bir olayı belirlediğini, ona neden olduğunu söylemekten öte ne gibi bir içerik taşır? (C) ile yaptığımız, geçmişte belirli olarak varolan olay çiftlerine uygun nedensel genellikler uygulayarak onları birbirlerine bağlamak. Böylece yapılan bir tahmin olmuyor. Olay çiftlerini nedensel olarak açıklayışta öncekinin sonrakini belirli kıldığını söylerken, zaten geçmişte varolmuş olan, yani belirli olan, şeyleri nedensel bir gözlükle görüyoruz. Belirlemek, burada, zaten gerçekleşmiş ve belli olanın nedensel bir şema içine sokulması; gerçekte de neden ve etki olmuş olan iki olayın neden ve etki olarak açıklanması oluyor. Böyle r ve s gibi iki olaydan sonrakini alıp "r bunu belirledi" demek, "bunun nedeni r idi" demeyi, yahut da öncekini gösterip "bu s'yi belirledi" demek "s bunun etkisiydi" demiş olmayı aşmaz. Bu olay çiftini neden veya etki terimleriyle dilegetirmek aynı anlama gelir. Bu olay çiftini neden veya etki terimleriyle dilegetirmek aynı anlama gelir. Bunun gerekçesiyse daha önce sözünü ettiğimiz analitikliktir: Neden denilen her şey etkisi olan bir şeydir. Bundan dolayı (C)'yi "neden" veya "etki" terimleriyle de dilegetirebilir oluşumuz onu (A) ve (B)'ye indirgeyebileceğimiz anlamına gelmez. Çünkü *her* olayın bir nedeni veya etkisi bulunduğunu söylemek, (C)'yi öne sürmekten oldukça farklı bir şeydir. Her olayın nedensel kalıba oturarak başka bir olayla belirlenim ilişkisine girdiğini söylemek (A) veya (B)'yi (ya da her ikisini birden) söylemiş olmayı gerektirir.

Hem (A)'nın hem de (B)'nin doğruluğu (C)'nin doğruluğunu gerektirir. Yalnızca gerçekleşmiş olaylarla sınırlı kılınmış anlamdaki (C)'nin doğruluğu, (B) gelecekteki etkileri de kapsadığına göre, bu sonrakinin doğruluğunu içermez. Öte yandan (C), (A)'nın doğruluğunu da içermez, çünkü önceki olaylar sonraki olayları be-

lirleseler de, bu durum önceki olayların kendilerinin nedenli olaylar olmalarını içermez. (B)'nin olasılıksal-nedenselliklerle yanlışlandığını gördük. Aynı olasılıksal ilişkiler (C)'yi yadsımayacaktır. Çünkü önceki olayların sonraki olayları belirlemesi, sonrakilerin belirli olasılıklar içinde birden çok sayıda olabilmesi veya hiç gerçekleşmemesini dışlayan bir şey değildir. Olasılıksal genellikler olsa olsa (C)'yi yumuşatmış, gevşetmiş olurlar. Öyleyse, (A)'nın doğruluğu (C)'ninkini de kapsayan bir doğruluktur. (A.2)'nin gevşek bir yorumu (C.2)'nin gevşek yorumunu (B) içerilmeden kapsar.

Belirlenimciliği (A.2)'nin gevşek bir yorumunda kavramanın geçerli bir yol olduğunu öne sürmek istiyorum. Kanımca elde bu yorumundaki belirlenimci öğretiyi yadsıyan bir veri bulunmuyor. Bundan dolayı, belirlenmezciliğin *yanlış* bir sav olduğunu düşünüyorum. Bu inançlarımı temellendirebilmek için, saptadığımız anlamdaki belirlenimcilik ilkesinin, onu değillediği iddia edilen kimi olgular karşısında nasıl bir durumda bulunduğuna bakmak istiyorum. (A.2)'nin yumuşak yorumunu yanlışlayacak şey, şu iki durumdan biridir:

i) s'yi, yasalaştırılan genellikteki nedenleri dışındaki, bunlarla kendisi de nedensel olarak bağlantılı olmayan bir olayın doğurması (s'ye böyle bir olayın yol açması).
ii) s'nin hiçbir başka olayca neden olunmadan, kendi kendine meydana gelmesi.

Anlaşılacağı gibi, eğer belirlenimcilik yalnızca (A.1)'i savunsaydı, (i)'den etkilenmeyecekti. Oysa (A.2)'nin yumuşak bir yorumunu yanlış kılmaya (ii)'nin gerçekleşmesi yeteceği gibi (i)'in geçekleşmesi de yetecektir. Gelecek bölümler, bunlardan birinin gerçekleşip gerçekleşmediği sorusuna yanıt arayacak.

III

Öncelikle açıklığa kavuşturmamız gereken kimi noktalar var. Klasik fiziğin saptadığı yasalar ölçüsünde sıkı olmadıkları halde, nedensel ilişkileri dilegetiren olasılıksal yasalardan söz ettik. Olasılıksal yasalar ve dolayısıyla olasılıksal nedensel ilişkiler özellikle modern fizikte ön plana çıkmıştır: Bunlar küçükler fiziğinde daha yaygın bir biçimde geçerli olmaları yanısıra, orta boy nesnelerin dünyasında da sözkonusu olurlar. Sıkça tanık olduğumuz bir değerlendirme, olasılıksal nedenselliğin belirlenimciliğin iflası, çürütülmesi anlamına geldiğidir. Oysa bu ya bir yanlış anlama olmalıdır, ya da belirlenimcilikle zaten ilkece tutarlı olmayan (B) gibi savları bu öğretinin parçası olarak düşünmekten ileri geliyor olmalıdır. Az yukarıda da gördüğümüz gibi, olasılıksal ilişkiler (B) savlarını yıkıyor. Oysa (B) savlarının nedensellik ilkesine dayanan bir belirlenimcilikte zaten yeri olmamalıdır! Olasılıksal nedenselliğin varlığı ancak erekselci bir belirlenimciliği yıkar. Ne var ki, Yeniçağ'dan beri doğa bilimi zaten erekselci açıklama şemasını (en azından bilinçli seçimleri içinde) dışlamayı yeğlemiştir.

Olasılıksal bir yasa kapsamına giren r gibi bir neden-olay sözkonusu olsun ve belirli bir olasılık içinde bunun hiçbir etkisi gerçekleşmemiş olsun. Bu durum (A) anlamındaki belirlenimciliği dışlayamaz, çünkü bu, olasılıksal ilişkideki neden-olayın (r'nin) *kendi nedeninin* bulunmadığı veya bu nedenin yasal genellikler dışında olduğu gibi bir sonucu ne mantıksal ne de fiziksel (veya deneysel) olarak içerir. Çünkü (A), r'nin etkisine değil, nedenine ilişkindir ve böyle bir etkinin varlığı ya da yokluğu, onun nedeninin varlığı veya yokluğundan bağımsız bir şeydir.

Bir ayrımı yinelemekte yarar var. Belirlenimcilik ontolojik bir savdır ve doğaya ilişkindir. Ancak bunu epistemik bir içerikle yorumlamanın da bir sakıncası olmamalıdır. Ne var ki, böyle bir epistemik yorumun belirlenimle *doğrudan* bir ilişkisi olmayacak,

bu belirlenimi temele alan bir tahmini, bir hesaplamayı, insan kavrayışı açısından da bir *belirlilik* (belirli oluş) konusunu dilegetirecektir. Biçimi (B)'ninkine benzese de, temelde ancak tahmin olan böyle bir epistemik yorumu belirlenimciliğin erekselciliği çağıran biçiminden ayırt etmek gerekir. "Her olayın tahmin edilebilir bir etkisi vardır" gibi bir önerme, (B)'lerden farklı olarak, olasılıksal nedensel ilişkilerce çürütülemez. Çünkü böyle bir olasılıksal *tahminin* içine, etkinin boş olması da girebilir.

Demek ki, Laplace'ın önermesinde de görülen ve hala sık sık öne sürülen, belirli bir aşamanın bilgisine dayanarak başka bir aşamanın *bilgisini* "belirlemek" düşüncesi, belirlenimci öğretinin bir parçası sayılmak zorunda değildir. Neden-olayın bilgisinden yola çıkarak bunun etkisinin (yer, zaman, yörünge, hız, vb. gibi) tüm koşullarının bizce *belirli* olup olmaması da belirlenimci savın kendisine maledilemez. Nedensellik ilkesiyle, yani (A) anlamındaki belirlenimcilikle bu koşulların doğrudan bir ilişkileri yoktur. Belirlenimciliği bir tahmin olanağı ile karıştırmamalıdır. Öte yandan belirlenimcilik geleceğin (ontik olarak) belirli olduğu gibi bir savla da karıştırılmamalıdır. Gelecek şimdi henüz meydana gelmemişse, yani henüz *yoksa,* şimdiki olayların etkileri de henüz yoktur, bundan dolayı da belirli değildir. İyice vurgulamalıyız: Erekselci değilsek, *gelecekteki* etkilere ilişkin olarak ancak tahminlerden söz edebilmeliyiz. Birer bilinç varlığı olarak *tahminlerin kesinliğinin* de geleceğin ontik anlamdaki olaylarının belirli olduğunu içermeyeceği açıktır. Belirli olmak için önce var olmak gerekir. Ontik anlamdaki olaylar için belirli olmak başkadır, bu olayların henüz daha var olmamışken nasıl olacaklarını (yasal genellemelere dayanarak) düşüncede kestirebilmek yine başkadır. Ontik anlamdaki *gelecek* olayların *belirli* olduğunu söylemek geleceğin şimdiden (bir biçimde) var olduğunu söylemeyi içerir. Buysa kaderciliği getirir.

Belirlenimcilik (determinism) ile belirliliği (belirli olmayı;

determinacy), belirlenmezcilik (indeterminism) ile de belirsizliği (belirsiz olmayı; indeterminacy) ayırt etmeliyiz. Belirlenimcilik belirliliği içermediği gibi, belirlilik de belirlenimciliği içermiyor. Doğal olarak, *önceki* olayların *sonraki* olayları belirlemesi gibi bir düşünceyi, *şimdiki* olayların *gelecekteki* olayları belirlemesi biçiminde düşünmek gibi bir zorunluluk da yok. Sonraki olaylar gerçekleşmiş olaylar, yani geçmişte bulunan olaylar olabilir: Bu durumda söylenen (B) değil (C) olacaktır. Belirli olmak uzay ve zaman içinde belirli niteliklerle gerçekleşmiş olmaksa, (C)'de söylendiği gibi önceki bir *olayın* sonraki bir olayı *belirlemesi,* zaten gerçekleşmiş olan iki olayın nedensel genellik içinde bağlanması, yani sonraki olayın nedeninin önceki olay olması (ya da öncekinin etkisinin sonraki olay olması) anlamına gelir.

Yazımın sonlarında üzerinde daha ayrıntılı olarak duracağım bir ayrımı şimdiden ortaya koymakta yarar görüyorum. *Belirlenim* bağlamında, (a) geçmişte gerçekleşmiş olan önceki ve sonraki olayların *belirli oluşlarının* ve (b) böylesi olay çiftlerinin nedensel şema kalıbı içinde birbirlerine bağlanmalarının dışında kalan bir başka "belirleme" kavramını gözardı etmemeliyiz. Çünkü *belirleme* (to determine, determination) dediğimiz şey oldukça kapsamlı ve içinde farklı alt kavramlar barındıran bir düşüncedir. Bundan dolayı da her belirlemenin bir belirlenim olması gerekmez. Bir başka deyişle belirlenimcilik her türlü belirlemeyi kapsamaz. Buna karşılık her belirlenimin nedensel olduğunu saptamak gerekir. Belirlenim, olayları nedensel olarak bağlayan bir belirleme biçimidir. Belirlenim olmayan (yani nedensel olmayan) belirleme için ontik anlamdaki bir örnek, uzay-zaman içinde özdeş olan bir nesnenin önceki bir *zamansal aşamasının* (zamansal bölümünün) sonraki bir zaman aşamasını (bu aşamanın koşullarını, örneğin, yer, büyüklük, vb. gibi özelliklerini) *belirleyen* şeyler arasında oluşudur. Epistemik açıdan nedensel olmayan bir belirlemeye örnek olaraksa, bir

belirli betimlemeyle bu betimlemeye uyan tikel ve tekil nesnenin belirlenmesi, saptanması eylemi verilebilir.

Yukarıda, geleceğin belirlenmiş olmamasından nedensellik ilkesi anlamındaki belirlenimcilik öğretisinin etkilenmediğini görmüştük. Şimdi bu (A) anlamındaki ilkeye ve onu çürütebilecek (i) veya (ii) türünden durumların doğada bulunup bulunmadığı konusuna dönelim. Nedeni olmayan olaylara, yani *tekilliklere* (singularity) rastlıyor muyuz? Doğa tekilliklere ve dolayısıyla da *ex nihilo nihil fit* (yokluktan varlık gelmez) ilkesinin zedelenmesine izin veriyor mu? Buradaki sorunun bilgisel olmadığını unutmayalım. Nedeni *bilinmeyen* şeylerden değil, varlıksal anlamda böyle bir nedeni *olmayanlardan* söz ediyoruz. Tekillik konusu [yani (i)] bir yana, nedenleri yasal genellikle saptanan olayların dışına çıkabilen etkilere rastlıyor muyuz? [Yani (ii) doğru mu?]

(ii) gibi olduğu öne sürülen durumlarda neden olarak saptanan olay *gerçek* neden olmayıp yalnızca böyleymiş gibi duruyor olabilir. Bu durumda ya yasal genellik içinde neden konumu taşıyan olay türüne aykırı düşen bir tikel nedenle karşılaşıldığı doğru değildir ve dolayısıyla belirlenimcilik korunmuştur, ya da ortada hiçbir neden yoktur; yani gerçekte durum bir tekilliğin [(i)'in] sözkonusu olduğu bir durumdur. Öte yandan, eğer gerçekten (ii)'de dilegetirilen türden bir durumla karşılaşılmışsa, yani şimdiye kadar varolduğu sanılan genelliğin dışında kalan kimi nedenler sözkonusu olmaya başlamışsa, bu nedenler ya şimdiye dek bulgulanamadıkları halde *gerçekte* yasallığa uyan nedenler arasındadırlar (ki bu durumda da belirlenimcilik zedelenmiş olmayacaktır), ya da bunların gerçekten değişen nedenler oluşları dolayısıyla, bunlarla birlikte *doğanın düzenli* olduğu ilkesi de yıkılmış olmaktadır. Anlaşıldığı gibi, gerçek anlamdaki (i)'lerin varlığı *ex nihilo*'yu, gerçek anlamdaki (ii)'lerin varlığı da *doğanın düzenliliğini* çürütüyor. Böyle şeyler var mı?

Fizik biliminin şu aşamadaki genel değerlendirmelerine bakılırsa ontik açıdan (ii)'nin öngördüğü anlamdaki değişken nedenler sözkonusu olmuyor. (örneğin bkz. Stephen Hawking, *Zamanın Kısa Tarihi*, Milliyet, 1989.) Tekilliklerse ancak epistemik anlamda öne sürülüyor. Bu anlamda bir tekillik olarak öne sürülmüş olmasına karşın daha sonra nedenleri (kuram içinde) saptanmış (yani bir tekillik olarak düşünülmekten çıkmış olan) bir olgu, kara deliklerin ışınımı olgusudur. Tekillik olarak düşünülmeye aday gösterilen bir başka olguysa büyük patlama (big bang) olayıdır. Ne var ki, büyük patlamayı her kuramda bir tekillik olarak düşünmek gerekmiyor. kimi evrendoğum (kozmogoni) açıklamalarına göre bu olayın öncesinden ve ona doğru götüren olaylardan belli anlamlarda sözedebiliyoruz. Dolayısıyla fizik biliminin genel değerlendirmeleri bağlamında (i) ve (ii) gibi durumlara yer vermeyi gerekli kılacak verilere sahip olmadığımız öne sürülebilirmiş gibi duruyor.

IV

Yazının geri kalan bölümünde atom-altı fiziği bağlamındaki iki tür olgunun (i)'e, yani nedensiz olaylar bulunduğuna örnek olarak gösterilip gösterilemeyeceğini tartışacağım. Bu iki olgudan biri Feynman düşünce deneyimlerine, öbürü de parçacıkların durum indirgenmesine ilişkin. Önce Feynman düşünce deneyimini kabaca betimlemek istiyorum:

K gibi bir kaynak, M gibi bir düzleme doğru, her seferinde tek bir tane olmak üzere, elektronlar fırlatıyor olsun. K ile M arasına üzerinde iki delik bulunan L gibi bir düzlem yerleştirildiği varsayılsın. Doğal olarak, elektronların K'dan M'ye ulaşmalarının onların bu deliklerden geçmeleriyle gerçekleşeceği söylenebilecektir. Şimdi M üzerinde bir sayaç bulunduğunu ve bu sayacın M üzerine düşen her bir elektronun yerini saptayabildiğini varsayalım. Dola-

yısıyla sayaç, belli bir fırlatma süreci sonunda M'ye çarpan elektronların dağılım eğrisini çizebilmeye olanak vermektedir. Düşünce deneyi, sonuçta çıkan eğrinin elektronların birer parçacık olarak deliklerden geçip karşıdaki M düzlemine çarpmaları biçimindeki her açıklamayı olanaksız bırakan bir görünüm taşıyacağını, bunun ancak onların dalga gibi davrandıkları onaylanarak verilen bir açıklamaya izin vereceğini saptıyor.(2) Öte yandan, deliklerden biri kapatıldığında, M'ye ulaşan elektronların dağılımı bunların parçacık oluşlarıyla açıklanabilir bir görünümdedir. Dolayısıyla, deliklerden birinden geçen elektronlar, M üzerinde, öbür deliğin açık olup olmamasına bağlı olarak farklı yerlerde kümelenmekte, bir koşulda gittikleri yerlere öbür koşulda gidememektedir.

Burada, tartışmayı sınırlı tutmak için bilimsel gerçekçiliği ve elektronların dalga-parçacık ikiliği gösterdikleri savını onaylayarak, betimlenen durumun bizim ele aldığımız konuyu nasıl ilgilendirdiğine dönelim. Nedensellikle ilgili iki konuya bakacağız. Bunlardan birincisi, A'nın bir elektronu fırlatması ile M üzerinde-

---

2) Bu koşullarda çıkan eğri bir girişim eğrisi olmakta ve M'ye çarptıkları sayaçça saptanan elektronlar, birer parçacık olarak deliklerden geçmiş olmaları durumunda ulaşamayacakları yerlerde kümelenmektedirler. Bu girişim görünümündeki dağılım dolayısıyla sözkonusu her bir elektronun bir parçacık olarak ya bu delikten ya da öbüründen geçtiği yanlışlanmaktadır. Ancak buradaki, elektronun ne bu delikten ne de öbür delikten geçmeden M'ye çarpışına ilişkin önerme, elektronun bir parçacık olarak varsayılmasına bağlıdır. Bu önermenin çelişik görünümü, aşağıdaki tartışacağımız gibi, "uzaktan nedensel etki"ye olanak vererek giderilebileceği gibi, elektronun böylesi koşullarda dalgasal davranış gösterdiği ve dolayısıyla ikili bir doğaya sahip olduğu varsayılarak da giderilebilir. Nitekim dalga-parçacık ikiliği savını temellendirmede kullanılan başlıca gerekçelerden biri Feynman deneyimleri olmaktadır. Bkz. Yalçın Koç, *Doğa'nın Kuvantum Mekaniksel Betimlemesi ve Ölçme Sorunu*, İst. Üniv. Fen Fakültesi, 1983, 2, 1, 1., özellikle s.36-37.

ki sayacın bir elektronun çarpışını saptaması olaylarının nedensel olarak ilişkili olup olmadıkları ve böyleyseler bunun *nasıl* olabileceği üzerinde düğümleniyor. L engelinin K ile M arasına konması dolayısıyla, bir elektronun K'dan M'ye bir parçacık olarak alışılmış, uzay-zaman sürekliliği içinde gittiğinin öne sürülemeyeceği onaylanırsa, burada "fırlatma" ve "M'ye çarpma" olaylarının *nedeni olmayan* (ya da *nedeni değişken olan*) olaylar için bir örnek oluşturacaklarını veya böyle bir duruma yol açacaklarını söylemek için bir gerekçe var mı? Ele alacağımız ikinci konuysa, deliklerden birinden geçen elektronların davranışlarının (çizdikleri yol ve M üzerinde kümelendikleri yerlerin) öbür delikten elektron geçip geçmemesinden etkileniyor oluşuyla ilgili. Dolayısıyla, bir delikten geçen bir elektronun M üzerindeki p değil de q bölgesine düşmesi, öbür delikten elektron geçiyor oluşuna nedensel olarak bağlıymış gibi görünüyor. Öbür delikten de elektron geçmesi, bu delikten geçen elektronun çarpmasının olası olduğu noktaları değiştiriyor. Oysa, bu iki olay arasında bir uzay-zaman sürekliliği gösteremiyoruz. Örneğin, ikinci delik yerine konacak bir elektromıknatısın öbür delikten geçen elektronların davranışını etkileyişindeki gibi bir güç alanı burada sözkonusu olmuyor. Öyleyse, bu süreksiz ve birbirine enerji aktarmayan iki olayı nedensel anlamda bağlantısız sayarak, öbür delik açıldığında bu delikten geçen elektronun davranışının değişmesini *nedensiz* bir olay olarak mı kavramak zorundayız. (Sorunun bu biçimdeki ifadeki için bkz. Peter Forrest, *Quantum Metaphysics,* Basil Blackwell, 1988, s.84).

Burada ortaya çıkan çeşitli felsefe sorunları var.

(1) Örneğin önce, K'dan fırlatılan ve M'de saptanan şeylerin bu süreç içinde kendisiyle özdeş kalan bir (yani aynı) elektron olduğunun hangi ölçüte dayanarak öne sürülebileceği gibi bir soru var. Yanılmamak gerek; bu bilimsel bir soru değil, kavramsal ve

felsefi bir konu.[3]

(2) Feynman düşünce deneyimlerinde, K'dan fırlatılan elektronların (arada L olduğunda) M üzerinde, birer parçacık olarak bulunamayacakları yerlere düşüp kümelendikleri saptanmıştı. Yukarıda ele aldığımız birinci konu bağlamında, bu kümelenme eyrisini oluşturduğu söylenen şeyler M'ye çarpan *parçacıklarsa,* ya bunların uzay-zaman içinde sürekli olan bir yol izlediklerini söylemek olanaksızlaşacak, ya da bunların L düzlemini (levhasını) delerek onun içinden geçtiklerini söylemek gerekecek. Şimdi şu noktayı belirleyelim: Elektronun süreç içinde özdeş kaldığı varsayılacak olursa, bir parçacık olarak sürekli bir yol izlememesi, onun dalga niteliği taşıyan bir alan olarak da uzay-zaman sürekliliğini yitireceği anlamına gelmez.[4] Kaldı ki, dalga-parçacık ikiliği böylesi güçlükleri gidermek için ortaya atılmış olan bir savdır. (Bkz. Yalçın Koç, *Doğa'nın Kuvantum Mekaniksel Betimlemesi ve Ölçme Sorunu,* İst. Üniv. Fen Fakültesi, 1983, s.37)

(3) Yukarıdaki ilk konu çerçevesinde elektronların devinimi içinde uzayda bir süreksizlik oluştuğunu onaylamak gerekmese bile, böyle bir şeyin *varsayılması* sözkonusu olabilir. Şimdi buna bakalım: Bir biçimde, elektronun çizdiği uzay-zaman yolunun sürek-

---

3) Örneğin Mary Hesse, *The Encyclopedia of Philosophy,* V, I, "Action at a Distance", s.14'te bu bağlamda elektronun özdeş sayılamayacağı ve burada bir etkiden de sözedilemeyeceği görüşünün başat olduğunu belirtiyor. Gerçekten de, fizik bir yana, felsefe açısından böyle bir özdeşliği öne sürmek ya da bunu varsaymak oldukça gözüpek bir davranış gibi duruyor. Ayrıca, böyle bir davranışın yine felsefi olan bir bedeli de olacaktır.

4) Alan kavramının ortaya atılışının gerekçesi, sözkonusu olan hangi ölçek olursa olsun, uzay-zaman sürekliliklerini özdek-dışı fiziksel ilkelerle açıklayabilme çabası değil midir? (Bkz. M.Ali Kuntman, "Özdek-Alan-Nesne", Felsefe Tartışmaları, 4. Kitap, s.17.) Alan dediğimiz ilke uzaktan etki gibi bir şeyi onaylamak gereğini ortadan kaldırdığı gibi, şimdi üzerinde tartıştığımız türdeki bir süreksizliği onaylamak gereğini de ortadan kaldırmıyor mu?

siz olduğu, ayrıca da fırlatma ve sayaçla saptama olaylarında veri olan elektronun özdeş olduğu varsayılmış olsun. Burada felsefe bakımından yapılabilecek iki şey olacaktır. Önce, özdeşlik varsayımı yeniden sorgulanıp bunun temellendiriliş biçiminin yeterliliği gündeme getirilecektir. Böyle bir varsayımın bir uslamlamaya *öncül* olarak kullanılmak istendiğinde yol açacağı döngüselliğe dikkat çekilecektir. Ancak daha da önemli bir nokta olarak, iki olay arasında uzay-zaman sürekliliğinin bulunmamasının bu ikisinin nedensel olarak bağlı *olamayacaklarını göstermeyeceği,* böyle bir durumun olsa olsa, elektronun özdeşliği savını büsbütün kuşkulu kılacağı belirtilmek gereğindedir. (Kaldı ki, fırlatma ve çarpma olaylarının nedensel olarak ilintili olmaları bunlardaki elektronun özdeş olmasına bağlı kılınmak zorunda değildir.) Bu bağlamda, *sonuç olarak* özdeşliği koruyup sürekliliği dışlayan ve de bunu yaparken döngüselliğe düşmeyen bir uslamlama geliştirmek oldukça zorlu bir işmiş gibi duruyor. Ne var ki varsayımı felsefe açısından gelişigüzellikten kurtarabilecek tek yol böyle bir uslamlama olur.

Şimdi, bütün bunlar bir yana, yukarıda dilegetirdiğimiz ikinci konu bağlamında, yani bir delikten geçen elektronun davranışının öbür delikten elektron geçip geçmemesinden etkileniyormuş gibi görünmesine ilişkin olarak, süreksizlik savını öne sürebilmek yönünde daha sağlam bir temel bulunduğu onaylanmalıdır. Burada bu savı, ona almaşık olarak doyurucu bir açıklama bulunmayışı ölçüsünde, döngüsellik ve gelişgüzellik tehlikesi olmadan ortaya atabiliriz.

(4) Humc sonrası modern nedensellik düşüncesinde neden ile etkisi arasında uzay-zaman sürekliliği gibi bir koşulun zorunlu olmadığı ortaya çıkmıştır. Kavramın bu koşul yerine gelmeden de geçerlilik ve uygulanabilirliğini koruduğu anlaşılmaktadır. Önce, bitişikliği (contiguity), tıpkı "zorunlu bağ"a ilişkin tutumumuz gibi, genel bir eğilim olarak nedenselliğin öznitelikleri arasında kav-

radığımızı saptayan Hume, sonra bunun neden düşüncesinden ayrılmaz bir nitelik olmadığı sonucuna ulaşır. "Bu konuyu, birlikteliğin (conjunction) ve bitişikliğin (juxtaposition) hangi nesneler için geçerli olup hangileri için olmadığını inceleyerek açıklığa kavuşturabileceğimiz daha uygun bir bağlam bulana değin, genel kanıya uygun olarak (yani, neden kavramının özsel bir parçası olarak) düşünebiliriz." (*Treatise,* I, III, ii) Bu değinilen bağlam aynı kitabın (I, IV, v) bölümünde gelecek ve Hume orada, ses, koku duygulanım ve isteklerin biçim ya da yerleri bulunduğunun öne sürülememesine karşılık bunların nedensel ilişkilere girebildiklerine değinecektir. *Enquiry*'deyse, nedenselliği tartışırken Hume artık bitişikliğin adını bile anmaz. Gerçekten de, bir nedensel ilişkiden söz edebilmek için benzer olayların zaman içinde düzenli olarak birbirlerini izlemeleri, yani bu benzerlik üzerine kurulacak bir genellemeye izin vermeleri, bu açıdan yeterli sayılabilmelidir. Çünkü insan için fiziksel gerçekliğin doğasından daha da önemli bir konum taşıyan anlık ile gövdenin ilişkilerini nedensel olarak değerlendirebilmemiz, örneğin çevremizi algılayabilişimiz, ya da kendi eylemlerimizin nedeni olabilişimiz gibi şeylerden söz edebilmemiz, hep buna bağlıdır. Eğer şu kağıt üzerinde gördüğünüz yazılarla sizin anlığınızda kimi düşüncelerin oluşmasına neden olabiliyorsam, bu yine bir tür uzaktan etki biçiminde sözkonusu olmaktadır.

(5) Burada üzerinde önemle durulması gereken bir nokta, neden-etki ilişkilerinin bitişikliği (ya da uzay-zaman sürekliliğini) *gerektirip gerektirmediği* konusunun bütünüyle *kavramsal* bir konu oluşu ve doğada bulgulanabilen şeyler arasına girmeyişidir. Saptanması gereken şey şudur: Nedensellik kavramında, ya da nedensel ilişkilerde bitişikliğin zorunlu olarak bulunup bulunmayacağı gibi bir konuyu bilim veya başka bir deneysel araştırma saptayamaz. Nedensel ilişkilerde sürekliliği gerektirip gerektirmeyeceğimiz bir gözlem, bir "tümevarım" konusu da değildir. Tersine, bu,

kavramsal çözümlemeye bağlı olarak anlaşılabilecek bir şeydir ve bitişikliği gerektirmeyen bir tek ilişkiye çelişmeden "nedenseldir" diyebiliyor oluşumuza bağlı olarak kararlaştırılır. Böyle bir ilişkinin gözlemlenmiş olması da gerekmez; düşünülebilir oluşu yeterlidir. Benzer noktalar, sürekliliği nedensellik için zorunlu kılan herhangi bir felsefe görüşü için de geçerli olacaktır. Böyle bir yaklaşımın, gerektirdiği bu koşulu kavramsal olarak temellendirilmemiş bir varsayım, ya da deneysel bir hipotez konumu ötesindeki bir ağırlıkla kullanabilmesi, ya da kendini bunun üzerine döngüsel olmayan bir biçimde bina edebilmesi, yaptığı varsayımı temellendirecek bir felsefi uslamlamayı üretebiliyor oluşuna bağlıdır. Böylesi bir uslamlamaysa özellikle gövde-anlık nedenselliği düşüncesinin *çelişik* olduğunu göstermek zorunda kalacak olan bir uslamlamadır. Çünkü felsefede kanıtlama sorumluluğu, fazladan koşullar gerektiren ilkeleri artıran görüşün omuzlarındandır. Her şey bir yana, bir kavramsal zorunluk olmasa bile, bitişikliğin nedensellik için bir *fiziksel zorunluk* olduğunu göstermek sözkonusu olabilir. Tabii bunun için uzaktan etkiye izin veriyormuş gibi duran bütün durumlara yeni ve farklı açıklamalar getirmek gerektiği gibi, anlık felsefesinde nedenselliği ortadan kaldıracak tutarlı bir özdekçiliği de kurabilmek gerekir. Yapılamayacak şey, bütün bunları atlayarak bitişikliği varsaymak ve bu varsayımı bir gerekçe olarak kullanmaktır.

(6) Denebilir ki, nedensellik kavramı aslında nasıl olursa olsun, klasik fiziğin bundan anlamış olduğu şey, bir uzay-zaman sürekliliğini oldum olası (ve büyük bir çoğunlukla) zorunlu tutmuştur: Daha teknik nitelikli bir *alt-kavram* olarak, klasik fiziğin nedensellik düşüncesi, neden ile etki arasında bir süreklilik bir bitişiklik gerektirir. Etkilenim, güç ya da enerji aktarımı, nedensel bağlılık içindeki şeylerin birbirlerine değmelerini gerektirir. Böyle bir tanım, bir stipülasyon (17. yy'daki terimiyle bir "adsal tanım") tabii ki yapılabilir. Buna benzer olarak, Pascal'ın günlerine değin

bilim adamlarının çoğunluğu doğanın boşluktan nefret ettiğine, buna izin vermediğine inanıyor, bunu, mantıksal olarak zorunlu olmamasına karşın uzay kavramının bir parçası olarak düşünüyorlardı. Gerçekten de, gözlem kapsamı içindeki nedensel olaylar nasıl hep bitişikseler, boşmuş gibi duran alanlar da hemen her durumda doludur. Ancak ne var ki, hem boşluk hem de uzaktan etki *olanaklıdır*. Üstelik bu olanak mantıksallığın ötesine de aşan deneysel bir olanak gibi durmaktadır. Dolayısıyla az yukarıda sözünü ettiğimiz tutum doğal kavramı *tanımla* biçimlendirip sınırlayan bir tutum olduğu için sürekliliğin bulunmadığı durumlarla karşılaşıldığında, sürekliliğin zorunluluğuna dayanan geçerli bir uslamlama yapabilme yeteneği olmayan bir görüştür. Böyle bir şeye kalkışması onun döngüselliğe düşmesi olur. Örneğin küçükler fiziğindeki kimi olgular, orada nedensellikten söz edebilmek için süreklilikten vazgeçmeyi gerektiriyorsa, bu sürekliliği zorunlu saymış olan düşünce geleneğinin artık burada iş göremediğini gösteren bir durumdur. Felsefenin bu durumu değerlendirme biçimi şöyle olmalıdır: Eğer fizikçiler doğal nedensellik kavramında bulunmayan bir özelliği zorunlu saymışlarsa, yine kendi bilim dalları içinde, bunun bir zorunluluk olmadığını açıkça ortaya koyan bir durumla karşılaşmış olmaktadırlar. Döngüselliğe düşmeden yapılamayacak şey, bu *adsal tanıma* dayanarak, örneğin elektronun K'dan fırlatılması ve elektronun M'ye çarpışı olaylarının (ya da birinci delikten geçen elektronun yolunun değişmesi olayının ikinci delikten elektron geçmesi olayıyla) nedensel olarak ilişkili olmadıklarını öne sürmektedir. (Bu konuda, az önce değindiğim kaynakta Peter Forrest de benzer bir sonuca ulaşıyor.)

Benim vardığım sonuç şu: Elektronun K'dan fırlatılışı ve M'ye çarpışı olayları arasında (özdeş kaldığı varsayılsın ya da varsayılmasın) bir süreksizlik bulunduğunu savunmak gerekmediği (bkz.2) gibi, burada böyle bir süreksizlik *varsayılsa* bile, nedensel-

lik kavramının iki olayı bağlamak için böyle bir sürekliliği gerektirmediği (bkz.4). Eğer bu yönde bir gereklilik bulunduğunu (yukarıkine ek olarak) *varsayarak*, bu iki varsayım üzerinden, "bu iki olay süreksizdir, nedensellikse sürekliliği gerektirir, öyleyse bu iki olay nedensel olarak ilişkili değildir ve dolayısıyla elektronun M'ye çarpması *nedensiz* bir olaydır" gibi bir usavurmaya kalkışan olursa, çıkarsayacağı sonuç iki aşamada "soru çağıran" bir sonuç olacak, yani ikili bir döngüsellikten hüküm giyecektir! Bir çelikten geçen elektronun öbür delikten geçeninkinin davranışını *etkilediği* savına karşı yapılacak benzer türdeki itirazların da, en az bir düzeyde döngüsel olmaya aday oldukları söylenebilir.

(7) Yine bunun gibi döngüsel olacak başka bir usavurma, yukarıki durumda süreklilik bulunmadığı halde bir nedensel ilişki *bulunduğu* öne sürülerek, bundan, örneğin uzaysal yer denilen şeyin kuantum fiziği bağlamında gereksiz olduğunun çıkarsanması olurdu. Bir süreç veya olay ikilisinin belirli bir zaman aralığında belirli yerleri kaplamasının gerekli olmayışından, bu *yerlerin* gereksiz ontik ilkeler olduğu sonucunu çıkarsamak en azından bir ontik aldanmadır. Bu değerlendirmeyi, böyle bir şeyi savunan biri bulunduğunu düşündüğüm için değil, böyle bir düşünceyi varsayarak yapıyorum.(5)

Nasıl felsefe içinde doğruluğunu felsefeden bağımsız bir bilime bağlı olarak onayladığımız birçok önerme varsa, bilim içinde

---

5) Örneğin şöyle bir uslamlama geçerli olamaz:
   a) Nedensellik uzay-zamanda sürekliliği zorunlu kılar.
   b) Feynman örneklerinde elektronların izlediği yol uzay-zamanda süreksizdir.
   c) Burada betimlenen elektronlar özdeşliklerini korurlar.
   d) Elektronların K'dan fırlatılışı, M'ye çarpışlarının nedenidir.
   e) Demek ki, (a) ve (b) gereğince, kuvantum fiziği açısından uzaysal yer zorunlu değildir.

de bilimin saptayamayacağı, ona ait olmayan önerme, değerlendirme ve kararlar vardır. Bunlar felsefeyi ilgilendirir. Bu nedenle de onlara ilişkin olarak felsefenin kuralları ve yöntemleri ile tartışmak zorundayızdır. Doğaca felsefi olan bir konuya ilişkin olarak "bilimin buna yanıtı böyledir" diye kesip atmak da olsa olsa bilimsel dogmacılık olur. Bu bir yana, yukarıda öne sürülenleri "bunlar *klasik olmayan* kavramlar ve olgular üzerine yürütülmüş *klasik* kalıptaki düşünceler" diyerek bertaraf etmeye de olanak yoktur. Söylenenlerin klasik kalıptaki düşünceler olduklarında kuşku yoktur; ancak konu aldıkları şeyler de, klasik fizik alanı dışında yapılıyor olsalar bile, bildiğimiz klasik türden savlar -ve eğer gösterilebilmişse- yanlışlıklardır. Herkesin onaylayacağı gibi, bir düşünce ürününde klasik kavramlara indirgenemeyen biçim veya kavramların bulunması, o düşünce içinde klasik kavramlara özgü yanılgılar olamayacağını içermez. Çünkü böylesi yanılgıların sözkonusu olamaması için o düşünce ürününde *hiçbir* klasik biçim ve kavramın bulunmuyor olması gerekir. Buysa konu edilen kavramlar için geçerli değildir. Küçükler fiziğinde birçok klasik biçim ve kavram yerlerini korumaktadırlar. Yukarıda göstermeye çalıştığım da, bu klasik biçimler içinde yapılan kimi olası klasik yanlışlardı.

Bu bölümün konusunu toparlayacak olursak, Feynman düşünce deneyimlerinde belirlenimciliği çürütecek (i) ya da (ii) gibi durumlara rastlamış olmadığımızı söyleyebiliriz. M'ye çarpma

---

f) Demek ki belirlenimcilik bu ortamda uzaysal yeri gereksiz kılarak korunabilir.

Burada bütün öncüller onaylanmasa bile, bundan sonuç olarak uzaysal yerin zorunsuz kılındığının değil, ancak nedensel ilişkiler için uzayda sürekliliğin zorunsuz olduğunun çıkarsanabileceğini, yani (a)'nın bir stipülasyon, bir varsayım olarak yanlışlığının anlaşılmış olacağını saptamak gerekir. Çünkü (c) önermesinin kuşkulu olan doğruluğu bir yana, (a) ve (b)'nin *varsayılan* doğruluğundan (d)'nin değillenmesini döngüselliğe düşmeden çıkarsayamayacağımız gibi (e) ve (f)'yi de çıkarsayamayız.

olaylarının nedensiz (ya da değişken nedenli) olduğunu öne sürmeye temel oluşturacak bir verinin burada söz konusu olmadığı kanısını taşıyorum.

V

Belirlenimci savın kuantum fizikçilerince hangi anlamlarda anlaşıldığını Yalçın Koç'un *Doğa'nın Kuvantum Mekaniksel Betimlemesi ve Ölçme Sorunu* (İ.Ü. Fen Fakültesi, 1983) ile *Determinizm ve Mekan* (B.Ü., 1984) başlıklı kitaplarından öğreniyoruz. Koç (1983)'te ontik ve epistemik belirlenimcilik türleri arasında bir ayrım çiziyor.(6) Bu ayrıma göre epistemik belirlenimcilik yukarıda ele aldığımız yasal genelliğe uygun olarak, gelecek olayların tahmini düşüncesi içine düşüyor: "...fiziksel nesnelerin, belli bir zamandaki fiziksel halinin bilgisinden, sonraki bir zamanki halinin bilgisinin türetilebileceği anlamında..." (130) Kanımca bunun "sonraki" bir durumla sınırlandırılması gerekmiyor. "Herhangi başka bir zamandaki durumun bilgisi" diyerek eldeki veriden önceki durumların bilgisinin türetilmesini de olanaklı kılmalıyız. Dikkat edilmesi gereken bir başka nokta burada nedenler üzerine konuşuluyor olmayışı. Burada olaylardan değil, durumlardan sözediliyor. Bunu, belirlenimcilik, yani nedensellik şeması içinde, ancak olaylara indirgenebilen durumlardan sözettiğimiz sürece onaylayabiliriz. Aşağıda bu noktayı daha ayrıntılı olarak ele alacağım.

Yukarıda aktardığım "epistemik belirlenimcilik" ontik sonuçlar içermiyor; belirlenimcilik (yani determinizm) denilen şeyi

---

6) Burada saptanan ontik belirlenimcilik, ne nedensellikle, ne de ereksellikle, ne belirli olmakla, ne de tahminle ilgili: Bu, "fiziksel nesnelerin 'şimdi' var olmalarına dayanarak 'gelecekte' de var olacaklarını kabul etmek anlamında..." (s.130-131) Kanımca bu, "fiziksel evrenin bir geleceği vardır", ya da doğrudan "gelecek varolacaktır" gibi oldukça aşırı kapsamlı bir önerme. Burada saptadığım kavram açısından bunu belirlenimcilikle ilgili bir sav olarak düşünemiyorum. Bu nedenle tartışma dışında bırakacağım.

tahmin edilebilirlik (belirli olarak bilinebilirlik) denilen şeye indirgemiş oluyor. Epistemik belirlenimciliği ister gelecekteki henüz gerçekleşmemiş olayların hesaplanması olarak anlayalım, isterse de dizgenin geçmişte gerçekleşmiş bir aşamasındaki bir olayın bilgisinden başka bir geçmiş aşamadaki bir olayın bilgisini türetmek olarak düşünelim, yapılanlar yine ve ancak birer tahmin olacaktır. Tabii, orta boy nesneler fiziğinde böyle tahminleri deneyde sınayabilme olanağına sahibiz.

Yalçın Koç, değindiğimiz kitabın bunu izleyen paragraflarında ilginç saptamalar yapıyor. Kopenhag okulu üyelerinin belirlenimcilikten yukarıdakine benzer, epistemik bir savı anladıklarını ve kuvantum mekaniğinin bu anlamda "belirlenmezci" olduğunu savunduklarını belirtiyor. Paris okulununsa gizli dinamik değişkenler varsayarak yine aynı epistemist anlamda belirlenimci bir tutum izlediğini gösteriyor. (131-137) "Hal indirgenmesi... epistemist indeterminist bir kuvantum mekaniğine yol açmaktadır. Mikro-evrensel nesnelerin, başlangıç halinin bilgisinden, sonraki bir zamanki halinin doğru bilgisini, eğer ölçme yapılmışsa, türetmek mümkün değildir." (134) Böyle anlaşılan bir "belirlenmezlik" düşüncesinin bu yazıda tartıştığımız anlamdaki belirlenimciliğinin karşıtı, ya da yansınması olmadığı, ondan etkilenemeyeceği açıktır. "Durum indirgenmesi" diye anılan şey, bir *nedensizlik* koşulu oluşturmadığı gibi, verdiğim alıntıda böyle bir şey de ileri sürülmemektedir. Çünkü sözkonusu olan epistemist bir savdır. Peki, diye sorulabilir, kimi bilimsel gerçekçilerin yaptıkları gibi, bu epistemist sav gerçekliğin kendisine yansıtılıp öne sürülen belirlenmezliğe ontik bir içerik kazandırılsa, yani bir aşamadaki durumun başka bir aşamadaki durumu belirlemediği söylense, bu söylenen şey nedensellik açısından ne anlama gelirdi? Böylece söylenen şey, her aşamadaki durumun herhangi sonraki bir aşamadaki bir etkiye sahip olmadığı mı, yoksa onun herhangi

önceki bir aşamada bir nedeni bulunmadığı (ya da ikisi birden) mı olurdu? Eğer bu anlamlara gelebilirse, bunlardan sonrakinin, (A.2) çerçevesindeki bir belirlenimciliği çürüteceği açıktır. Şimdi böyle bir şeyi temellendirmenin olanaklı olup olmadığını tartışmak istiyorum.

Yalçın Koç'un öbür yapıtı *Determinizm ve Mekan*'da az önce değindiğimiz belirlenmezci savın yinelendiğini görüyoruz. Ancak burada sözkonusu sava ilişkin olan iki yenilik var. Önce bunları ele alıyorum: Kitabın ilgilendiğimiz felsefe sorunu açısından özellikle önem taşıyan bölümleri, 29-31 ve 75-77. sayfalarda ortaya konulan görüşler. Yazarın burada, yeni ve farklı olarak yaptığı şeylerden biri, durum indirgenmesi olgusunu değerlendirirken, ölçümün yapılıp impuls değerinin bulunduğu aşama ile bunun *öncesini*, yani parçacığın ölçüm öncesi impulsunu, karşılaştırması oluyor: "Kuvantum mekaniği... ölçme sonucu(nu)... kullanarak taneciğin ölçmeden önceki impulsunun ne olduğunu... bulama(z). Bu nedenle, kuvantum mekaniği endeterminist bir kuramdır." (30-31) Sonraki bir durumun hesaplanabilirliği ile önceki bir aşamadaki durumun hesaplanabilirliği arasında önemli bir fark olduğu kuşkusuz. Ancak bu, eldeki olguyu bir "hesaplanabilirlik", bir "bulabilirlik" olmaktan çıkarabilir mi? Bir başka deyişle, hesabımızı ister sonraya isterse de önceye yöneltelim, yaptığımız şey Koç (1983)'te de belirlendiği gibi bir epistemik çaba olmayacak mıdır? Dolayısıyla karşılaşılan belirsizlikle sonuçlandığında buna epistemik bir belirsizlik diyorsak, tutarlılık gereği aynı verilerden yaptığımız ve önceki aşamalara yönelttiğimiz hesabın getirdiği belirsizliği de epistemik olarak nitelemek gereğinde olmaz mıyız?

Yine de, *Determinizm ve Mekan*'daki "belirlenmezcilik" savı, ontik anlamdaki bir belirlenmezlik olarak düşünülüyor. Çünkü kitabın sayfa 77'de özetlenen ana amaçlarından biri şu: "Bu bö-

lümde, 'yerel determinizm' [benim notum: "yerel", "uzaysal yere ilişkin olmak" anlamını taşıyor] ve 'yerel olmayan determinizm' ayrımı yapılması durumunda, kuvantum mekaniğinde ortaya çıkan endeterminizmi (koordinat yerine impuls değeri ölçülerek elde edilen) indirgenme (...) bakımından gideren yerel-olmayan deterministik bir kuvantum kuramının oluşturulabileceği görüşü ileri sürülmektedir." Buradaki amaç belirlenmezliği uzaysal yere ilişkin kimi ontik savları temellendirmede kullanmak olduğuna göre, artık bu salt bir epistemik olgu olarak görülüyor olamamalıdır.

Amacım eleştirilerimi tekil anlamda Sayın Yalçın Koç'un düşüncelerine yöneltmek değil. Bu düşünceleri geniş bir kesim bilim adamının ortak yaklaşımına etkili ve yetkeli bir örnek olarak görüyorum. Gözönüne sermeye çalışacağım şey daha genel bir nokta. Burada sözü edilen verinin yukarıda saptadığımız anlamdaki belirlenmezcilik ya da endeterminizmi dışlayan bir şey olmadığını ortaya koymak istiyorum. Çünkü eldeki veri benim kanımca *belirlenim anlamında olmayan* bir belirleme olanaksızlığı durumu. Buysa, belirlenmezci olmayan bir belirlenmezlik ya da belirsizlik olduğu için, nedenin bulunmadığı bir durumu saptamış olmuyor. Daha önce de kısaca gündeme getirdiğimiz teknik bir noktaya değinmek gereğindeyiz. Belirlenimcilik, ya da onun değillemesi olarak belirlenmezcilik, temelini nedensellik ilkesinden alan savlardır. Bundan dolayı, öncelikle neden ve etki olabilen *olaylara* ilişkin olarak anlam kazanırlar. Kuantum fiziğindeki indirgenme bağlamında elde bir tek olay, yani ölçüm vardır. Oysa bunun saptadığı şey de (yer veya impuls), kendisiyle karşılaştırılıp kavramsal bir ilişkiye sokulduğu şey de parçacığın *durumlarıdır* ve bunların birer olay olarak kavranmasına pek olanak yok gibidir. Hesaplamanın, parçacığın yeri veya impulsunun *ontik* anlamda *belirsiz* olduğunu saptadığını onaylasak bile, bunun *belirlenmezcilik* olarak öne sürülmesinin kavramı yanlış olarak uygulamak, yani bir kategori

yanlışlığı yapmak olduğu kanısındayım. Belirsizlik ilkesi bir belirlenmezcilik ilkesi olmadığı gibi, burada ne nedensiz olaylar, ne de aralarında nedensel ilişkinin gündeme getirilebileceği birden çok olay sözkonusudur. Ölçüm olayının nedeniyse, ölçümü yapanların eylemleri olarak apaçık, fakat asıl konunun dışına kayan bir nitelik taşır.

Bu konunun üzerinde biraz daha ayrıntıyla durmalıyız. Belirlemeyi belirlenimden ayırdık. *Belirleme*nin bir *belirlenim* ilişkisi olması için nedenselliği gerekli kıldık. Belirlenimciliği nedensellik çerçevesinde düşünmek gerekir dedik. Diyelim ki buna karşı çıkıldı ve böyle bir mantıksal gerek bulunmadığı, belirlenim kavramını nedensellikle sınırlandırmanın gelişigüzel bir koşullandırma olduğu, belirleme ve belirlenimin aynı şey oldukları öne sürüldü. Sanırım birçok bilim adamı da böyle düşünecektir. Peki buna verilebilecek yanıt ne olmalıdır? Buna verilebilecek yanıtlardan biri, nedenselliğin dışına taşan bir belirlenim düşüncesinin, *neden olma* anlamını taşımayacağından, *belirlilik* dediğimiz şeyden pek farklı olamayacağıdır. Belirlilikse, ya düşüncede belirli olarak hesaplanabilirlik anlamındaki epistemik bir kavramdır ya da *gerçekleşmiş olmak* anlamında, varolan bir durum ya da olaya ilişkindir. Belirliliğin bunlar dışındaki kullanımıysa ereksel bir kavrayışa gebe olabilecektir.

Verilebilecek ikinci bir yanıta göreyse burada önemli olan bir şey şudur: İki zamansal aşama arasında "belirlenim" ilişkisi diye bir şey kurmayı amaçladığımız halde bunu *nedensel olarak yapmadığımızda,* bu ilişki zaman içinde özdeş kalan bir nesnenin iki zamansal aşaması arasında "trivial" bir biçimde varolan *belirleme* (determination) ilişkisinden pek kolay ayırtedilemeyen bir şeye dönüşmektedir. Bu anlamda n nesnesinin önceki bir zaman dilimi (zamansal bölümü), onun impulsu dahil tüm niteliklerini kapsayan bir durumudur ve t_1 aşamasındaki n, t_2 aşamasındaki n'yi *aynı şe-*

yin zamansal parçalarının birbirlerini belirledikleri anlamda belirler. Ancak bu bir belirlenimcilik konusu değil özdeşliğe ilişkin bir sorundur. Nedensel olmadığı söylenen ilişkileri dilegetiren yasalar ya nesnenin ya da dizgenin zamansal aşamaları arasındaki ilişkiyi, bu aşamaları niteleyen etmenlerin kendi aralarındaki değişmez ilişkileri saptayarak verirler. Üçüncü bir yanıt, belirlenimciliği belirliliği de kapsayacak bir biçimde gevşeterek kavramanın nedensellikle sınırlı belirlenimcilik düşüncesini ortadan kaldırmayacağı, dolayısıyla da, iki farklı kavramı aynı adla karşılamanın kaypaklık ve çokanlamlılığın sorunlarını taşıyan bir düşünce olacağıdır. Dördüncü yanıt, böyle gevşetilmiş bir kavrama göre doğada belirlenmezci durumlar bulunduğunu saptamanın *nedensel belirlenimciliği* çürütmüş olmayı içermeyeceğidir. Yapılması gereken şey, belirlenimi belirlilik ve belirlemeden ayırt edip bunun bir *nedensel belirleme* olduğunu saptamaktır.

Belirlenimciliği nedensellik çerçevesi içinde düşünmeye başladığımızdaysa, bu çerçeve bir nedensel *ilişki* gerektirecektir. Böyle bir ilişkiyse iki değişimi, yani aynı ya da farklı nesneler üzerinde yer alan iki *olayı* bağlar. Bunlar, nesnenin ya da dizgenin farklı zamansal aşamalardaki durumlarının yüklemlerinde gerçekleşen değişikliklerdir. Nedensel bir ilişkiye öge olabilecek şeyler, olaylar dışında, ancak *olaylığa indirgenebilir* olan durumlar olabilir. Buysa durumların kalıp süregiden doğalarıyla sağlanamaz: Yeni bir özelliğin ortaya çıkması, veya bir özelliğin yitirilmesi gereklidir. Bu bir kavramsal zorunluluk.

Benzer bir şey, nedensel ilişkiye girebilecek, böyle bir ilişkiye öge olabilecek olaylar için de geçerlidir. Örneğin, birbirine nedensel olarak bağlanmak istenen şeyler ontik konumları açısından olay diye sınıflandırılabilecek şeyler oldukları halde, örneğin aynı olayın değişik aşamaları olurlarsa, değişim içermeyen durumlarda olduğu gibi, burada birbirine bağlanacak nedensel öge-

ler bulunamayacaktır. Uzun süren olayların iki farklı aşaması bir ölçüde değişik özellikler içerseler de nedensel bir ilişkiye giremezler: Belirli ve değişmeyen bir oranda sürekli olarak büyümekte olan bir şeyin iki ayrı zamansal aşamasını birbirine nedensel olarak bağlayamayız. Eldeki veride birbirini etkileyen değişik farklılıklar yerine, aynı farklılaşmanın değişik aşamaları varsa, bunların birbirine neden olduğunu söylemek bir anlam taşımayacaktır. Bu iki aşamada daha az büyük ve daha çok büyük olan zamansal bölümler bulunuyor olsa da, sözkonusu olan şey aynı büyüme olayının aşamalarıdır. Aynı hızda büyüyen bir şeyin, büyüklüğünün henüz daha az olduğu önceki bir aşamasının, büyüklüğünün daha çok olduğu sonraki bir aşamasına neden olduğunu söylemek, neden kavramını yanlış bir şeye uygulamaktır. Benzer olarak, belli bir hızla gerçekleşen bir renk değişiminin iki ayrı aşaması arasında bir nedensel ilişki kurulamayacağı gibi, örneğin belli bir yörünge üzerinde dönegelmekte olan bir gök cisminin iki ayrı aşamasının birbirlerine neden oldukları gibi bir sav da anlamlı bir biçimde ileri sürülemeyecektir. Buradaki ilişkiler ya özdeşliği, ya da dizgeyi etkileyen etmenler arasındaki değişmeyen dengeleri, işlevsel ilişkileri ilgilendirecektir. Devinen bir nesne, üzerinde etkin olan güçlerde bir değişiklik olmadıkça, ne denli uzun sürerse sürsün, aynı olayı yaşamaktadır. Bu olayı kendi kendisiyle etkileştiremeyiz. Nedensel etkileşim için bozulan bir denge, değişen bir güç, nesneye çarpan başka bir cisim veya böylesi bir değişiklik, yani farklı bir olay gerekecektir. Nedensellik kavramı açısından kendi kendinin nedeni olan (causa sui) bir nesne nasıl anlamsızsa kendi kendine neden olan bir olay da anlamsızdır. Nedensel ilişkileri süreklilik içinde kavramayı gerektirenler bu sürekliliği aynı olayın süregidişi içinde değil, iki ayrı değişimin (ya da olayın) uzay-zamanda birbirine bitişik oluşunda aramak zorundadırlar. Çünkü önceki şeyde nedensellik yoktur ve ona nedensel-

liği içinde barındırabilirmiş gibi bakanlar kavramlarını yanlış kullananlardır.(7)

Süregiden belli bir olayın bir aşamasından onun farklı aşamalarını *hesaplamak*, bir belirliliğin bilgisinden başka bir belirliliğin bilgisini (kuramsal ve deneysel verilere dayanarak) çıkarsamaktır. Buradaki epistemik açıyı bir yana bırakırsak, ontik açıdan eldeki *belirleme* ilişkisi iki *belirli* aşama/durum arasındaki bir ilişkidir. Ancak açıklanan gerekçelerle bunun nedensellikle ve dolayısıyla *belirlenimcilikle* bir ilgisi yoktur. Bu belirli durumlar arasındaki ilişki bir *belirlenim* ilişkisi olmadığı gibi, aşamalardan birinin belirsiz kalması koşulunda ortaya çıkacak *belirleyememe* durumu da bir *belirlenmezlik* olmayacaktır. Her belirleme eylemi bir belirlenim olmadığı gibi, belirleyememek de belirlenmezciliği kanıtlamaz. Sözcüklerin benzerliği, belirlilik, belirleme ve belirlenimi birbirine yedirmemize izin vermemeli.

Heisenberg'in belirsizlik ilkesi ister ontik ister epistemik anlamda yorumlansın, belirlenmezci bir veri değildir. Çünkü betimlediği olgu nedenler ve etkileri arasındaki ilişkileri dilegetiren bir şey değildir. Elektronun belli bir aşamasının başka aşamalarının verilerini (bilgide veya gerçekte) belirli kılmaması, iki olay (ya da olaya indirgenebilir iki durum) arasındaki bir ilişki değildir.

---

7) Örneğin Reichenbach-Salmon (Hans Reichenbach, *The Direction of Time*, Berkeley, University of California, 1963; Weslay Salmon, *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*, Princeton U.P.) türündeki bir yaklaşımın nedensel ilişkiyi değişimler arasında kurmayı gerektirmediğini söyleyemeyiz. Burada bir ölçüde yanıltıcı olan şey Salmon'un kullandığı nedensel süreç (causal process) kavramı. Oysa bundan kastedilen bir nedensel ilişki değil. Burada nedensel süreçten kastedilen şey, nedensel ilişkiyi (causal interaction) oluşturan değişimlerin uzay-zaman içinde sürekli olan (ve değişimle gelen yeni nitelikleri koruyan) *taşıyıcıları*. Bu anlamdaki bir nedensel süreç için herhangi bir nedensel örnek olarak gösterilebilir. Öte yandan değişimler geçirmeyen bir nedensel sürecin kendi içinde (kendi aşamaları arasında) nedensel ilişkiler oluşturması sözkonusu ol-

Elektronun belli bir zaman aşamasındaki impulsu bir olay olmadığı gibi, bu impulsun belirsizliği de bir olay değildir. Tabii bu, ölçme olayını betimlenen olguya katmadığımız sürece böyledir. Ölçme olayını betimlememize kattığımızda, zaten bambaşka nedensel ilişki yapıları öngörmüş oluruz. Ölçme elektron üzerinde bir değişiklik meydana getiren bir şeydir. Bu, ölçümde kullanılan ışının *neden olduğu* bir şeydir. Işın elektronun durumunu etkilemiş, bununsa kendi etkileri olmuştur. Ancak bunların hiç biri, elektronun o aşamada belirli bir impulsu (veya bunu dışlayarak belirli bir yeri) olmasını nedensiz bir etki yapmaz. Bir umpulsu (veya bir yeri) olmak bir olay değildir. Bunun ölçülmesi bir olaydır, ama bu olayın da nedeni bellidir; bu neden en azından ışının elektrona yollanmasını kapsar.

Bu yazıda nedensellikle "belirlenen" belirlenimciliği yadsıdığı söylenebilecek bir gerekçe bulunmadığını ortaya koymayı amaçladım.[8]

---

mayacaktır. Bir nedensel sürecin yeni bir özellik (Salmon buna "iz" (mark) diyor) kazanmasıysa, bunun uzay-zaman sürekliliği içinde başka bir nesne (nedensel süreç) ile buluşmasını gerektiriyor. Böyle bir buluşmada her iki süreç de birer nitelik değiştiriyorlar. Nedensel ilişki (causal interaction) bu iki ayrı süreçteki iki ayrı değişim arasında varoluyor. Kanımca bu şema Hume'cu betimlemeyi dört boyutta yinelemekten başka bir büyük yenilik getirmiyor. Ayrıca yukarıki türden buluşma noktalarında bir bitişiklik (dokunma) gerektirmek ve bu kuram için mantıksal bir gereklilik gibi görünmüyor. (Bkz. Salmon'un kitabı, 5. ve 6. bölümler.)

8) Bu yazının kapsadığı konular üzerinde benimle tartışarak görüş ayrılıklarımızı belirginleştirmemize yardımcı olan sayın meslektaşlarım Gürol Irzık ve Yalçın Koç'a teşekkür ediyorum.

GERÇEK NEDEN

(1990)

I

Yeniçağ felsefe tarihi, kökeni Aristoteles'in "etkili neden" (causa efficiens) kavramında bulunabilecek çağdaş nedensellik düşüncemizin geliştirilmesi yönünde yapılan yoğun bir çaba ve tartışma zincirine tanık olmuştur. Bir dönem oldukça gözden düşen bu kavram, pozitivizmin gerilemesiyle yeniden ve yoğun bir biçimde gündeme gelmiştir. Yeniçağ felsefe ve bilimine temel açıklama kalıbını, yani mekanist açıklama biçimini, veren nedenselliği daha derinine anlayabilmek ve onun geçerli bir çözümlemesinde bulunması gerekecek ögeleri saptayabilmek amacıyla 17. ve 18. yy'larda yapılan çalışmalar çok yönlü olup zengin bir içerik serimlerler. Birçok farklı kuramın ortaya atılıp eleştirilmesiyle konu üzerindeki anlayış derinleşmiş, modern nedensellik düşüncesi bu süreç içinde giderek daha büyük bir belirginlik kazanmıştır. Bu arada aynı konuda Ortaçağ'da yapılmış olan çalışmaları da gözardı etmemelidir. İlginç bir gelişim olarak saptanması gereken bir olgu. Yeniçağ tartışmalarının en önemli ürünü sayılan Hume çözümlemesi ve bunun günümüze armağan ettiği nedensellik kuramının, yine Aristoteles'in "etkili neden"inden yola çıkan kimi Ortaçağ filozoflarınca da düşünülmüş oluşudur. Felsefe tarihçileri Hume'un ne Gazali'nin *Tehafut*'una (11. yy) ne de Autrecourt'un (14. yy) elyazmalarına ulaşabilecek, bunlardan yararlanabilecek durumda olmadığını belirtiyorlar. (Autrecourt'un yazıları Bibliothèque Nationale ve Bodleian Library'de ancak geçen yüzyılda bulundular. Autrecourt'un gününde de *Tehafut* henüz Latince'ye çevrilmemişti.) Ayrıca, Hume'un ortaya attığı kuramın kökenlerini ve gerekçelerini

Yeniçağ felsefesi içinde adım adım ve belirgin olarak çizmeye olanak vardır. Tarihsel süreklilik açısından Yeniçağ'ı etkilemiş olmamalarına karşın bu Ortaçağ çabalarının Hume'un çözümlemesine böylesine bir yakınlık gösteriyor oluşlarının ortaya koyduğu çok daha önemli bir nokta var. Bu nokta, etkili neden kavramının *eleştirel* bir açıklamasına girişen değişik çağlardaki en az üç farklı çalışmanın (örtüştükleri ölçüde) bu kavramın özünü oluşturan kimi ortak noktaları birbirlerinden bağımsız olarak yakalamış oluşlarıdır. Buna dayanarak çağdaş nedensellik düşüncemizi biçimlendirirken, Hume'un bize kendine özgü yapay bir tanımı, bir stipülasyonu neden kavramı olarak empoze etmek yerine, insan düşünce yapısında her çağda bulunmuş olan evrensel bir kavramı gereksiz takıntılarından arındırarak günışığına (bir kez daha) çıkarmış olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla sözkonusu olan "Hume'un kavramı" değil, bir veri olan kavramın "Hume'ca aydınlatılmasıdır."

Hume, nedenselliğin olguya özgü (matter of fact) bir şey olduğunu ve bundan dolayı da sağlıklı bir temellendirmesinin deney verisine dayanmak gereğinde olduğunu vurgular. Nedenselliğin varolduğu söylenen bir olguda deney verisi açısından saptanabilen şey nedir? Nedensellik bir ilişki olarak düşünülünce, böyle bir olguda ilişkiye öge olan iki olay, bunların uzay-zamanda bitişikliği ve bu ikisinden etki denilenin neden denileni zaman içinde izlemesi (ardışıklık) sözkonusu olmakta, deney verisinde ancak bu saptanmaktadır. Hume bu anlamda ardışık ilişkinin nedensellik olmayabileceğini belirtir. Dolayısıyla, deney verisi içinde saptanan iki özellik nedensel bir ilişki için birlikte yeterli olamayan gerekli koşullar olarak anlaşılmaktadır.

Bu her iki özelliğin gerekliliği de daha sonra sorgulanmış ve eleştirilmiştir. Az aşağıda da görüleceği gibi, Hume'un kendisi bile, önerdiği üçüncü koşulun bitişikliği "işsiz" bırakması ve kimi nedensellik durumlarından "uzaktan etkiye" yer vermeyi gerektiri-

şi karşısında neden ve etkinin uzay-zamanda birbirlerine değmelerini "onsuz olunabilir" bir şey olarak görmeye başlayacaktır. Öte yandan ardışıklık özelliğine yöneltilen eleştirisinin can alıcı olmadığı söylenebilir: önce, nedenin etkisinden *sonra* geldiği bir betimlemenin "etkili neden" temelli Yeniçağ nedensellik anlayışına oldukça karşıt düştüğü saptanmalıdır. İkinci olaraksa, neden ve etkinin eşzamanlı oldukları öne sürülen durumların daha geçerli betimlemelerinin eşzamanlılığı bir yanılsamaya indirgedikleri öne sürülebilir. Bir ucu aşağı çekilen tahtıravallinin öbür ucunun yukarı kalkması aynı nesne üzerinde gerçekleşen iki ayrı olay olarak düşünüldüğünde eşzamanlı gibi duran bir nedensellik görünümü oluşmaktadır. Oysa bu iki betimleme ayrı olayların değil, aynı olayın iki ayrı açıdan farklı betimlemeleridir: Bir başka deyişle bunlar aynı nesnenin aynı deviniminin nesnenin ayrı bölümlerindeki görünümüdür. Dönen bir çarkın iki ayrı ucunun devinimlerini nasıl ayrı olarak düşünmüyorsak, tahtıravallinin uçlarının devinimini de bağımsız olaylar gibi düşünemeyiz. Bunları bağımsızlaştırmak tahtıravalliyi ortadan kırmayı ya da yine onu ortasından bir oynak eklemle bağlamayı gerektirir ki, bu da durumu değiştirecek, nedensellik görünüşünü, yanılsamasını bozacaktır. Burada bir adım daha ileri giderek, yukarıdakileri eşzamansal olaylar olarak saymanın, aynı nesne üzerindeki aynı devinim olayından, nesneyi anlıkta farklı farklı bölümlendirerek, sonsuz sayıda devinim olayı elde edebileceği gibi onaylanamayacak bir sonuç içereceğini öne sürebiliriz. Eğer bir nesnenin oynak bölümleri bütünden bağımsız olarak devinmiyorlarsa, nesnenin bütünüyle birlikte devinmek ötesinde bölümler *ayrıca* devinmiyordur. Tahtıravalli örneğinin geçerli betimlemesi, bir ucu güç ya da başka bir nedence etkilenen tahtıravallinin, ortasındaki sabit nokta çevresinde dairesel bir devinime geçmesidir.

Eşzamanlılığa çok yaklaşsa bile birer değişim olarak neden

ile etkisi arasında bir ardışıklık bulunacağı, bununsa neden kavramı için gerçekten bir gerekli koşul, hatta bu kavramın bir zorunlu mantıksal ögesi olduğu söylenebilir. Ardışıklığı kaldırmak, tartıştığımız anlamdaki nedenselliği ortadan kaldırmaktır. Şimdi yeterlilik koşuluna dönelim. Hume'un buradaki önemli bir katkısı, keskin bir eleştirellikle, yeterliliğe sağladığı söylenebilecek şeyin deneye veri olan bir güç, bir ilişki, ya da bir bağ olmadığını göstermesindedir. Oysa, böyle bir yeterlilik ilkesi (bir zorunlu bağ) kökeni anlıkta, usta olan bir şey de olamaz; çünkü nedensel bağ değillemesi çelişik olan bir ussal (mantıksal) zorunluk değildir. Örneğin ateşi ve dumanı bir çelişki yaratmadan birbirinden bağımsız olarak imgeleyebiliriz. Öyleyse yeterliliği sağlayan şeyin deney verisi içinde bulunamayacağını, arayışı yinelenen benzer olay çiftleri arasındaki ilişkilere çevirmek gerektiğini söyler. Bu son bağlamda saptadığı şeyse, yeni duyumlanabilir bir bağ ya da nitelik değil, yalnızca benzer nedenlerin benzer etkilerle *sürekli birlikte* oluşlarıdır (constant conjunction). Geçmiş deney verisinde neden olarak belirlediğimiz olay türü (belli bir olaya benzer olaylar) ne zaman yer almışsa, o zaman etki olarak saptadığımız olay türü (benzer olaylar) de onları izlemiştir. Nedenselliğe ilişkin olarak deneye veri olan ve bu anlamda nesnel olarak saptanıp ileri sürülebilen şeylerin hepsi bu kadardır. Hume'un öznel boyutta, bu üç nesnel veriden, yani bitişiklik, ardışıklık ve sürekli birliktelikten, neden ile etkisi arasında bulunduğunu söylediğimiz bağın *idesinin* nasıl oluşturulduğu konusunda söyledikleri bizi burada ilgilendirmiyor. Amacımız nesnellik bağlamında bu üç veriyi tartışıp bunları belli bir yorum doğrultusunda geliştirmek.

Hume'un neden ile etkisi arasında nesnel anlamda bir zorunlu bağ bulunmayışını böylesine keskin bir eleştirellikle saptayışı, daha bağnaz kartezienlere karşı tutum alıp onlarla tartışmaya girmiş olan Malebranche ve Leibniz'in ortaya attıkları görüşlere

çok şey borçludur. Örneğin Malebranche aranedenciliği fiziksel nesneler arasındaki ilişki için geçerli kılmaya çalışırken, nedensel ilişki içindeymiş gibi görünen nesnelerin gerçekte böyle olmadıklarını, çünkü neden ile etki dediğimiz şeyler arasında gözlemde nesnel olarak saptanabilecek bir güç ya da bir zorunlu bağ bulunmadığını gösteren uslamlamalar vermiştir. Fiziksel nesneler arasındaki nedensel ilişkiyi bir görüngü konumuna indirgemeye çalışan Leibniz'se, etkili nedensel bağmış gibi görünenin temel gerçeklikte nesnenin içinde bulunan (ve Tanrı'ca nesneler arasında önden eşgüdümlenmiş) bir ereksel nedenden başka bir şey olmadığını göstermeye çalışır. Bunun için nedensel olarak ilişkiliymiş gibi görünen şeylerin aslında böyle olmadıklarını, çünkü fiziksel nesneler arasında etkili neden ilişkisi bulunmasının doğanın sürekliliği yasasına aykırı düştüğünü kanıtlamaya çalışır. Leibniz için böylesi şeyler arasında zorunlu bir bağ bulunmadığı gibi bir gerçek nedensel ilişki de yoktur. Sözkonusu olan şey, Tanrı'nın nesnelerdeki erekselliği önden uyum içine koymuş oluşunun sonucu olan bir "koşullu zorunluk"tan başka bir şey değildir. Hume bu filozoflarda bulduğu "zorunlu bağ yok, dolayısıyla nedensel ilişki de yok" türünden uslamlamayı usçulara karşı çevirerek "zorunlu bağ yok, dolayısıyla nedensel ilişki böyle bir bağ gerektirmiyor" biçiminde kullanmış, nedenselliği yumuşatarak, bu ilişkiyi geleceğe ilişkin olarak yalnızca *olası* kılmıştır.

Bitişiklik, nedensellikte büyük bir yaygınlıkla gözlemlenen bir olgu oluşu yanısıra, nedenle etkisini bağlayan, birleştiren "akışa", "zorunlu bağa" dayanak ve köprü sağlayan bir kuramsal görev de taşımıştır. Malebranche ve Leibniz'in eleştirel saptamaları zorunlu bağı kaldırırken bitişikliğin bu kuramsal görevini de kaldırmış, hatta bunu temelden sarsmıştı. Çünkü Leibniz'e göre hem uzay-zaman hem de fiziksel nesneler zaten tam anlamıyla gerçek olmayan görüngülerdi. Malebranche açısından da gerçekte bir ara-

neden başka bir şey olmayan görünüşteki nedenin Tanrı'nın işe karışmasına temel hazırlaması için başka bir nesneye bir tür "aktarımda bulunması" gerekmiyordu. Dolayısıyla Hume'un nedensellik tartışmasını devraldığı dönemde genel gözlem dışında bitişikliğin nedensellik için onsuz olunmaz bir gerekli koşul, bir zorunlu kavramsal öge olmadığı artık ortaya konmuş bir olguydu. Bitişik olmayan şeyler arasında nedenselliğin *düşünülememesi* gibi bir şey sözkonusu olmadığı gibi, bu bitişikliğin kuramın işlerliliğine sağladığı bir yarar da kalmamıştı. Ancak bitişiklik, boş ve işsiz bir ilinek gibi olsa da gözlemdeki varlığını sürdürmekteydi. Gerekli koşul olarak bu "boşluğu" yanısıra, ardışıklıkla birlikte bir yeterli koşul oluşturmayışı ve sürekli birliktelik koşulu eklendikten sonra, bunun sağladığı (tartışılabilir ölçüdeki) yeterliliğin bitişikliğin yokluğunda eksiliyormuş gibi durmayışı, Hume için bitişikliği giderek (tabiri caizse) "gözden düşürmüş" olmalıdır. Bunlara eklenen iki gerekçe, Hume'un daha sonraki felsefesinde bitişikliğin bütünüyle geçersiz oluşu, öbürü de Newton fiziğinin "uzaktan etki" denilen şeye izin verişidir. Bugün de, biraz biçim ve bağlam değiştirmiş olsalar da bu iki gerekçe geçerliliklerini sürdürüyorlar. Anlık felsefesinde anlık-beyin nedenselliğini ortadan kaldıracak güçteki bir özdeşlik savının tutarlı olmadığı ortaya çıkmış ve nedenselliği koruyan bir işlevselliğe kayılmıştır. Öte yandan, Newton kuramının içerdiği uzaktan etki savı gereksiz (ve kimilerine göre) geçersiz kılınmış olmasına karşın bu kez benzer bir olguya atomaltı fiziğinde rastlanılmaya başlanmıştır. Kısacası, bitişiklik gerektirildiği yerde bir kavramsal gerekçeyle değil, belirli bir bilim kuramının işlerliğinin ona bağlı oluşu dolayısıyla nedenselliğe maledilmekte, öte yandan da içlerinde bitişikliğin bulunması sözkonusu olmayan nedensellik durumları da gündemdeki yerlerini korumaktalar. Bu sonuncuları onaylamanın gereksizliği gösterilse bile, bu bitişikliği nedensellik kavramına mantıksal olarak bağlamaya yara-

yan bir şey olmayacak, onu nedensel ilişkiler için olsa olsa kurama bağlı bir fiziksel zorunluk konumuna getirecektir.

II

Hume'un (Gazali açısından olmasa da) Yeniçağ için en önemli katkısı, bir zorunlu bağın bulunmadığını gösteren eleştirel uslamlamasından çok (yukarıda değinildiği gibi bu durum daha önce büyük ölçüde zaten ortaya konmuştu) nesnel anlamdaki nedenselliğin bir sürekli birliktelik olduğu düşüncesidir. Bu, nedensel olduğu söylenen ilişkinin, eğer doğruysa belli bir olasılık içinde *genellenebilir* olduğunu, yani bir doğa yasası oluşturduğunu saptayan bir gözlemdir. Dilegetirdiği şey, yasal düzenliliğin, yani fiziksel varlığın nesneler ile onların özellik ve türlerinde gösterdiği düzenliliklere benzer bir düzen ve tutarlılığın, olaylar için de geçerli olduğu gerçeğidir. Hume'un çizgisini izleyen günümüzün kimi filozofları sürekli birlikteliği yasallık (nedensel olarak ilişkili oldukları söylenen bir olay çiftinin bir doğa yasası kapsamı altına sokulabilir olması; yasallaştırılabilirlik) olarak yorumlarken, kimi başkaları da bunu bir "fiziksel zorunluluk" olarak görmektedirler. Bu son kavramın değişik yorumları vardır. Yalın bir anlamdaki fiziksel zorunluluk, ontik düzeydeki olay (ya da özellik) türleri arasında varolan bir düzenli birlikteliktir. Mantıksal bir zorunlulukla hiçbir ilgisi olmayan bu kavrama, paradoksal etkisinin uyandırdığı hayretten hoşlanırcasına "olumsal zorunluk" diyenler de vardır. Ontik anlamdaki bir sürekli birlikteliğin dilegetirdiği anlamdaki yasallık ile böylesi bir fiziksel zorunluk arasındaki ayrımdan anlaşılan şey değişebilmektedir. Deneyciliği izlemeyenlerin kavrayışına göre fiziksel zorunluk sürekli birlikteliği ve dolayısıyla yasalaştırılabilirliği *açıklayan* ve dış gerçeklikte bizce doğrudan algılanamadığı halde varolan bir ilkedir. Öte yandan Hume ve onu izleyenler fiziksel zorunluktan yalnızca sürekli birlikteliği anlıyorlar. *Treati-*

se'inde (I, III, XIV, Penguin basımında s.221) Hume'un şu dediklerine bakalım: "Fiziksel zorunluk dediğimizi oluşturan şey, anlığın koşullanmışlığıyla (determination) nesnelerin sürekli birlikteliğidir. Bunları kaldırınca geriye aynı nesnelerle birlikte *rastlantı* kalır." Hume hemen aynı belirlemeyi "zorunlu bağ" dediği şey için de yaptığına ve bunu mantıksal zorunluktan ayırt ettiğine göre, zorunlu bağdan fiziksel zorunluğu anlıyor ve bunların sürekli birlikteliği açıklamak bir yana, tam tersine, birlikteliğin zorunluğu açıkladığını savunuyor. Zaten bu, Hume'un iyi bilinen ünlü savından başka bir şey değil.

Sürekli birliktelik nedenselliğin gerçekten de onsuz olunmaz bir kavramsal ögesidir. Bir gerekli koşul olarak tam bir kavramsal (mantıksal) zorunluk değeri taşır. Bir başka deyişle, iki olay arasındaki ilişkinin nedensel bir ilişki olması için bu iki olayın *türler* (ya da bunlara benzer olan tüm olay çiftleri) olarak büyük bir genellikle (yüksek bir olasılıkla) ve ardışıklığı bozmadan birlikte gerçekleşiyor olmaları gerekir. Bunu yanlış anlamamak gerekir. Koşul, bir olay çifti arasındaki birlikteliğin ille de özel (spesifik) olarak o iki olay türünü bağlayan bir genellemenin gösterilebilir olmasını gerektirmez. Bu olay türü çiftinin uygun bir biçimde kapsamı altına gireceği ve daha genel türleri birleştiren bir yasanın (ya da fiziksel zorunluluğun) saptanabilir olması, henüz saptanmış olmasa da böyle bir yasanın var olması yeterlidir. Bir başka deyişle, bu olay çiftinin, daha yüksek genellikteki olay türlerini birleştiren bir yasa kapsamına girebilecek biçimde betimlenebilir olması yeterlidir. Öte yandan sürekli birlikteliğin daha önce gözlemlenmiş olması gibi bir gereklilik de söz konusu değildir; gereken bu ilişkinin belli bir yasal çerçeve içine sokulabilir olmasıdır. Bu yasayı gözlemlemiş, belirlemiş veya öğrenmiş olmak gibi epistemik yönler işin nesnelliğini sınırlamayacaktır. Çünkü konu bir olay çiftinin gerçekte nedensel olarak ilişkili olup olmadığıdır, bizim bunu bilip

bilmediğimiz değil. Kaldı ki, bir olay çiftinin nedensel olarak ilişkili olduğunu söylebilmek bu çiftin kapsamı altına girdiği yasayı biliyor olmayı da gerektirmez. Az yukarıda belirtildiği gibi, bütün gerektirdiği, çiftin uygun bir betimlemeyle böyle *bir* yasanın varolduğunun, yasayı belirlemiş olmak gerekmeden, öne sürülebilir olmasıdır. (Bkz. D. Davidson, "Causal Relations", *Causation and Conditionals,* E. Sosa (der.), Oxford U.P., 1975, s.92.)

Kimi filozoflar bu son görüşe şöyle karşı çıkıyorlar: iki tikel olay, arkalarında bir yasal genellik, bir sürekli birliktelik olmadan da nedensel olarak ilişkili sayılabilir. Üstelik bu tür nedensel yargı günlük yaşamda oldukça sık yaptığımız şeydir. Ayrıca eldeki olay çifti bu ilişkinin evrende gerçekleşmiş tek örneği de olabilir. (Bkz. G.E.M. Anscombe, "Causality and Determination", *agy.*, Sosa (der.), s.81; D.M. Armstrong, *What is a Law of Nature?*, Cambridge U.P., 1983, s.93 ss.) Şimdi, böyle bir karşı çıkışta az önce karşılaştığımız noktadan farklı bir şey var. Sorun yalnızca kimi nedensel ilişkiler için tikel durumlara değin daraltmak gereğinde oldukları öne sürülen özel (spesifik) yasalara ilişkin değil. Böyle bir şeyin gerekmediğini, gerekenin uygun betimlemelerle bir genel yasanın kapsamı altına sokulabilirlik olduğuna değindik. Burada yeni ve farklı olarak gündeme getirilen şey, tikel olay çiftinin ardında, genel ya da özel, herhangi bir yasa bulunmayabileceği görüşüdür. Peki bu sav ne anlamda öne sürülüyor? Bir olay çiftinin ardında yasa bulunmamasına ya önceleri ayrı ayrı olaylarla eşleyen olayların ilk kez birbirleriyle eşleşiyor olmaları, ya da buradaki iki olayın evrende *ilk kez* meydana gelen olaylar olarak eşleşmeleri biçiminde sözkonusu olabilir. Sonraki durum, (gerçekleşmesi son derece düşük bir olasılık olsa da) bunlara benzer olayların bundan sonra da birlikte gerçekleşmeleri koşuluyla, bir mantıksal olanaklılıktır, ancak sürekli birlikteliğe (ya da yasalaştırılabilirliğe) karşıt bir örnek oluşturmaz. Önceki durumsa, açıkçası, nedensel bir ilişki

değildir. Çünkü bu, sürekli birlikteliğin henüz ortaya çıkmadığı bir durum değil, böyle bir birlikteliğin *olmadığı* bir durumdur. Geçmişte başka başka olaylarla birlikte gerçekleşmiş olan olay türlerinin birer örneğinin ardışık ve bitişik olarak gerçekleşmesi nedeniyle değil, tipik olarak nedensel *olmayan* bir olay çiftine örnektir. Böyle bir olay çiftinin nedensel olduğunu savunan biri anlamlı ve yararlı bir nedensellik söylemini yürütemeyecek durumdaki bir kişidir. Kimi kez birlikte, kimi kez ayrı ve başka olaylarla eşleşen olayları nedensellik ilişkisiyle bağlı saymıyoruz. Dolayısıyla, nedenselliği sürekli birliktelikten bağımsız olarak açıklama çabasındaki kimi yaklaşımların karşı karşıya kalacakları oldukça garip bir durum var. Ya açıklamaları *yanısıra* sürekli birlikteliği de gerektirmeyecekler ve bundan dolayı sürekli birlikteliğin dışındaki kimi durumlara da nedenselmiş gözüyle bakarak nedensellik kavramlarını anlamsız kılacaklar, ya da açıklamaları yanısıra sürekli birlikteliği de gerektirerek verdikleri açıklamayı "işsiz" kılacaklar.

Sürekli birliktelik, kimi olayların birden çok nedeni bulunması ve kimi başkalarının da birden çok etkisi bulunması durumuyla çelişmez. Ancak bu, doğal olarak, "sürekli birliktelik" dediğimiz şeyi uygun ve geçerli bir biçimde kavrıyor oluşumuza bağlıdır. Şimdi böyle bir kavrayış ve yorumu belirlemek istiyorum: Bunun için önce *olay* dediğimiz ulamı *nitelik* ulamı çerçevesi içinde verelim. Herhangi bir olay bir nesneye ilişkin bir özellik değişimidir. Nesnenin başka nesnelerle ilişkilerinde veya taşıdığı niteliklerdeki bir değişime, yani belli bir uzay-zaman bölgesinde bir özelliğin yitirilip bir başkasının kazanılmasına olay diyoruz. Dolayısıyla, olayları değişen özellikler (nitelikler) açısından dilegetirmek ve bu düzeye indirgemek gibi bir olanağımız var. Buna özelliklerin göreceli kapsamları açısından yapılan bir ayrımı ekleyelim. Örneğin *renk* özelliğinin kapsamı *kırmızı, mavi, sarı* vb. özel renklerin kapsamından daha geniştir ve bunların tümünü içine alır. Bu du-

rumda *renk* ile öbürlerinin ilişkisini dilegetirmek için sonrakilere "belirli", öncekine (renk) de "belirlenebilir" diyoruz. (Bkz. W.E. Johnson, *Logic*, (Pt. II) Cambridge U.P., 1922. Aynı koşutlukta örneğin *kırmızı* da, *al, pembe, gül kurusu* vb. tonları içine alır. Dolayısıyla belirli-belirlenebilir ilişkisi kapsam düzeyine *görecelidir.*) Bu ilişkide belki de en önemli olan nokta, bir belirlenebilir altına düşen belirli özelliklerin birbirlerini dışlayıcı oluşlarıdır. Örneğin değişen özellik bir renkse, yeni kazanılan renk, *renk* belirlenebiliri kapsamı altındaki belirlilerin hepsini dışlayacaktır. Dilegetirişte yalınlık sağlamak amacıyla benzer neden ve etkileri birer *tip* veya *tür* olarak düşünecek olursak, sürekli birlikteliği *bir belirlenebilir özellik kapsamında gerçekleşen her bir farklı değişim için onunla eşleşen* (sürekli birliktelik gösteren) *farklı ve zamanda ondan önce yer alan bir değişim* olarak kavrayabiliriz. Anlaşıldığı gibi bu sürekli birlikteliğin ne olduğunu yakalamaya çalışan bir dilegetiriş değil; nedenselliğe ilişkin olarak aranılanın *nasıl* bir sürekli birliktelik olduğunu saptamaya çalışıyor.

Böyle bir saptama sürekli birlikteliği olasılıksal nedensellik ile bağdaştırmaya olanak verdiği gibi, onu çok nedenli etkiler ile çok etkili nedenlere de uyumlu kılar. Bir olasılıksal nedensel ilişkide belli bir nedenin gerçekleşmesi üzerine, onunla eşleşen etkinin de gerçekleşmesi belirli bir olasılık içinde sözkonusu olsun. (Bkz. Armstrong, *agy.*, 29-38, 128-136.) Etki gerçekleştiği takdirde onunla eşleşen belli bir tek neden bulunacaktır. Bu da hem olasılıksal nedensellikle hem de önerdiğimiz formülle tutarlıdır. Yukarıki sürekli birliktelik yorumu, hepsi bir arada bir nedensel alan (causel field: Bkz. J. Mackie, *The Cement of the Universe,* Oxford U.P., 1974, Ch.2.) oluşturan, yani öbür ögeleri sağlanmış olmak koşuluyla bir değişim olarak öne çıkan her bir farklı ögesinin neden olarak belirleneceği bir küme oluşturan, nedensel etmenler ailesi düşüncesiyle de tutarlıdır. Belli bir etkinin nedeninin bunlar-

dan biri olması, bu etkiyle eşleşen *en az bir farklı* neden bulunması anlamına gelir ve bu da bir belirlenebilirin kapsamındaki farklı bir etkiye farklı bir neden düşmesini sağlamış olur.

Öte yandan, nedenleri ortak olan etkilere ilişkin durumlarda aynı nedenin birden çok etkisi sözkonusu olacaktır. Yukarıdaki saptamaya bu durumlar da aykırı düşmeyecektir, çünkü burada sözü geçen çok sayıdaki etki, *hep birlikte gerçekleşen* bir etkiler öbeği konumundadır. Bu etkiler farklı belirlenebilirlerin kapsamına girerek kimi kez biri, kimi kez de öbürü gerçekleşen türdeki şeyler değildir. Örneğin bir metal çubuğu ısıtmak onun genleşmesine neden olduğu gibi, aynı zamanda çubuğun elektrik iletkenliğini de artıracaktır. Nedenselliğin olsun, sürekli birlikteliğin olsun sindiremeyecekleri durum, metal çubuğu ısıtmanın onun (karşılıklı dışlayıcı bir biçimde) kimi kez genleşmesi, kimi kez de iletkenliğinin artmasıyla eşleşmesidir. Böyle durumlara ilişkin olarak nedensellik kavramının onaylanmasını gerektirdiği şey, buralarda ya kimi gözlemlenmeyen etmenlerin (gizli değişkenlerin) bulunduğu, ya nedenselliğin sözkonusu olmadığıdır. Demek ki çok etkili nedenler sözkonusu olduğunda, farklı bir nedenle eşleşen şey bir tek etki değil, tümel-evetlenmiş birkaç etkinin bir aradalığıdır. Buysa yukarıki yorumu açısından sürekli birlikteliğe aykırı düşmeyen bir durumdur: O nedenle eşleşen şey bir tek etki olmak yerine, yine türce değişmez olan bir etki yumağı olmaktadır. İşte, sürekli birlikteliği bir yasalaştırabilirlik veya fiziksel zorunluk olarak düşünmenin temelinde böyle bir yorum bulunmak gereğindedir. Aksi halde nedenlerin çokluğu da, etkilerin çokluğu da, olasılığa bağlı etkiler de, sürekli birlikteliğe aykırı düşen şeyler gibi görünecektir.

III

Hume'un ortaya attığı sürekli birliktelik özelliğini, nedensel ilişkileri nedensel olmayan, gece-gündüz, trafik ışıkları, baromet-

redeki düşüş-fırtına vb. türdeki birlikteliklerden ayırt edemediği için, gerekli olsa bile *yeterli olamayan* bir ölçüt konumunda değerlendiren oldukça geniş bir felsefeci kitlesi vardır. Gerçekte, Hume'cu sürekli birliktelik önerisine onun hem yetersiz hem de gereksiz olduğu yolunda getirilmiş karşıt örneklerden birçoğu, birlikteliği Hume'un *görüngüsel* bir anlamda, yani ancak bir deney verisi olarak düşünmüş oluşu yüzünden geçerlilik kazanmaktadır. Sürekli birliktelik ölçütünü daha etkili bir konuma kavuşturmak için yapılması gereken bir şeyin, bunu salt gözlem anlamında değil, "gerçek" anlamında nesnel olan bir eşleşme olarak düşünmek olacağı kanısındayım. Buna göre, gözlemdeki görüngüsel ya da tasarımsal birliktelik, gerçekteki birlikteliğin neden olduğu ve nesnel olguyu tasarımlayan, algıda yansıtan bir şey olarak görülecektir. Dolayısıyla deneyin ve gözlemin sınırlarının getirdiği kısırlık ve sakıncalar nesnel birlikteliği bağlamayacaktır. Çünkü gerçek olan sürekli birliktelikler gözlemlenebilir şeyler oluşları yanısıra gözlemlenmediklerinde de fiziksel anlamdaki bağımsız varlıklarını sürdürürler. Gözlemin alanına, bakış açısına, süresi vb. koşullarına bağlı değildirler. Bu tür bir gerçekçilik epistemist bir tutum olmayacağına göre, gerçek sürekli birlikteliklerin *bilinmesinin* onların *varlığını* ve *nasıl* olduklarını belirleyen bir şey olmayacağı açıktır. Böyle bir nesnellik açısından düşünüldüklerinde, gece-gündüz, ya da barometre-fırtına gibi eşleşmelerin birçoğunun deney bakış açısına bağlı oldukları, aralarında gerçek bir nedensel ilişki bulunmak yerine, nesnel anlamda bunlara ilişkin kimi ortak nedenlerin sözkonusu olduğu ortaya çıkacaktır. Çünkü nesnel anlamda gökyüzünün aydınlanması ve kararması diye bir şey yoktur. Sözkonusu olan, yuvarlak bir cismin aydınlanan yüzünün, onun kendi ekseni çevresinde dönüşü dolayısıyla sürekli değişiyor oluşudur. Gece ve gündüze karşılık olan görüngüler elde etmek için bu yüzey üzerine oldukça küçük bir gözlemci yerleştirip onun bakış açısına değin-

mek gerekir. Güneşin görünüşteki devinimi aslında yerin gerçek deviniminin bir bakış açısına oynadığı bir "oyundur."

Sürekli birlikteliği böylece nesnel olarak yorumladığımızda, yasalaştırabilirlik koşulunu da, aynı açıdan biri epistemist/pozitivist, öbürüyse ontik, iki ayrı anlamda kavrayabileceğimizi görüyoruz. Benim yukarıda önermiş olduğum şey hem bunlardan ikincisiyle hem de fiziksel zorunluk yaklaşımıyla sıkı bir yakınlık taşıyor. Ancak, belirtmeye çalışacağım gibi, bu görüşlerden kimi noktalarda önemle ayrılıyor. Bunun için önce fiziksel zorunluk görüşüne dönerek bunu bir kez daha ve biraz daha büyük ayrıntıyla ele almak gerekiyor. David Armstrong'un öne sürdüğüne göre, fiziksel zorunluğu, tümelleri, yani özellik tür ya da tiplerini bağlayan bir üst-düzey ilişki, bir üst-düzey tümel olarak görmek gerek. (*Agy.*, Ch.6) Bu tür bir zorunluluğun başka türlü olmuş olabileceğine, yani bütünüyle "olumsal bir zorunluk" olduğuna, daha önce de değindik. Bir doğa yasası ne ölçüde sıkıysa ancak o ölçüde sıkı, bu zorunluk. Ayrıca, daha da yumuşadığı yerlerde yalnızca bir olasılık değeri taşıyor. Hume'un sürekli birliktelik önerisini gerçekçi bir biçimde yeniden yorumlarken, Armstrong'un kuramından iki noktada ayrılıyor, bu bağlamlarda Hume'a daha yakın bir çizgide kalıyorum. Bu noktalardan biri Armstrong'un nedenselliği iki tümel arasında kavrıyor oluşu, öbürüyse *fiziksel* zorunluk dediği şeyi salt bir düzen, bir sürekli birlikteliğin ötesinde, bunu açıklayan, buna temel olan bir şey olarak görmesi. Yine bu açıdan, yasalaştırabilirlik koşulunu gerçekçi bir biçimde yorumlayan bir yaklaşım da, sözkonusu yasayı olay tipleri ya da türleri arasında kavrayacak, ancak yasayı açıklamak için bir fiziksel zorunluğa değinmeyecektir. Dolayısıyla bu görüşe yasal ilişkiyi olay tipleri arasında kavrayışı açısından karşı çıkıyorum. Hume'un bu noktaya ilişkin görüşü, nedensel ilişkiyi *benzer tikeller* arasında saptar ve ilişkinin birliktelik ötesinde bir şey bulundurmadığını kuvvetle savunur. Bu

sezgileri ödün vermeden izlemenin değerine inanıyorum. Öte yandan, Hume'dan en azından terminoloji ve betimleme yöntemi olarak ayrılacağım bir nokta, onun neden ve etki diye saptadığı şeylere "nesne" (object) deyişiyle ilgili olacak. Bir nesnenin tüm benzerlerinin, onun ardışık ve bitişik olarak eşleştiği nesnenin tüm benzerlerine aynı ilişkilerle bağlandığını söylerken, burada "nesne"den kastettiği, birbirini *izleyen* şeyler olarak (cisim olarak nesneler o anlamda birbirlerini izleyemezler!) *olay*lardan başka bir şey olmamalı. Nitekim bu, Hume'un standart yorumu olmuştur. Bu yorumu yadsımadan, yukarıda yaptığım gibi, olayları özellik değişimleri olarak değerlendireceğim. Betimlememi dört boyutlu uzay-zaman sürekliliği içinde tırtılları andıran biçimde uzayan nesnelerin (cisimlerin) belirli uzay-zaman kesitlerinde yitirip kazandıkları özelliklerle verecek; kazanılan bir özelliğin onun üzerindeki başka bir değişime değin nesnede korunan bir şey olduğunu vurgulayacağım. Evrenin dört boyutlu haritalarında "olay" denilen şeyin böyle özellik farklarına indirgendiğini, zaman açımlanarak donuk bir görünüm kazandığından, bu özellik farklarında bir değişim *sürecinin* yer almadığına dikkat çekeceğim.

Başka bir çalışmada savunduğum gibi, (Bkz. *Nesne ve Doğası*, Metis, 1986, 17.Bölüm), nesnel anlamda varolan her özelliği bir *tikel* olarak düşünüyorum. Bu düşünceye göre böyle özellikler kendileri de tikel olan nesneler üzerinde varoluyor ve aralarında yakınlıkça değişen benzerlikler oluşturuyorlar. Bu görüş açısından tümel dediğim şeyden böylesi benzerlikleri kavramsal olarak özetleyen kurguları kastediyoruz. Ancak böylece anlaşıldıklarında tümeller anlık içeriklerimiz olmak dışında bir varlık taşımıyorlar. Bunlar bize evreni özetleyerek kavramak olanağını veriyorlar. Şimdi yapacağım, Gerçek Benzerlikler Savı olarak adlandırdığım bu tutum açısından Hume'un kuramını nesnel gerçekliğe yansıtmak olacak. Özellik benzerliklerini özetleyen S ve R gibi iki tümel

kavramı olsun. Fiziksel zorunluk kuramı Z (S, R) diye formüllendirilebilen bir zorunluğun farklı birçok tikelde örneklenen S ve R özelliklerini birbirine bağladığını söylüyor. Öyle ki, S özelliğini örneklendiren a gibi herhangi bir nesne Z zorunluğu gereği R özelliğini de (istenirse gerektirilebilecek belli bir ardışıklık ve bitişiklik içinde) örneklendiriyor. Burada bir kez daha vurgulamak istediğim nokta, varlığı öne sürülen bu zorunluğun kendisinin gözlenebilir bir şey olmayışı ötesinde, daha temel veya yalın ulamlarla açıklanabilir bir şey de olmayışı: Bundan dolayı sürekli birlikteliği *açıklayamayacağı* için zorunluğun nedenselliği kavrayış için gerekli bir ilke olmadığını düşünüyorum. Kısaca dilegetirmek gerekirse, sürekli birliktelik ötesinde düşünüldüğü ölçüde *zorunluğun zorunlu olmadığını savunuyorum.* Açıklama onsuz da ayakta duracak ve onsuz, en azından daha temiz olacaktır. Occam'ın bıçağı parlıyor!

Gerçek Benzerlikler Savı, somut fiziksel gerçeklikte kendilerini orada burada ve art arda yineliyormuş gibi durup, büyük bir düzenlilik gösteren özellikleri tikel nesneler arasındaki "düzenli benzerlikler" olarak belirler. Gerçekten de somut dünyaya yakından ve ayrıntıyla baktığımızda, orada gözlemlediğimiz düzenin hiç de "aynı" özelliklerin yinelenmesi biçiminde olmadığını, orada ancak "benzer" özelliklerin düzenli dağılımından sözedilebileceğini anlarız. Leibniz'in de dediği gibi, ayrıntıyla baktığımızda, iki süt damlasının bile özdeş olmadığını görürüz. Benzerleri özdeşmiş gibi algılamak dünyayı sınıflandırıp tanımada bize kolaylık sağlayan bir "özetleme" yöntemidir. Burada önemli olan şey, benzerlikler arasında bulunduğu söylenecek bir düzenin özdeşlikler arasında bulunandan (daha karmaşık olsa da) daha "az düzenli" olmayacağıdır.

Şimdi, evrenin belli bir benzerlik noktası (respect) açısından gerçek bir düzenlilik serimlediğini söylemek, yani evrenin düzenlilik olarak değerlendirdiğimiz karmaşık benzerlik yapıları göstermesi (böyle benzerlik yapılarından oluşması), bu benzerliğin uzay-

zaman sürekliliği içinde her boyutta yayılıyor olması anlamındadır. Gerçek olan bir doğa düzenliliğini serimledikleri ölçüde, karmaşık benzerlik yapılarının değişmeyen koşullara karşın kimi bölgeler içinde sınırlanmaları, lokalize olmaları, bu evrenin bir niteliği değildir. Bize ilk bakışta öyle görünmese bile, daha derinine bir araştırmanın ortaya koyacağı gibi, temelde *benzer koşullar benzer düzenlilikler içermelidir.* Örneğin bir doğa yasası evrenin nesnel koşulları eş olan her yerinde geçerli olmalıdır. Gelişigüzel ve yine (başka) düzenliliklerle açıklanamayan bir biçimde dar alanlara sınırlı olan düzenlilikler, koşut koşullarda kendini yinelemeyen benzerlik yapıları, "doğal" anlamında gerçek değil, rastlantısal veya yapay düzenlilikler olacaklardır.

Görüngüsel düzenlilikler algı koşullarına bağlı oluşları dolayısıyla bu son ayrıma kör kalabilirler. Ayrıca görüngüsel bir düzenlilik değerlendirmesi, düzenin ancak *bu bakış açısından ve bugüne değin* geçerli olduğunu öne sürebilir. Hume'un da açıklıkla belirttiği gibi, görüngüsel açıdan bugüne değin gözlemlenen düzenlilik bundan sonraki düzenliliği ancak olası kılabilir. Oysa, görüngüsel düzenliliği gerçek düzenliliğin anlığımızdaki yansıması olarak değerlendirdiğimizde, bugüne değin gözlemlenen düzenin kendi içindeki olasılık payının değeri neyse bunun bundan sonra da hep aynı kalacağını söylemek için karşımıza iyi bir gerekçe çıkıyor. Bu da yukarıda dilegetirdiğimiz koyuttan (postulatum) başka bir şey değil: Gerçek düzenlilik uzay-zamanda yerel olamaz; koşulların koşut olduğu her yere yayılmalıdır. Dolayısıyla, eğer gerçekseler, bugüne değin gözlemlediğimiz bezerlikler bu evrende hep geçerli olan benzerliklerdir. Yüksek olasılıkla geçerli olan düzenlilikler, tıpkı daha düşük olasılıkla geçerli olanlar gibi, koşullar uyduğu sürece bu olasılıklarını koruyarak geçerli olmayı sürdüreceklerdir. Koşulların değişmesiyse, daha temel yasaların düzenliliğine bağlı olarak açıklanabilecek bir biçimde, varolan olasılık de-

ğerlerinde değişiklik yapabilecektir. Hume'un (ve pozitivistlerin) kavradığı anlamdaki görüngüsel yasaları geçerliğe yaymakla elde edilen bu düzenlilikler için "fiziksel zorunluluk" diyebilir, bunu bir ontik düzenin varlığı ötesinde yorumlamamak koşuluyla, kullanabiliriz. Ancak böylesi bir "fiziksel zorunluluk" Armstrong'un kullandığı anlamdan farklı ve düzenliliği *açıklamayı amaçlamayan* bir kavram olacaktır. Çünkü bu görüşteki felsefi temellik (primitive) düzenin (birliktelikler, benzerlikler, vb.) varlığıdır ve bu açıklanabilir türden bir şey değil, bir ontik veri, bir koyuttur.

IV

Evrenin dört boyutlu betimlemesi, nesneleri uzay-zaman sürekliliği içinde (zaman boyutu doğrultusunda) birer tırtıl gibi uzayan varlıklar olarak belirler. Özelliklerse, nesne üzerinde (yine zaman boyutu doğrultusunda) uzunlamasına varolan ve yerlerini başka bir özelliğe bıraktıkları noktaya değin korunan ontik veriler olarak görülürler. Nesne, taşıdığı bir özelliği, bunu değiştiren bir nedensel ilişkiye girdiği noktaya değin korur. Özelliklerin nesne üzerindeki başkalaşım noktaları, bilincin algılayış sürecine bağımlı olan üç boyutlu kavrayışımızda "olay" diye adlandırdığımız şeye karşılıktır. Şimdi böyle dört boyutlu bir harita içinde sıradan nedensel ilişkilerin nasıl göründüğünü açıklamaya çalışalım: Bir nedensel ilişki, çok büyük bir çoğunlukla, iki dört boyutlu (tırtılımsı) nesnenin uzay-zamanda birbirlerine yaklaştıkları (ve eğer bitişiklik varsa, birbirlerine değdikleri) yerde, her ikisi için de, niteliklerinden birinin farklılaşması ve bu farklılaşmanın nesnelerin birinde öbüründen az önce olması biçiminde görülür. Evrenin öbür her yerindeki benzer koşullu ortamlarda, bunlara benzer nitelikler taşıyan tırtılımsıların birbirlerine böylesine yaklaştıkları yerlerde, sırası aynen korunmak üzere benzer farklılaşmalar gerçekleşir.

Örneğin, birbirlerine yaklaşan iki tırtılımsı birer bilardo to-

pu olduklarında, uzay-zamanda çizdikleri eyriler (zaman boyutu nedeniyle, durmakta olan top kalem gibi düz, devinimde olanıysa eyri bir tırtılımsıyla belirecek) bir noktada buluşacak ve burada birer dirsek çizerek farklı yönlerde birbirlerinden uzaklaşan bir görünüm serimleyecekler. Başka bir örnek daha düşünelim: Birbirlerine yaklaşan nesnelerden biri bir ısıtıcı (bir ocak) öbürü de bir metal çubuk olsun. Isı yayan nesneye yaklaştığında, metal çubuk ısı kazanacak ve genleşme, kızarma, ısı yayma ve iletkenlikte artış gibi özellik değişimleri serimleyecek. Şimdi, bütün bu betimlemeleri, içeriğinden yitirmeden, daha yalın bir anlatım biçimiyle verebiliriz. Nedensel ilişkiye giren nesnelerden, yalnızca birini (üzerinde bizi ilgilendiren etkinin görüldüğü nesneyi) alıp nedensel ilişkiyi yalnızca bu nesne üzerinde betimleyebiliriz. Buna göre, yukarıki betimlemeler şöyle yalınlaşacak: Yerinde durmakta olan (uzay-zamanda düz bir çizgi çizmekte olan) bir bilardo topu belli bir yönden belli bir güçte bir vurma alıyor ve bunu izleyerek belli bir yönde devinime geçiyor (uzay-zamanda eğri çizmeye başlıyor). Metal çubuk zamansal uzantısının bir noktasından başlayarak ısı kazanmaya başlıyor ve bu arttığı ölçüde de genleşiyor.

Şimdi, daha yalın olan bu betimleme biçimini Gerçek Benzerlikler Savı açısından düzenlilik ya da sürekli birliktelik boyutunu da kapsayacak biçimde yaygınlaştırıp genelleyelim. Evrenin uzay-zaman haritasındaki yayılımına baktığımızda, eğer bir nesne birçok başka nesnede benzerleri olan R gibi bir özellik kazanıyor ve bunu hemen izleyerek, R'ye benzer özellikler taşıyan tüm nesneler de R'yi hemen izleyerek varolan, S gibi bir özellik taşımaya başlıyorsa, R, S ve benzerlerinin bu nesneler üzerinde nedensel ilişki içinde olduklarını söylüyoruz. Aynı nesne üzerinde olmak bitişikliği gerektiriyormuş gibi görünse de bu R niteliğinin kazanılışının betimlenişine bağlıdır. R'yi bu nesnenin kazandığı bir nitelik olarak betimleyemediğimiz uzaktan etki durumları sözkonusu

olursa daha uzun olan ve içine iki nesneyi birden almayı gerektiren betimlemelere dönmek gerekecektir. Alışılmış nedensel ilişkilerdeyse, tıpkı yukarıda yaptığımız gibi, herhangi bir a nesnesinin R özelliğini kazanması durumunda, a (zaman doğrultusunda) bunun hemen ardından S de oluyorsa (burada R ve S birer tikel özelliktir) ve R'ye benzer nitelikleri taşıyan a gibi nesnelerin öbeğinin her ögesi S'ye benzer bir niteliği R'nin hemen ardından kazanıyorsa, R için neden, S için de etki diyoruz.

R ve S gibi, tümel kavramlar olarak, düşünülebilecek bir neden ve bir etkiden sözedebilmek, R'nin bir örneğini taşıyan her nesnenin S'nin bir örneğini de taşımasını gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla, bu öbeğin ögesi olan a gibi nesnelerin birbirlerine yalnızca R'ye ve S'ye benzer özellikler taşımak dolayısıyla benzediklerini söylemek yetmeyecektir. Bu tikeller birbirlerine R ve S'nin benzerlerini birlikte ve belirli bir zamansal ilişki içinde taşımak dolayısıyla da benzemektedirler. Sıradan benzerlikler, benzedikleri söylenen özelliklerden birini taşıyan nesnelerin kimilerinin (birçoğunun) öbür benzerlik gösteren özelliği *taşımıyor* olmalarıyla tutarlıdır. Oysa bu benzerlik yukarıda betimlendiği gibi bir nedensellik ilişkisi oluşturan benzerlikse, bu benzer özelliklerden birini taşıyan herhangi bir nesnenin öbürlerini de taşımamasını *dışlar.* Bu, evrenin düzenlilikleri her yanına yaydığı koyutu gereğince böyledir. Dolayısıyla, benzerliklerden birinin varlığı bu benzerliğe öge olan tüm nesnelerde öbür benzerliklerin varlığını da getirdiğinde, bu benzerlikler arasında nedensel bir ilişki olduğu söyleniyor. Örneğin, R'yi veya S'yi veya bunlardan birinin benzerini taşıyan her a nesnesi, bunlardan öbürküne benzer bir özelliğe ve ayrıca da *R ve S'yi birlikte ve art arda taşımaya benzer bir özelliğe* sahip oluyorsa, R ve S'nin nedensel ilişki içinde oldukları söyleniyor. R ve S'nin benzerlerini *birlikte taşımaktaki* benzerlik, açıklayıcı içeriği olmayan "fiziksel zorunluğa" karşılık olacaktır. Doğa yasaları, ya-

ni sürekli birliktelikler bu türden nesnel benzerliklerdir. Koyutumuza göre de bu evrenin yapısı böylesi benzerliklerden oluşan düzenle belirlenir.

Yukarıda sürekli birlikteliği oluşturan dışlayıcı benzerliği dilegetirirken bunu hem nedensellik için gerekli bir koşul olarak sunduk, hem de ardışıklıkla birlikte nedenselliğe yeterli olan bir koşul gibi düşündük. Bu yeterliliği düzenliliklerin yaygınlığı koyutuna dayandırdık. Evrenin yapısının parçası olan düzenliliklerle böyle olmayan, rastlantısal, görüngüsel veya yapay düzenlilikler başka şeylerdir. Bu, koyutumuz doğru olmasa da geçerliliğini koruyacak önemli bir nokta. Hume'un gerçekçi yorumunun bize kazandırdığı önemli bir yarar var. Şimdi değinmek istediğim nokta şu: Koyutumuz doğru olsa bile, öne sürdüğümüz koşullar nedensellik için yeterli olabiliyorlar mı? Örneğin, birer mantıksal olanaklılık biçiminde, (1) bir rastlantı, gerçekte yerel olsa da, algımızın eriştiği tüm bölgelere yayılmış olabilir; (2) ayrıca, kimi eşleşmeler de temelde bulunan gerçek birlikteliklerin çoğul etkileri olabilir. (Örneğin basıncın düşmesi hem barometreyi etkiler hem de fırtına oluşturur. Bundan dolayı, barometredeki düşüş fırtına ile eşleşmektedir. Tabii bu durumu ele veren, barometreleri ortadan kaldırmakla fırtına denilen şeyleri de ortadan kaldıramayışımız oluyor.) Böylesi durumlar *ontik* anlamdaki gerçek birlikteliklerden farklıdır ve yeterli koşulumuz (koyutumuzun doğru olması koşuluyla) ontik anlamda bunları ayıklıyabilecektir. Bu tür sorunları doğayı açıklayan kuramlarıyla bilim çözmektedir; dolayısıyla bilim, belirli bir kurama bağımlılık çerçevesi içinde, görünüşteki dolaylı ve parazit türden sürekli birliktelikleri gerçek olanlardan ayırt eder. Ancak yine de, ardışıklık ve sürekli birlikteliğin bir yeterli koşul olarak *mantıksallık* gücünü taşımadığı vurgulanmalıdır. Burada bir üçgenin tanımının yeterliliği anlamındaki bir ayırtediş gücüne sahip değiliz, olamayız da. Çünkü rastlantısal bir düzenin

(birlikteliğin), yine rastlantısal olarak, yerelliği aşıp tam kapsama ulaşması (örneğin tüm uzayda bugüne değin -ya da tüm uzay ve zamanda- yayılmış olması) bir mantıksal olanaklılıktır. Böyle bir durum fiziksel açıdan gerçekleşmese bile, mantıksal açıdan olanaklıdır. Onaylamak gerekir ki, böylesi bir rastlantının gerçekleştiği bir olanaklı dünyada, koyutumuza göre, *bu rastlantı* gerçek bir düzenden farksız olurdu. Böyle çılgınca bir evrendeyse, korkarım yeterli koşulumuz çaresiz kalırdı. Ne var ki bu, gerçek ile rastlantısal düzen ayrımını ortadan kaldırmış olmaz, yalnızca koyutumuzun getirdiği ölçütü yıkmış olurdu.

Not: Gürol Irzık'a bu konuları benimle ayrıntılı olarak tartıştığı için teşekkür borçluyum. Görüşlerimiz uyuşmasa da kendisinden çok şey öğrendim.

HER DÖNEMDE GÜNDEMDE OLAN BİR SORU: ZAMAN AKIYOR MU?

(1986)

Karşıdaki ağacın dalları hafif bir esintiyle ağır ağır sallanıyor. Bir kuş süzülerek gelip ağaca konuyor. Yandaki binanın bir odasında yakılan ışığın yaydığı aydınlık yaprakların koyu görüntüsünü yeşertiyor, kuşu kaçırtıyor. Işığın sönmesiyle birlikte bütün görüntü yine koyuluğa bürünüyor.

Herhangi bir yaz gecesi yaşanabilecek alışılagelmiş deneyleri dile getiren bu betimleme, üç boyutlu nesneler üzerinde gerçekleşen kimi sıradan olaylara ilişkin: Nesnelerin nedensel bir örüntü içinde devinmelerini ve nitelikçe değişmelerini dile getiriyor. Bu betimlemenin doğrudan anlatıma dönmeden varsaydığı, üç boyutlu uzaydaki varlıkların zaman içinde çeşitli değişimlerden geçiyor olmaları. Bir başka deyişle, böyle bir betimleme uzayı ve zamanı varsayıyor. Belirli yerlerde bulunan ve belirli biçimler taşıyan nesnelerin varlığı uzaysallığı zorunlu kılarken, bunların değişim geçirmeleri, ya da üzerlerinde olayların gerçekleşmesi de zamanı zorunlu kılıyor. Algımızla kavradığımız biçimiyle dünyanın uzayda yer alan ve zamanın akışında değişen bir ortam oluşu, ayrıca düşüncemizde de onu ancak bu önvarsayımlar bağlamında kavrayabilişimiz, temelde hep yukarıki olgudan kaynaklanıyor. Olayların art arda gerçekleşmesi, üç boyutlu bir evrende zamanın akıyor olmasını zorunlu yapıyor. Zamanın bu önü alınmaz akışı insanı yakından ve derinden ilgilendiriyor. İsteyerek ve sevinçle beklenen bir durum karşısında bu akış bize ne ölçüde olumlu görünüyorsa, istenmeyen, ancak gerçekleşmesi kaçınılmaz durumların beklentisi açısından da o ölçüde olumsuz, hatta korkutucu. Örneğin, aynı za-

man akışı, insanın uzak olsun, yakın olsun, her durumda yaklaşan ve kaçınılmaz olan kendi sonunu getiriyor. Önü alınamayan bir hastalık ya da idam yargısı dolayısıyla günleri, saatleri sayılı olan bir kişinin akan zamanın gerçekliğini ne denli korku ve dehşetle kavrayacağını betimlemeye gerek bile yok.

Felsefe bağlamında çok eski dönemlerden beri gündemde olan bir soru, zaman akışı denilen şeyin insan anlığı ve bilincinden bağımsız olarak bir gerçeklik taşıyıp taşımadığıyla ilgilidir. İnsanın dış dünyayı kavrayışı açısından "gerçek" ve "önemli" olduğu kuşku götürmeyen zaman akışı, acaba bütümüyle öznel ya da öznelerarası bir olgu, algının yarattığı bir yanılsama, ya da insan anlığının yapısı gereği, anlayışı biçimlendiren bir kalıp mı? Gerçekliğin kendisinde bulunmadığı halde, onu kavrayışında insanın kendi kendine yarattığı, yaratmak zorunda olduğu bir duyumsallık biçimi mi? Devinim ve değişimi yadsıyıp bunların yalnızca bir görünüş olduğunu öne süren ve böylece dolaylı olarak, uzay gibi zaman akışının da nesnelliğini gündeme getiren İ.Ö. 5. yy'ın Elea filozofları, bir anlamda 18. yy sonlarının Kant'ını hazırlamışlardır. Kant, zamanı görüngüler dünyasına malederken, uzayla birlikte onu da öznelerarası ortamda sınırlıyor, insan anlığına bağımlı yapıyordu.

John Ellis Mc Taggart'ın felsefe tarihindeki yerini kalıcı kılan görüşlerden biri, zamanın akışına ilişkin sağduyu inançlarını dizgeselleştirerek, gelecekteki zaman noktalarının, bunlarda yer alan olaylarla birlikte, sürekli olarak ŞİMDİ'ye yaklaştıklarını ve ŞİMDİ ile anlık bir çakışma ertesinde geçmişe kayarak artık ondan sürekli olarak uzaklaştıklarını öne sürmüş oluşudur.[1] Önceleri Mc Taggart'ın etkisinde kalmış olan Russell, daha sonra zamana değgin düşüncelerinde de bu filozofu bütünüyle yadsımış, bugün de pek çok felsefeci tarafından izlenen ve zamanın akışının nesnelli-

1) McTaggart bunu, zamanın çelişkilere götürdüğünü göstermek amacıyla geliştirir.

ğini yadsıyan tutumun çağdaş öncüsü olmuştur. Russell'a göre olaylar için "gelecekte", "şimdi" ve "geçmişte olmak" gibi değişen nitelemeler sözkonusu değildir. Bir olayın değişmeyen zamansal niteliği, başka bir olaydan (ve olaylardan) *önce* ya da *sonra* olmasıdır. Ayrıca, zamanın, ŞİMDİ gibi ayrıcalıklı noktaları bulunduğu da öne sürülemez. Kısacası, Russell'a göre zamanı ŞİMDİ üzerinden akıyor gibi gösteren bakış açısı, sağduyu olsun, felsefi olsun, hem yanılgılı, hem de çelişiktir. Zaman özneye akıyormuş gibi geliyor olabilir. Ancak bu akış nesnel anlamda dile getirilmeye başlandığı anda mantıksal olanaksızlıklar doğmaktadır. Bundan dolayı, özneden bağımsız fiziksel gerçeklik için zamanın durağan, yani "statik" olduğu öne sürülmek zorundadır.

Nesnel olarak zamanın durağan olduğu savı, ilk bakışta kavranması güç gibi durmasına karşın, günümüz düşünürlerinin büyük bir bölümünce benimseniyor. Bu savı daha iyi anlayabilmek için Minkowski diyagramlarını ve J.J.C. Smart'ın buna dayanan uslamlamalarını ele almak gerekiyor. Uzay ve zaman kavramlarının birleştirilmesinin, Einstein'ın göreçelik kuramının getirdiği bir sonuç olduğu söylenir. Bu kavramların tek bir yapı içinde ele alınmasını belki bu kuram gerekli kılmıştır, ama uzay ve zamanı nesnel olarak düşünmeye başladığımızda, bunların birbirlerinden ayrılamayacakları zaten kendiliğinden ortaya çıkar. Kavramsal açıdan uzayı zamandan bağımsız olarak düşünebildiğimiz tek durum, nesnelerin yalnızca yer kaplayıp, birbirleriyle konumsal ilişkiler içinde bulundukları bir *donuk* evren ortamıdır. Böyle bir evrende hiç bir değişim, devinim, bir başka deyişle, hiç bir olay meydana gelmeyecektir. Oysa, böyle bir evrenin zamanı mantıksal olarak dışladığı da söylenemez. "Olayların sıralanımı" gibi *göreceli* bir zaman anlayışından bağımsız olarak, hiç bir olayın yer almadığı bir evrende de, akmakta olan saltık anlamdaki bir zamandan söz edilebilir. Öte yandan, uzay düşüncesinden bağımsız olan bir zaman akışı da, tu-

tarlı olduğu varsayılsa bile, fiziksel evren için geçerli değildir: Bu ancak Descartes'ın öne sürdüğü anlamdaki bir anlıksal/tinsel ortam için sözkonusu olabilir.

Bildiğimiz, algıyla kavradığımız fiziksel evren, olaysız ya da, "donuk" bir yer değil; tersine, sürekli devinim ve değişim içinde. Ancak, bu değişime dikkatle baktığımız anda, bunun kavranıp belirlenebilmesinin, uzay ve zaman belirlenimlerini *birarada* gerektirdiğini hemen anlıyoruz. Örneğin, yukarıki betimlemedeki ışığın yanıp sönmesini düşünelim. Bu, her olay gibi, zaman içinde öbür olaylara göre belirli bir yeri olan bir süre içinde gerçekleşecek ve uzayın belirli bir noktasından, önce hafif, sonra daha güçlü olarak yayılmaya başlayan (yayılım alanını genişleten), bir aydınlık olarak ortaya çıkacak; sonra da ışığın kapatılma aşamasında, aydınlığın yayılım alanı giderek ufalarak, belirli bir uzaysal noktada yok olacak. Kolayca anlaşılacağı gibi, burada, zamanda birbirini izleyen her bir aşama (nokta) için, *uzaydaki yayılımını* daha da genişleten, sonraysa, daraltan, bir uzay-zaman bağlılaşımıyla belirledik bu olayı. Dolayısıyla, birbirine dik olan iki çizgi (koordinat) düşünür ve bunları zaman ve uzay noktalarından oluşuyor olarak varsayar, yukarıki bağlılaşımın zamansal ve uzaysal değerlerini de bu çizgiler üzerinde saptayıp, noktaların dikey izdüşümlerinin kesişme noktalarını belirlersek, ışığın açılıp kapanma olayını uzay-zaman bileşkesi içinde kavrayabilmiş oluruz. Sözkonusu olay, böyle bir diyagramda iki ucu sivri bir elips görünümü taşıyacak. Tabii bunu yaparken uzaysal noktaları bir tek çizgi üzerinde düşündük. Oysa uzayı üç boyutuyla kavradığımızda, aydınlığın uzaysal yayılımı bir noktadan dışarı doğru genişleyen ve sonradan yine kapanan bir küre olarak imgelenebilecek. Şimdi bu üç boyutlu olayı, gerçekleştiği süre boyunca, zaman çizgisi (ya da boyutu) üzerinde kaydırırsak, onun uzay-zaman bileşkesindeki biçimini elde etmiş olacağız. Bu biçimse, kolayca imgelenebileceği gibi, bir "içli köf-

te"ye benzeyecek. Yani odakları üzerinden alınan iki boyutlu bir kesiti, az yukarıda değindiğimiz sivri uçlu elipsi verecek üç boyutlu elipscik bir nesne *gibi duracak*. İşte çok kabataslak bir dilegetirişle, nesnelerin ve olayların uzay-zaman bileşkesindeki tasarımları, Minkowski diyagramında böyle bir görünüm taşıyor. Bu kavrayış çerçevesinde, birbirinden ayrı düşünülen uzay ve zaman kavramları, anlamlarını yitiriyor; açıklamayı uzay-zaman kavramı üstleniyor.

Aynı tasarlayış açısından devinen nesneleri betimleyelim. Örneğin, esintiyle sallanan dalları ya da havada süzülen bir kuşu düşünelim. Üç boyutlu kuş ya da dal, devinimini bir zaman süresi içinde gerçekleştirir. Bu sürenin başı ile sonu arasında uzayda hangi eğriyi çiziyorsa, zaman çizgisinde bu süreyi kapsayan bölümün her bir noktasındaki belirlenişine karşılık, uzay çizgisindeki bir noktayla da belirlenecektir. Uzay-zaman diyagramında, yani dört boyutlu bir tasarımda, devinen nesne, üç boyutlu kütlesi uzay-zamanda çizdiği eğriye göre uzayan bir biçime sahip olacak. Kuş, dört boyutlu tasarımda, ancak bir kesitinde üçboyutlu bir kuş gibi duran, bir hortumu andıracak. Dört boyutta, her nesne, varlığa girişinden yok oluşuna değin uzayan bir hortuma benzeyecek. *Büyüme* olayları hortumun kalınlaşması; *kopma* olayları hortumun çatallaşarak iki ya da daha çok dala ayrılması gibi duracak. Devinmeyen bir nesne, zaman çizgisine koşut düz bir hortum çizecek. Zaman çizgisine dik olarak uzanan bir *devinim* sözkonusu olamayacak. Zaman çizgisine dik olan her uzam, nesnelerin 3 boyuttaki *genişliğini* verecek. Peki, uzay-zaman tasarımında, örneğin, üzerine ışık düşünce yeşilleşen, ışık sönünce de tekrar koyu griye dönen yaprağın geçirdiği değişim nasıl yansıyacak? Yaprakların bir ışık oyunuyla değil de mevsim dolayısıyla yeşilden kırmızıya dönüşleri, yani genel anlamda *nitelik değişimler* dediğimiz olaylar nasıl görünecek? Nitelik değişimleri, hortumlar üzerinde belirli zamansal noktalar arasında

belirli niteliklerin taşınıyor olmasına dönüşecek. Bir başka deyişle dört boyutta hortuma benzeyen nesnelerin kimi "zamansal bölümleri" belirli nitelikleri taşıyor, kimileri taşımıyor olacak.

Görüldüğü gibi Minkowski tasarımında, uzay-zamandaki nesnelerin kimi niteliklerini belirli zamansal ve uzaysal bölümlerinde *taşıyıp taşımamaları,* belirli durumlarda *olup olmamaları,* uzay-zamanda bir çizgi oluşturacak biçimde birbiri ardına gelen kimi bileşke noktalarında *bulunup bulunmamalarından* başka bir şey sözkonusu olmuyor. Nitelik büyüklük veya durum değişimi, devinim gibi olaylar uzay-zamanın belirli yerlerinin belirli niteliklerine indirgeniyor. Bir başka deyişle, *dört boyutlu tasarımda değişim ve devinim gerçek değişimler olarak yok oluyor.* Nitelikte değişim ve çizgi üzerinde devinim, ancak zaman boyutu (koordinatı) doğrultusunda yol alırsak sözkonusu oluyor. Böyle bir yol alışla hortumu izlediğimizde, onun algıladığımız zamansal kesitinin yönünü ve yerini değiştirdiği, önce taşıdığı bir nitelik yerine bir başkasını kazandığı gibi "görüngüler" ediniyoruz. İşte durağan bir evreni akan zaman içinde devingenmiş gibi görüşümüzün açıklaması da böyle: İnsan, algısının ve anlığının doğası gereği, evreni kısa bir zamansal bölüm "penceresinden" kavrayabilir. Bu pencere, zaman çizgisi üzerinde durmadan devinirken, algıladığımızın üç boyutlu ve değişip, devinen nesnelerden oluşan bir evren olduğu duygusunu doğuruyor. Oysa gerçeklik durağan; zaman içinde devinen, bizim algı ve bilincimiz. Gerçeklikte ancak birbirinden önce ve sonra gelişen durumlar, nesneler ve nitelikler var; *geçmiş, şimdi* ve *gelecek* gibi kavramlar yalnızca insan anlığının bu öznel kavrayış biçimine özgü.

Bu noktaya değin açıklamalar felsefedeki durağan zaman görüşünün nesnel evreni kavrayışını betimliyor. Bu kavrayış biçimini destekleyen gerekçe ve uslamlamaları henüz tartışmadık. Böyle bir tartışmayı gelecek yazımızda sunacağız.

ZAMAN DURAĞAN MIDIR?

(1986)

Zaman akışışının, insan anlığının kendi kendine, öznelerarası düzeyde yarattığı bir görünüş olduğunu saptamaya yönelik usavurmalardan birkaçına bakalım. Viyana Çevresi'nin önderi Moritz Schlick, uzay-zamanın Minkowski diagramında tasarlanışı açısından, bu çerçeve içinde devinimin tutarlı bir anlamda sözkonusu olamayacağını öne sürüyor.. Çünkü, diyor, bu diagram içinde zaman çizgisi doğrultusunda bir *devinim* düşünürsek, bunun yine *zaman içinde* yer alması gerekecek; oysa diagramın kendisindeki zaman çizgisi, önce ve sonra ilişkilerince belirlenen değişmez noktalar saptadığına göre, bu tasarıma bir *üst zaman* kavramı eklemek gerekecek. Bu ise hem döngüsel bir tutum, hem de sonsuz sayıda (üst-üst..) zamanların varsayılmasına yol açabilecek bir düşünce biçimi.

J.J.C. Smart ancak *nesnelerin* değişip devinebileceğini vurguluyor. Olay dediğimiz şey zaten değişimin ya da devinimin kendisi olduğuna göre, *olayların değişimi* sözkonusu olamaz; bunu düşünmek mantıksal bir yanılgıdır, diyor. Oysa, zamanın akış içinde olduğu savı, bu mantıksal yanılgıdan kaçınamaz. Çünkü, bu sava göre, zamandaki belirli bir olay, önce *gelecek*, sonra ŞİMDİ ve daha sonra da *geçmiş* olarak nitelenmek zorunda. Aynı olayın niteliklerinin değişmemesi gerekir. Örneğin, bir yaprağın renk değiştirdiğini söyleyebiliriz; renk değiştirme *olayının* değişim geçirdiğini söylemek, anlamsız bir önerme olur.

Zamanın aktığı savına karşı getirilen bir başka eleştiri de bu akışın, yani zamanın geçişinin, *hızını* sormak. Böyle bir hızı saptamak, yine zaman içinde -ya da üstünde- başka zamanları varsay-

mayı gerektirecek. Çünkü hızı, belirli bir yolun ne kadar bir zamanda alındığını belirleyerek saptarız. Oysa burada, bu saptanacak zaman süresinde yol alacağı söylenen şey, zamanın ta kendisi... Öte yandan devindiği (aktığı) söylenen bir şeyin, bu zaman olsun olmasın, *ne hızla*, değişen mi yoksa değişmeyen *bir hızla mı*, bir ivmeyle mi, devindiğini sormak bütünüyle geçerli birşeymiş gibi duruyor.

Bunlar ve bunlara benzer uslamlamalarla zamanın akışının gerçek ve nesnel oluşuna karşı çıkan düşünürler, bu akışı öznel ortama yüklerlerken, kendi aralarında kimi görüş ayrılıkları koyuyorlar. Örneğin Adolf Grünbaum, herhangi bir olayın benim için ŞİMDİ nitelemesini kazanmasının bu olayın "yargısal anlamda bilincinde oluşuma" bağlı olduğunu öne sürüyor. Tabii ki "bilincinde oluş" olayın bence algılanıyor olmasını da gerektiriyor. Grünbaum için algı ve "farkında/bilincinde oluş" gibi anlıksal olaylar, zamanı *gelecek* ŞİMDİ ve *geçmiş* kalıbına sokup, akan bir şeymiş gibi sunuyor anlığa. Daha nesnel bir düzeyde açıklanmaya çalışılırsa, zaman çizgisi doğrultusunda fiziksel olarak devinen bir şey yokken, anlıksal olaylar birbiri ardına ileri doğru sıralanıp, yenileri eskilerinin anılarıyla zenginlenerek ŞİMDİ bilincini ileri doğru kaydırıyorlar. Oyleyse, öznel olmasına karşın zamanda ileri doğru aktığı izlenimini veren bir bilinç durumu var Grünbaum'a göre. Grünbaum'un bu görüşü, kendisinin anlık felsefesi açısından ikici *etkileşimci* savlara yakınlık duymasından kaynaklanıyor. Ona göre fiziksel olaylardan *ayrı* bir doğaya sahip.

Smart, yüzyılımızın özdekçi anlık felsefesinin en ileri gelen savunucularından biridir. Anlıksal olayları, beyinde yer alan fiziksel olaylarla *özdeş* sayan "Özdeşlik Savı"nı geliştirenlerin başında gelir. Özdeşlik savı, Smart için Grünbaum'un öngördüğü fiziksel-anlıksal ayrımını olanaksız kılıyor. Eğer fiziksel evren durağansa, onun bir alt öbeğiyle özdeş olan anlıksal olaylar da durağan olmak

ve ŞİMDİ'nin geleceğe doğru kayışı bunlardan da dışlanmak zorunda, Smart'ın yaklaşımı açısından. Dolayısıyla bu düşünür için "akış" tam anlamıyla bir *yanılsama* konumunda. Bilinç, anlığın, ya da kişinin bir parçasıysa ve anlık da beyinle özdeşse, dört boyutlu bir nesne olarak beyin zaman doğrultusunda doğumdan ölüme dek uzaydan bir "hortum" görünümünde olduğuna göre, bilinç ve kişi de bu aynı hortumdan başka bir şey olamaz.

Smart'ın yaklaşımı Grünbaum'unkine yöneltilen eleştirileri kolayca karşılayabiliyor. Örneğin J. Whintrow şu soruyu sormuştur: Eğer dış gerçeklikte *meydana geldiği* söylenebilecek olaylar yoksa ve meydana gelenler yalnızca bizim gözlem olaylarımızsa, bunlar da *olay* olduklarına göre, onları kural dışı ve ayrıcalıklı olarak görmek niye? Bunun yanıtı, anlıksal olayların fiziksel olanlardan doğaca başka oldukları üzerinden verilecek. Ancak bu kez gündeme gelecek sorun, fiziksel olayların anlıksal olaylara neden olduğu varsayımı çerçevisinde, *etkiler* ŞİMDİ (ya da geçmiş/gelecek) ile nitelenebildiklerine göre, *nedenlerin* de aynen böylece nitelenmeleri gerekeceği yani fiziksel olaylar için de zaman akışının gerektirilmiş olacağı... Grünbaum böyle bir sorunun ancak Descartes gibi, nedenin, etkinin taşıdığı her niteliği taşıması gerektiği, yani en az onun ölçüsünde yetkin olması gerektiği, ilkesi benimsenirse doğacağını belirtiyor. Bu ilkeyse, yanlışlığı pek çok kez kanıtlanmış bir Ortaçağ inancı olduğuna göre, öne sürülen gerçek bir sorun olamaz.

Grünbaum, zamanın akıyor olduğu inancının sağduyuca nesnelleştirilmesini algı ve bilincin öznelerarası ortak özelliklerine bağlıyor. Gerçekte durağan olan bir fiziksel olay, onu gözlemleyen öznelerin bilinçlerince akıyormuş gibi kavranınca, bu *ortak* izlenim nesnel bir algıyla karşı karşıya bulunuluyormuş duygusunu yaratıyor. Tıpkı tat ve renk gibi ikincil niteliklerin öznelerarası ortaklığının, bunun da nesnelmiş izlenimini verdiği, oysa gerçekte

böyle bir nesnelliğin bulunmayışı gibi... Grünbaum'a karşı şu soruları sormamız gerekiyor: İkinci nitelikler *deney içeriği olarak* öznel olsalar bile, bu içeriklere neden olan içerikler olarak, gerçek ve nesnel anlamda nesnelerde de bulunmak durumundadırlar. Dolayısıyla Grünbaum'un kendi ortaya attığı koşutluğu tutarlı olarak geliştirmek, öznel zaman akışı inancının dış gerçeklikte bir karşılığı bulunacağı sonucunu içermez mi? Bundan başka, Grünbaum, eş zamanlı olan öznelerarası algı ve bilinç durumlarından sözederek ŞİMDİ'nin bu bilinç durumlarının eşzamanlığı dolayısıyla nesnel olarak değerlendirildiğini öne sürüyor. Fiziksel gerçeklikte geçmiş, ŞİMDİ ve gelecek diye bir şey yoksa ve zaman değişmez olan önce ve sonra sıralanımlarından oluşuyorsa, bilinçlerin ŞİMDİ'lerinin eşzamanlı olması neden? Örneğin neden benim bilinç akışım ŞİMDİ'yi 1986 üzerinde yoğunlaştırırken başkalarınki kendi ŞİMDİ'lerini 1960 ve 1990'larda yaşamıyorlar? ŞİMDİ'yi *hepimiz* eşzamanlı olarak 1960'ta *yaşadık,* 1986'da *yaşıyoruz* ve 1990'larda (ömrümüz vefa ederse) *yaşayacağız.* Öznelerin bilincinin ürettiği söylenen ŞİMDİ'lerin, zaman çizgisinin aynı noktalarında böylece kesin bir biçimde *çakışıyor olması* niye? Yoksa gerçekten nesnel bir zaman akışı mı sözkonusu? Grünbaum'un yaklaşımı bu durumu açıklıyamazken Smart'ınki bundan etkilenmiyor. Çünkü ona göre, bilinçlerin yarattığı ŞİMDİ'lerin öznelerarası bir çakışma konumunda, zaman çizgisi üzerinde ileri doğru kayması zaten sözkonusu değil. Ancak Smart'ın tutumunun bu bağlamlardaki rahatlığı, ağırca bir paha karşılığında elde ediliyor. Smart, zamanın akıyor olduğu yanılsamasına hiçbir açıklama getirmiyor; bu yanılsamanın nasıl doğduğunu, durup dururken fiziksel gerçekliği neden olduğundan bu denli başka kavradığımızı yanıtlamıyor.

Nesnel dış dünya için uzay-zamanı durağan olarak tasarlayan görüş açısından "zamanın akış yönü" diye adlandırdığımız şey, zamanın *bakışıksızlığı* olgusuna indirgeniyor. Önce ile sonra ara-

sında varolduğu onaylanan önemli bir ayrılık şu: "Geçmiş" diye andığımız olaylar fosiller, resimler, yapılar ve yapıtlar gibi izleri bulunuyor ve bunlardan geçmiş olaylar üzerine birçok şeyler öğrenme olanağı sözkonusu olurken, bütün bunlar "gelecek" dediğimiz uzay-zaman bölgesi için geçerli değil. Bundan dolayı geleceği bilmiyoruz. Geleceğe yönelik tahminler yapabiliyoruz, ancak izler türünden kanıtlara rastlamıyoruz. Bellek de ancak geçmişi kapsayabiliyor. "Gelecek" üzerine belki bilgimiz yok, ama durağan zaman görüşü açısından gelecek geçmişten daha az gerçek, daha az biçimlenmiş, daha az belirlenmiş değil. "Gelecek" dediğimiz uzay-zaman bölgesi tıpkı "geçmiş" dediğimiz bölge gibi, olduğu gibi olan ve evren bütününün bir parçasını oluşturan bir yer: Buranın ŞİMDİ henüz varolmaması gibi bir şey söylemenin anlamı yok. Örneğin benim varlığım olan hortum biçimindeki dört boyutlu nesnenin sonu, yani benim ölümümün gerçekleştiği uzay-zaman bölgesi, tıpkı bir "geçmiş" bölge gibi, olduğu yerde duruyor. Dolayısıyla, bu görüş açısından "Geçmişi değiştiremeyiz, orada olan olmuştur; ama geleceği değiştirebiliriz; geleceği etkiler, onu biçimlendirebiliriz" gibi bir önerme de anlamsız. Örneğin Sokrates, yontucu olmaktan vazgeçip de felsefeyi seçerek geleceği değiştirdi mi? Denebilir ki, eğer o bu karara varmamış olsaydı, ne Platon ne de Aristoteles felsefeleri doğar, dolayısıyla da bütün felsefe tarihi şimdi olduğundan farklı olurdu. Bu doğru. Bu anlamda insanın kararları, eylemleri, geleceği *belirler*; Sokrates de ilgi alanını değiştirmekle bütün insanlığın pek çok düşüncesini bu anlamda belirledi. Oysa Sokrates geleceği *değiştirmedi*. Hangi kararlar, seçenekler arasında gidip gelmiş olursa olsun, uzay-zamanda Sokrates'in yontuculuk döneminin *sonrasında*, filozofluk dönemi geliyordu ve dönem "geldi", "geçti".

Durağan zaman düşüncesini benimseyen N. Goodman ve özellikle W.V.O. Quine, bu tasarıma dayanarak, dört boyutta kav-

randıklarında nesnelerin olaylardan ayırt edilemeyeceğini öne sürmüşlerdir. Bu görüş için nesne, zaman içinde sıkı sıkıya ve iç içe sıralanarak bir hortum görünüşünü veren bir olay ya da nitelikler bütünüdür. Kanımızca bu, ontolojimizde olaylara, nesneler düzeyinde temel bir konum yüklememize olanak vermemeli. Çünkü dört boyutlu nesnenin zamansal bir *kesitini* alarak olaydan arındırılmış üç boyutlu bir nesne elde edebildiğimiz anlamda, üç boyutlu nesneden arındırılmış bir olay elde edebileceğimiz bir yöntemden yoksunuz. Bu bize, olay dediğimiz şeyin, mantıksal olarak, nesneye bağımlı olduğunu gösteriyor. Kaldı ki, üç boyutta, niteliklerinin ve uzay-zamansal özelliklerinin *toplamını* nesne ile özdeş tutabildiğimiz halde, nesne ile niteliği özdeş ve eş bir varlıksal düzeyde tutamadığımıza göre, aynı gerekçelerle olay ve nesneleri dört boyutta da özdeş ve eş düzeyde tutamıyor olmalıyız.

GEÇMİŞ ZAMAN

(1993)

Geçmiş zaman dilimizde birden çok anlamı olan bir sözcük. Örneğin, bugüne göre geride kalmış olan zamanı dile getirdiği gibi, dilbilimsel bir kavramı da ifade ediyor; yani bir eylem sözcüğünün gösterdiği olgunun, içinde bulunulan zamandan önce olduğunu belirten dilbilgisi işlevi anlamına da geliyor. Bu saptamadan, bugünün gerisinde kalan olay ve nesnelerin ancak dilsel anlamdaki geçmiş zaman kullanılarak dile getirilebileceği gibi bir sonuç çıkarsamak yanlış olur. Çünkü geçmiş zaman *geçmiş zaman*'da dile gelebildiği gibi, tarih belirtilerek de ifade bulabiliyor. Örneğin, şimdi içinde bulunduğumuz kentin Türkler'in eline geçişini "İstanbul 539 yıl önce fethedildi", ya da "İstanbul'un fethi 1453'tedir", önermeleriyle dile getirebiliyoruz. Bunlardan ikincisi geçmiş bir olayı zamansal konumu değişmeyen bir biçimde saptıyor. Yıl dediğimiz birimin uzunluğuna ilişkin uzlaşımlarımız aynı kaldıkça, İsa'nın doğumuyla fetih arasındaki süre değişebilecek bir şey değil. Bir başka deyişle, her tarih yerli yerinde duruyor; tarihler ayrıca nitelik değişimi geçirmiyorlar. Oysa, 'tarihli' değil de 'zamanlı' konuşma biçimini yeğlediğimizde önemli bir değişkenlik içeriliyor. Bu durumda olayların zamansal konumu bir tarihe değil de bugüne, yani şimdiye göre saptandığından, her olay önce *gelecek,* sonra *şimdi,* sonunda da geçmiş zamanla niteleniyor ve sonra geçmiş içinde giderek uzaklaşıyor. Gelecek, şimdi ve geçmiş, birbirini dışlayan şeyler, ama yine de her olay her üçüyle de niteleniyor. Şu aşamada -yani bugüne göre- 1994 yılı henüz gelecekte. Gelecekteyken 1994'ün hem şimdiki zaman hem de geçmiş olması tabii ki olanaksız. Ne var ki 1994 hem şimdi, hem de geçmiş olacak. Kimi filo-

zoflar bunun bir çelişki olduğunu öne sürüyorlar. Buna bağlı olarak zaman dediğimiz şeyi bir yandan 'tarihli' bir yandan da (dilbilimsel anlamda) 'zamanlı' bir kavrayışla temellendiren kuramlar arasında kimi önemli karşıtlıklar doğuyor. Burada amacım bu kuramları ele alıp karşılaştırmak ya da aralarındaki tartışmayı gündeme getirmek değil. En azından doğrudan amaçladığım şey bu değil. Bu yazının başlığı olan 'geçmiş zaman'dan dilbilimsel bir anlam da kastediyor değilim. Burada, günümüzün gerisinde kalan zamana, yani tarihe konu olan şeye ilişkin kimi varlıkbilimsel saptamalar yapmak, kimi sorun ve güçlüklere değinmek istiyorum.[1]

Geçmiş zamanda kalan olay, durum ve nesneler tarih biliminin kendine özgü konusunu oluşturuyor. Nasıl biyoloji canlıları, jeoloji de yerkürenin yapısını, doğasını ele alıyorsa, tarih de insanların ve insan topluluklarının başlarından geçen geçmiş olayları ele alıyor; bunlara ilişkin kanıtları, belgeleri, kalıntıları, bir başka deyişle geçmişin izlerini araştırıyor; onları dizgesel bir yapı içinde kavramaya, yine onladan genel ilkeler çıkarsamaya çalışıyor. Tarih denince öncelikle insanlığın, yani insan toplumlarının geçmişini anlıyoruz; ancak birçok bilim dalının, örneğin canlılar tarihi, yerküre tarihi, paleontoloji gibi geçmişe eğilen özel inceleme alanları bulunduğunu da göz ardı etmemeliyiz. İstersek bunların tümünü 'tarih' diyerek bir arada kavrayabiliriz. Öbür bilim dallarını tarih biliminden ayıran nokta, alanlarını kendilerine özgü tarih araştırmasıyla sınırlamayışları. Tarihi tarih yapan şeyse onun bugünden önceki olaylara, yani geçmiş olaylara eğilmesi. Bir başka deyişle,

---

1) Türkçe'de tıpkı 'geçmiş zaman', gibi, 'tarih' de çok anlamlı. Bundan, belli bir olayın, içinde meydana gelebileceği geçmiş ya da gelecek bir zaman kesiti anlaşılabildiği gibi, geçmiş zamanda kalan olayların bilimi de anlaşılıyor. Buna karşılık örneğin İngilizce'deki 'the past', 'the past tense', 'date' ve 'history' sözcükleri bu farklı kavramları çokanlamlılığa yol açmadan dile getiriyor.

geçmiş zaman diye bir şey olmasaydı tarih de olmazdı, ama öbür bilimler varlıklarını şimdiki zaman dilimiyle sınırlanmış bir biçimde sürdürebilirledi.

Bir dilim dalından öncelikle beklenen en temel şey, herhalde *somut* ve *nesnel* olanın bilgisini araştırmasıdır. Bilim olarak tarih de bunun dışında kalamaz ve kalmamalı. Çünkü tarih, örneğin matematik gibi tanıma dayanan ve doğruluğunu kendi iç tutarlığından kazanan, içeriksiz ve soyut bir dizge kurmayı amaçlamıyor. Sembolik bir dili değil, içerikli günlük dili kullanıyor ve *gerçek* olaylardan söz ediyor. Ayrıca tarih, edebiyattan farklı olarak soyutluğa ve öznelliğe kucak açan kurguyu da dışlamak durumunda. Çünkü o, estetik değeri amaçlayan bir sanat dalı değil. Bir bilim dalı olarak somut ve nesnel olguya dayanmak, gerçekle temellenen *doğru*'yu yakalamak ve *bilgi* üretmek gereğinde. Eğer tarihin bilgisi diye bir şey olacaksa bu bilgi doğruya dayanacak, doğru da nesnel ve somut gerçeklikle temellenecek. Her bilim dalı gibi, tarih de bilgi üretebildiği ölçüde saygınlık ve varlık nedeni kazanan bir etkinlik.

Şimdi somut anlamda var olduğunu öne sürebileceğimiz gerçek durum, olay ve nesnelere bir göz atalım. Bunun için çevremize bakmak yetiyor. Oradaki her şey, insanlar, duvarlar, yapılar, yani bu nesnelerdeki devinim ve değişim, nesnel ve somut gerçekliği örneklendiriyor. Böyle bir şeyi öne sürerken aşırı deneyci ya da pozitivist bir tutum takınmış olmuyoruz. Örneğin, dolaylı deneye dayanan, yani başkalarının bize bildirdikleri, betimledikleri deney üzerinde yapılanacak bir bilgiyi de onaylayabiliriz. Şu anda kimsenin algılamadığı, ancak ilkece algılanabilir olan somut ve nesnel varlığın, evrenin algılanan bölümünden çok daha büyük bir parçasını oluşturduğunu öne sürmemek için de bir neden yok. Yalnızca bu da değil. Tartışmamız çerçevesinde, algıladığımız nesne, durum ve olayların algıyla kavranabilen yönlerinin ötesine taşan

ve ancak bilimsel kuramın yakalayabildiği gerçeklerden söz edilmesine de izin vereceğiz. Burada bilimsel kuramın varsaydığı tüm ilkeleri, algılanamayan tüm parçacık, kuvvet ve benzeri şeyleri gerçek varlık içinde sayacağız.

Somut ve nesnel gerçekliğin parçaları olarak betimlediğimiz bu şeylerin var olduğunu öne sürerken kullandığımız *var olmak* kavramının anlamına sadık kalacak olursak, geçmiş zaman içinde bulunan şeylerin artık *var olmadığı*'nı söylemek durumundayız. Geçmişteki her şey varlık dışında kalmış bulunuyor. Somut varlık, tüm fiziksel uzayı sonsuzluğa açıldığı ölçüde dolduruyor olsa da, bu varlık şimdiki zaman içinde sınırlı. Artık yaşamayan tarihsel kişilikler, dostlar, akrabalar, yanıp kül olan Boğaziçi yalıları, dün manavdan aldığım domates, artık yoklar. Çocukluk dönemimiz, giysimizin eskimeden önceki hali, Miletos kentinin Anaksimandros'un günündeki durumu, bunların hepsi tarih oldular; somut gerçekliğin ve nesnelliğin dışında kaldılar. Burada bir soru doğuyor: Tarihin konusu, geçmiş zamanda kalan ve dolayısıyla artık somut varlığın dışına çıkmış olan şeylerse, tarih nasıl olup da bir bilim oluyor? Kimi felsefecilerin dediği gibi, geçmişte kalan tüm nesne ve olaylar birer soyut kurgu ya da belleklerimizde kalan özel anılardan mı ibaret? Özel anılarımız birçok yerde kesişip ortak noktalar taşısalar da, şimdi var olan gerçek şeylere karşılık değil bunlar. Algıladıklarımızın gerçek olduğunu öne sürebildiğimiz gibi anımsadığımız şeylerin de gerçek olduğunu öne sürebilir miyiz? Var olmayan gerçek olabilir mi? Eğer tarihsel varlıksal karşılığı olmayan soyut bir kurguyla ya da öznelerarası (entersübjektif) anılarla uğraşıyorsa, bu temele dayanarak bilgi üretebildiği de söylenememeli. Böyle bir bilim dalı olabilir mi?

Bu söylenenlere tarih adına şöyle bir yanıt verilebilir: Anılarımızın karşılıklarının gerçek olmadığı doğru değil, çünkü algıma neden olan şey nasıl karşımda (yani algıma neden olduğu yer-

de) duruyorsa, anımsadıklarıma neden olan şeyler de bu anılara neden oldukları yerlerde, yani geçmişte var oldukları yerlerde duruyorlar. Evet, belki geçmiş zamanda kalan şeyler *artık* yoklar, ancak onların şimdi var olan şeyler anlamında gerçek olmalarını zaten beklemiyoruz; oysa geçmişteki olay ve nesneler henüz geçmişe dönmeden, yani geçmiş henüz şimdiyken vardılar. Bu anlamda onlar da gerçektirler. Dilsel zamanla belirtilen şey de zaten bu değil mi? Geçmiş olanlar şimdi yoklar ama onların hepsi vardılar, gerçektiler. Oralara dönebilsek onları bıraktığımız gibi bulurduk. Böyle bir yanıt, yani dilsel zamanı doğru kullanınca geçmiş olaylara ve nesnelere de varlık yükleyebiliyor oluşumuz, konusunun gerçek olduğunu kanıtlamaya çalışan tarihçiye ne kadar yarar?

Tarihçiyi köşeye sıkıştırmaya azmetmiş olan hırslı bir felsefeci varsayalım. Bu zat, tarihçiye şöyle diyebilecektir: Siz dönüp dolaşıp bana, "Geçmişte olup bitenler meydana geldiklerinde -ama o zaman, o aşamada- vardılar", diyorsunuz. Buna zaten kimse karşı çıkmıyor ki! Bir mantıksal doğru olarak bu, geçmiş zamanda kalanların bir aşamada şimdiki zaman içinde bulunmuş olduklarını yineleyip duruyor. Ancak bunun böyle olması geçmişte bulunanın artık var olmadığı savının doğruluğunu değiştirmez. Var olmayan şeylerin de gerçek olabileceği savı, eğer 'gerçek' sözcüğünü kendinize göre farklı bir anlamda kullanmıyorsanız, bana düpedüz çelişkili gibi geliyor. "Vardılar, dolayısıyla gerçektiler", demenizi anlıyorum; "Eskiden vardılar, artık yoklar, ama yine de onlar gerçek", demeniz ise mantıksal açıdan anlamsız. Meinong idealizminin var olmadıkları halde 'kalıcı' olan nesnelerinde olduğu gibi, 'gerçek' denen şeyi bizim anladığımızdan farklı bir biçimde, gizemsel bir içerikle kavrıyorsunuz. Ayrıca bir tarihçi olarak siz geçmişte değil de şimdi yaşadığınıza göre, kendinize konu ettiğiniz şey, kendisiyle aynı aşamada var olmadığınız bir şey. Eğer siz geçmişte yaşıyor olup da ele aldığınız bir olayın çağdaşı konumunda,

onun gerçekliğini doğru olarak öne sürebiliyor olsaydınız, o durumda siz şu karşımda duran tarihçi olamaz, olsa olsa şimdiki tarihçilere (kendisi artık var olmayan) bir konu olabilirdiniz. Kaldı ki, eğer isteğinize bağlı olarak geçmişe gidip sonra tekrar buraya dönebilseydiniz bile, buradayken (artık tarih olan şeyler hakkında) yaptığınız çalışmanın şimdi var olmayan şeylere ilişkin olduğu gerçeğini değiştiremezdiniz. Tarihin konusu tabii ki 'gerçek dışı' değil, ama 'gerçek dışı'nın değillemesi de her zaman 'gerçek' olmak zorunda değil. Örneğin matematiksel *nesneler*'in gerçek olmadığını öne süren filozoflar bu nesnelerin 'gerçek dışı' ya da 'uyduruk' olduğunu öne sürmüyorlar.

Saldırı karşısında kalan tarihçinin başvurabileceği başka bir yol daha var. Bu, bir yandan nesnelliğe yaslanırken bir yandan da kuramsal doğa bilimiyle bir koşutluk oluşturmaya dayanıyor. Kısaca açıklamaya çalışayım. Özdeğin temel yapısını araştıran küçükler fiziği, gözlemlenmesi olanaksız şeyler varsayıp bunlar üzerinde yapılan bir kuramdır. Elektronlar, nötronlar, kuarklar, gamma ışınları ve benzeri 'kuramsal varlıklar' kendileri gözlemlenemedikleri halde izleri görülebilen şeyler. Örneğin bir yüksek gerilim alanı içinden geçen gamma ışınının bir elektron ve bir pozitrona dönüşmesi doğrudan algılanabilecek bir şey değildir ama elektron ve pozitronun metal bir plaka üzerinde bıraktıkları, kafa kafaya vermiş iki salyongoz kabuğunu andıran izler gözlemlenebilen şeylerdir. Bu evrende her olayın bir nedeni olduğuna göre, o izlere neden olan parçacıklar da -doğrudan görülemeseler bile- gerçek olmalıdırlar, deniyor. Tıpkı bunun gibi, her yer geçmişin izleriyle doludur. Kolumdaki çizik geçen günkü yaranın, Gelibolu'daki kurşun kovanları orada yaşanan savaşın, Ayasofya Bizanslı mimar ve işçilerin, Boğazköy de Hititler'in neden oldukları izlerdir. Biz bugün bu tarihsel nedenlere ulaşmak olanağından bütünüyle yoksun olabiliriz; ne var ki bu izler, yani etkiler, onların nedenleri olarak geç-

mişteki şeylerin varlığını ve gerçekliğini kanıtlıyor. Mikrofiziğin parçacıkları ne kadar gerçekse, tarihsel 'varlıklar' da o ölçüde gerçek olmalıdır.

Tarihçinin bu savunması, onu zor durumda bırakmaya kararlı olan felsefeciyi hiç mi hiç tatmin etmeyecek. Her şeyden önce, diyecek bu felsefeci, kuramsal fizikte deneysel kanıt olarak değerlendirilen şeyin düzeyi tarihtekine göre çok daha yüksek ve üstündür. Çünkü fizikçi, kuramında varsaydığı gözlemlenemeyen nesnelerle gözlemlenebilir şeylerin dünyasına ilişkin olarak büyük ölçüde başarılı öndeyilerde bulunabiliyor. Parçacıklara dayanan kuramıyla orta boy nesneler alanında yapılacak kimi işlemlerin gelecekte nasıl sonuçlar doğuracağını, örneğin bir nükleer patlamayı, önceden kestirebiliyor. Tarihçi ise kendi alanı içine düşen varlıklarla, örneğin Miletos, Sezar veya Timurlenk'le böyle şeyleri başarmanın oldukça gerisinde kalıyor. Kuram üretmede, genellikler yakalamakta, fizik kadar avantajlı değil tarih. İkinci bir nokta, fizikçinin kuramsal nesnelerini kimi belirli etkiler gerçekleştirmekte başarıyla *kullanabiliyor* olması. Fizikçi gözlemlenemeyen parçacıklarıyla yalnız açıklama ve öndeyiler yapmakla kalmıyor, aynı zamanda örneğin elektromikroskopta olduğu gibi onları kullanıp yönlendirerek somut ve işe yarar sonuçlar elde ediyor. Tarihsel nesnelerin böyle kullanılması olanak dışı. Onlar, zamandaki uzak yerlerinde çakılmış kalmış olan şeyler. Yerlerinden kımıldamıyorlar bile.

Hırslı felsefeci asıl can alıcı yanıtı sona saklamış; şöyle diyecek: Deneysel veri şimdi var olmayı kanıtlayan bir şey değildir ve varlığı son bulmuş nesne ve olayları yeniden var etmez. Deneysel veri, ona neden olan şeyin varlığını, o neden oluşun içinde bulunduğu zaman aşaması için kanıtlar. O söz konusu şeyin aşama ertesinde de var olmayı sürdürüyor olup olmaması deney verisinden bağımsızdır. Örneğin izleri metal plaka üzerinde görülen par-

çacıklar, tikel cisimler olarak, artık var olan şeyler arasında değildir. Öte yandan nesne ve olay türleri, genel geçer olgular, ilkeler, birey değil de *tip* olarak var olmaya devam ederler. Deneye neden olduklarında varlıkları birer birey olarak kanıtlanan şeyler, kendileriyle *tipçe aynı* olan sonraki başka bireylerle birlikte, tipin sürekli varlığına kanıt oluştururlar. Fizik, tikelleri inceleyerek onların tipleri üzerinde açıklamalar geliştiriyor. Buna karşılık tarih böylesi bir olanaktan yoksun. Çünkü tarih bireylerden genellemeler yapmaya yarayacak düzenli tipler bulmakta güçlüklerle karşılaşan bilim dalları arasında; hatta bunların başında geliyor. İşte yine en baştaki noktaya döndük. Felsefeci, tarihçiye geçmişin izlerinin ancak kimi olay ve nesnelerin geçmişte var olmuş olduğunu gösterebileceğini, bu yolla geçmişe varlık veya gerçeklik yüklenemeyeceğini bir kez daha anımsatacak.

Tarihçinin sabrı artık taşmak üzere. Kendisine haksız yere ve aşırı bir biçimde yüklenildiği kanısında. Öbür bilimlerle arasındaki farklılığın onu bilimler kulübünden kovmak amacıyla abartıldığını düşünüyor. Eğer geçmiş üzerinde çalıştığı için var olmayan bir dünyaya yönelmek durumunda kalıyorsa, öbür bilim dalları da benzer bir çıkmaz içinde değiller mi? Çünkü varlığın tek ortamı olarak düşünüp içinde genişlik ve rahatlıkla hareket edebileceğimizi varsaydığımız *şimdinin dünyası* aslında hiç de öyle geniş bir ortam değil. Burada artık tarihçi bir karşısaldırıya geçmiş oluyor; ben gidersem aynı gerekçeyle bütün bilimler de gider, diyor. Üstelik bu amaçla felsefecinin kendi silahından yararlanacak, çünkü Augustinus'un ünlü bir uslamlaması sanki böyle bir iş için biçilmiş kaftan.[2] "Geçmiş artık yok, gelecekse daha gerçekleşmemiş olduğuna göre, nasıl var olabilir bu geçmiş ve gelecek dediğimiz iki zaman? Oysa bunlar var olmadıkça şimdiki zaman hep şimdide kalıp

2) Bkz. Augustinus, *İtiraflar*, XI. kitap, 17-21. ve 34-37. bölümler.

geçmişe dönüşmeyeceğinden zaman, zaman değil ebediyet olurdu", diyor Augustinus. Dolayısıyla 'şimdi' dediğimiz şey sınırlı bir zaman parçası. Öyleyse sorabiliriz: "Şimdiki zamanın süresi nedir? Şu an ne kadar sürüyor?" Şöyle düşünebiliriz: 21. yüzyıl'a girmek üzereyiz. Bu gerçekleştiğinde o yüzyıl şimdi, yani içinde bulunduğumuz zaman olacak. Peki bütün bir yüzyıl mı *şimdi* olacak? Hayır, çünkü yüzyılın ilk yılındayken yalnızca o yılın içinde bulunacağımıza göre geriye kalan doksan dokuz yıl hâlâ gelecekte bulunuyor olacak. Aynı gerekçelerle bütün bir yıl veya bir ay da *şimdi* olamayacak. O ayın ilk günündeyken, gelecekte daha otuz gün bulunuyor olacak. Şimdi dediğimiz şey bütün bir gün de olamaz, çünkü öğle zamanına ulaşıldığında günün on iki saati geçmişte, on iki saati de henüz gelecekte bulunuyor. Bu düşünceyi saate, dakikaya, saniyeye de uygulayabiliriz. Öyle görünüyor ki, Augustinus'un da dediği gibi, "*Şimdi*'nin uzunluğu yok; peki, sürdüğünü söylediğimiz zaman nereye kayboldu?"

Augustinus bu duruma karşın, zaman aralıklarını ve süreleri algılayabildiğimize, bunları birbirleriyle karşılaştırıp kiminin daha kısa, kimininse daha uzun olduğunu doğru olarak belirleyebildiğimize dikkat çekiyor. Böyle bir şeyi nasıl başardığımızı anlayabilmek için belli bir aşamada başlayıp süren, sonra da kesilen sesi ele alalım, diyor Augustinus. Ses daha başlamadan ne algılanabilir ne de ölçülebilirdi, çünkü henüz varlığa gelmemişti. Kesildikten sonraysa artık var olmadığına göre, ortada algılanıp ölçülebilecek bir şey kalmış olmayacak. Öyleyse ses olsa olsa sürdüğü zaman dilimi içinde ölçülebilir olmalı. Fakat o ses dilim içinde bile kalıcı olmaktan yoksun, çünkü öyle bir şey ki, sürdükçe yok oluyor. *Şimdi*'nin bir boyutu ya da uzunluğu bulunmadığına göre, bitmeden sesin bütün süresini kavramak, yani onu ölçmek mümkün olmayacak; öte yandan ses sona erdiği zamansa, o artık yok olduğu için algılanamayacak. Peki nasıl oluyor da her şeye karşın zaman di-

limlerini algılayabiliyor, uzunluk olarak birbirleriyle karşılaştırabiliyoruz? Augustinus'un yanıtı şöyle: Geçen zaman ve onun içindekiler bizde izlenimler bırakıyor; ölçüp karşılaştırdıklarımız da işte böylesi izler. Zamanı anlığımızda ölçeriz, diyor Augustinus. "Zaman ya bundan ibarettir, ya da ölçülemez", diye bitiriyor savını.

Bu uslamlamada dikkat edilmesi gereken şey şu: Tıpkı hırslı felsefecimiz gibi, Augustinus da somut varlık ve gerçekliği şimdi'nin içine yerleştiriyor; geçmişi ve geleceği varlıktan, gerçeklikten yoksun kılıyor. Tarihçinin burada felsefeciye gösterdiği şey, eğer tarihte böyle bir yanılgıyla bilimsellik dışına çıkılırsa, yukarıdaki uslamlama yoluyla aynı şeyin tüm bilim, hatta tüm insan kavrayışı için geçerli kılınabileceği tehlikesi. Çünkü bu uslamlama bize şimdi'nin ne fiziğe, ne kimyaya, ne de başka bir bilim dalına yer vermeyecek kadar dar, hatta boyutsuz olduğunu gösteriyor. Bilgiyi oluşturacak yargıların, açıklamaların belli bir süreyi alacakları varsayılacak olursa, herhangi bir şey hakkında düşünce üretene değin o şey çoktan geçmişe gömülmüş olacak. Bilgi, var olana hiçbir zaman yetişemeyecek. Eğer, diye ekliyor tarihçi, beni soyut kurgu alanına iteklerseniz, benimle birlikte bütün bilimi de aynı yere itersiniz, çünkü görüldüğü gibi hepimiz geçmiş'in bilimini yapıyoruz. Konum olarak benim alanımın onlarınkinden bir farkı yok.

Sıra hırslı felsefecinin yanıtına geldi. Felsefeci önce Augustinus'un uslamlamasının ilginç ve kendi içinde oldukça güçlü bir mantık yapısı taşırmış gibi göründüğünü onaylayacak. Uslamlamanın Zenon'un yöntemlerini andıran bir biçimde, zamanın sürekli ve bu anlamda sonsuz bölünebilir oluşundan *şimdi* denilen aşamanın sonsuz ölçüde kısa olduğunu çıkarsadığını saptayacak. Ancak, diye ekleyecek, uslamlamanın görüntüsü geçerliliğini güvence altına almayabilir. Örneğin, oldukça sağlam göründükleri halde Zenon'un uslamlamaları devinimi dondurabilmiş değildir. Zenon'ca

savunulan, devinimin olanaksız olduğu savına karşın en yıkıcı veri nasıl yine devinimin kendi gözlemlenebilen varlığıysa, "Zaman ya ölçülebilir bir şey olarak bellekte, yani anlıktadır, ya da ölçülemez", diyen Augustinus'a karşı etkili bir yanıt da zamanın zihinden bağımsız olarak ölçülebilmesidir. Böyle bir ölçümü varsayımla dışlayan bir uslamlama geçerli olamaz. Augustinus saatlerin yaptığı şeyi, yani zaman süresini (uzaysal ya da sayısal) zaman dışındaki bir niceliğe dönüştürme olgusunu hesaba katmıyor. Ona göre zamanı anacak zaman olarak algılayıp ölçeriz. Oysa yelkovanlar da, bir kaptan öbürüne boşalan kum da, belli zaman sürelerinin geçişini zihin içinde kavranmalarına gerek bırakmadan, uzaysal boyutlardaki nicelikler biçiminde saptıyorlar. Dijital saatler de süreyi sayısal nicelik olarak belirliyorlar. Bu nicelikler biz bilinçsizken veya uyurken de büyümeye devam ediyor ve geçen zamanı, örneğin sabah uyandığımızda, uzaysal (ya da sayısal) büyüklük biçiminde bir bakışta görmemize olanak veriyor.

Onaylamak gerek, Augustinus'un uslamlamasının asıl gücü şimdiki zamanı daraltışındaydı. Üstelik az önceki eleştiri, böyle bir sonucu ortadan kaldırmıyor.(3) Kaldırmasın, diyecek bizim felsefeci; o sonuç yüzünden geçmişle şimdiyi ayırt etmekten vazgeçip şimdinin varlığı ile geçmişin yokluğu arasındaki farkı görmezlikten gelmemiz gerekmiyor ki! Gerekmiyor, çünkü bu ayrımları zaten Augustinus'un uslamlamasının kendisi de varsayıyor. Bu sav, bilime olsa olsa gözlem ve uygulamada kimi güçlükler çıkarabilir; ancak, 'şimdi' denen şeyi yok etmez. Yapabildiği, *şimdi*'yi boyut-

3) Augustinus'un uslamlamasının ilk bölümü de birçok yönden eleştirilebilir. Bunlardan yalnızca birine kısaca değinmek istiyorum: Augustinus'a karşı Zenon'u oynayabiliriz. Eğer, diyebiliriz, şimdinin süresi sonsuz ölçüde kısaysa, onun içinden zamanın bir sonraki anının (saniyesinin) geçmesi de sonsuz bir süre alacaktır. Dolayısıyla Augustinus'a göre zaman şimdide durmak gereğinde. Bu uslamlamaya karşın, hepimiz yine de yaşlanıyor olduğumuza göre, uslamlamada bir geçersizlik olmalı.

suzluk ölçüsünde daraltmak, onu bir kesite indirgemek. Ne var ki *şimdi*'nin daralması, varlığı uzaysal boyutlarında da daraltmıyor. Şimdinin kesitinde, tüm üç boyutlu uzaya yayılan somut varlıktan hiçbir şey eksilmiyor. Uslamlamanın gösterdiği şey, biz ölümlülerin bu varlığı anlama çabamız içinde değişim sürecini belleğimizde daha geniş bir dilime yayarak kavrıyor oluşumuz. Algı, gözlem ve kavrayış konuları bir yana, tarih dışındaki bilimin kendisine konu olarak saptadığı, terimleriyle dile getirdiği, hakkında önermeler yaptığı varlık, yine o *şimdi* içinde kalan varlık. Bilim adamları açıklamalarını yaparken *şimdi*'yi yakalayamasalar bile, onların açıklamalarının yöneldiği şey, *şimdi*'nin nesnesi. Oysa tarih, konumu ve tanımı gereği, şimdiki varlığı dışında kalan geçmişe yönelmek gereğinde. İşte sizin öbür bilimlerle aranızdaki uçurum bu, siz ise var olmayan bir şeyle, kimi iz ve kalıntılara dayanarak anlığınızda kurguladığınız soyut yapılardan ibaret bir alanla uğraşıyorsunuz. Kurguladığınız yapıların karşılık olacakları, yani tekabül edecekleri bir şey yok.

Tarihçi kendisine sataşan bu felsefeciye karşı yeni bir saldırı başlatmaya kararlı. Yalnız önce Augustinus'un uslamlamasını kullanarak yapmaya çalışmış olduğu şeyin kendi dışındaki bilimleri soyut kurguya mahkûm etmek olmadığını vurguluyor. Kendi alanıyla öbür bilimlerinkinin benzer ve sürekli olduklarını, birlikte tek bir bütün oluşturduklarını saptamak istediğini söylüyor. Augustinus'un uslamlamasının asıl değeri, *şimdi*'yi zamanın öbür iki ögesinden, yani geçmişle gelecekten soyutlamanın, bizi saçma sonuçlara götürdüğünü ortaya koyuşundadır diyor. Sen, diyor felsefeciye, geçmiş çağların kalıntısı olan bir zaman kavramına takılmış kalmışsın. Buna karşı çağdaş küçükler fiziğini kullanıp durdun, ama başka bir çağdaş fizik kuramının zaman düşüncesine getirdiği yenilik ve değişimlerin sanki farkında bile değilsin. Bu kuram 'şimdi dediğimiz şeyi geçmiş ve gelecekten koparmak şöyle dur-

sun, onları bir tek boyutta birbirleri içinde eritiyor. Zamanı uzayın üç boyutuna eklenen dördüncü bir boyut biçiminde kavrayan böyle bir yaklaşım için *şimdi*'nin hiçbir özel konumu kalmıyor. Bu bakış açısından zaman boyutundaki her nokta bir şimdi olarak düşünülebilir. Zamanın şimdi denilen o özel ortamdan geçip durduğu ya da aktığı gibi bir inanç, biz insanların üç boyutlu algı yetisiyle sınırlı oluşumuz ve bilincimizin zaman boyutunda geleceğe doğru hareket ediyor olmasından ötürü.(4) Gerçeğin kendisinde kayıp giden bir zaman yok.

Tarihçinin arkasına aldığı ve uzay ile zamanı dört boyutlu bir bütün olarak kaynaştıran düşünce, fizikteki görecelik kuramının etkisindeki felsefe türü.(5) Bu zaman kavrayışı uyarınca, zamanın bir yönü, yani geçmiş ile gelecek arasında nedensellik ve entropi ile belirlenen genel bir ayrım olsa da, bir yönü geçmiş, öbür yönü de gelecek olan bu boyutun her bir noktası eşit varlıksal değere sahip. Birbirinden hangi yönde ve ne kadar uzakta olursa olsun, zaman boyutu üzerinde seçilecek her nokta şimdi olmak hakkını öbürleriyle eşit olarak taşıyor. Zamanda birbirinden oldukça uzak iki nokta seçip her ikisine de bilinçli yaratıklar yerleştirsek, her ikisi de bulundukları tarihi şimdi olarak kavrarlardı. Biz bulunduğumuz bu yerde, içinde olduğumuz tarihe nasıl *şimdi* diyorsak, Jül Sezar da bulunduğu o tarihte kendi *şimdi*'sini yaşıyor. Şu anki bilincim için yirmi yıl önceki bilinç içeriklerim belki artık birer anı, ama o tarihteki ben için o bilinç *şimdi*'nin ta kendisi. O tarih-

---

4) Bkz. A. Eddington, *Space, Time and Gravitation*, Cambridge, 1920, s. 51; H. Weyl, *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, Princeton, N.J., 1949, s.116; A. Grünbaum, "The Status of Temporal Becoming", *The Philosophy of Time*, R. Gale, der., Humanities Press, 1968, s.338-345.

5) Örneğin, bkz. Hans Reichenbach, *The Philosophy of Space and Time*, Dover: New York, 1958. Bu tür yaklaşıma giriş olarak bkz. Bas C. van Fraassen, *An Introduction to the Philosophy of Time and Space*, Colombia, U.P., 1985.

teki ben ve bilincim, bu tarihteki (şimdiki) ben kadar gerçek ve somut olarak yerli yerinde duruyor. Evet, Sezar için tarih oldu diyoruz ama bu, onun zaman bölgesinin bizimkinden daha az gerçek ya da varlıktan yoksun olması dolayısıyla değil. Sezar *bize göre* geçmişte, biz ise *ona göre* gelecekteyiz. Onun şimdisi de, bizim şimdimiz de, içinde bulunulan tarihe göreceli. Her tarih için o tarihde bir şimdi bulunduğu gibi, her tarihteki evren de eşit değerde somut ve gerçek bir varlık taşıyor.(6)

Zamandaki *şimdi* uzaydaki 'burası' gibi. Neredeyseniz, bulunduğunuz o yer sizin için *burası* oluyor. Başka yerler size göre belli yönler ve uzaklıklar ötesinde kalıyor. Yine de o yerlerin her biri ve içlerinde bulunan her şey sizinle eşit ölçüde gerçek. İşte, diyor tarihçi, evrene, varlığa ve zamana ilişkin olarak böylesi bir doğru, bir bakış açısı saptadığımızda tarihin ilgi alanının da akla gelen her başka bilim dalınınki kadar somut, nesnel ve gerçek olduğunu görüyoruz.

Ne var ki, felsefeci onun yakasını bırakmamaya iyiden iyiye kararlı. Şöyle diyor felsefeci: Dördüncü bir boyut olarak düşünülen zaman kavramı sayesinde araştırma alanınıza somutluk ve gerçeklik kazandırabileceğiniz doğrudur. Sizi kutlarım, çünkü bu çerçeve içinde öbür bilimlerden bir başkalığınız kalmıyor. Yalnız, pek farkında değilsiniz ama bu sonucu oldukça yüklü bir fiyat karşılığında elde ettiniz. Siz efendim, artık bir *kadercisiniz* ve evrenin geleceğinin şimdiden her bir ayrıntısına değin belli olduğunu, bunun değiştirilmesinin olanaksızlığını öne sürmek durumundasınız. Çünkü zamanı bir boyut olarak kavrayıp onun her noktasına eşit bir gerçeklik yükleyince, geleceği de, tıpkı geçmiş gibi, hem gerçek hem de değişmez kılıyorsunuz. Buna göre geçmişi değiştirmek nasıl elimizde değilse, geleceği de değiştiremiyoruz. Geleceğimiz-

6) Dört boyutlu evren düşüncesinin varlıkbilimsel bir savunusu için bkz. D. Williams, "The Myth of Passage", *Journal of Philosophy, 48* (1951).

de bulunan olaylar, en ufak ayrıntılarına kadar gelecekteki o tarihlerinde (şimdi değilse de) *şimdi*den durup duruyorlar. Biz onları, o tarihlere ulaştıkça yaşayacağız. Benimsediğimiz görüşe göre gelecek, şimdiki zaman ileri doğru kaydıkça biçimlenen bir şey değil. Size göre gelecek şimdiki zamana dönüşürken oluşmuyor; olduğu gibi yerli yerinde. Bu açıdan sizin konumunuzun belirlenimcilik ya da determinizmle bir ilgisi yok. O görüş, doğadaki yasal düzenliliğin, gelecek olayların nasıl biçimleneceklerinin kestirilmesine olanak verdiğini öne sürüyor. Şimdiden biçimlenmiş olmayan geleceğin, sıkı nedensel yasalar bağlamında, şimdiki zamana dönüşürken nasıl biçimleneceğinin önceden kavranabilir olduğunu söylüyor. Size göre ise geleceğin oluşması, gerçeğe dönüşmesi diye bir şey yok; o zaten şimdiden var ve olduğu yerde durup duruyor. Gelecekteki olaylar da şimdi yaşadıklarımız kadar somut ve gerçek. Onlara doğru kayan bilincimiz, bir tren yolcusunun, gittiği yöndeki duraklardan bir bir geçişi gibi, tarihi gelen her olayı yaşayarak zaman boyutundaki yoluna devam edecek. Siz böylesi bir kaderciliğe razıysanız 'gerçekçi' tarihçiliğinizi dört boyutlu evren kavramına dayandırmanızda sakınca yok.

Tarihçi ile hırslı felsefeci arasındaki tartışmayı burada kapatıyorum. Tartışma daha sürdürülemez miydi? Tabii ki sürdürülürdü, çünkü henüz yeni başlamıştı ve zamana ilişkin görüşlerden ancak belli bir kaçına değinebilmişti. Böylesi bir tartışma, zaman konusunda oldukça zengin olan felsefi yayın birikiminden de yararlanılarak epey uzatılabilir. Acaba kim kazanırdı? Ben tarihçinin kazanmasını isterdim, çünkü onun yaptığı işe bir çoğumuz gibi ben de büyük değer veriyorum. Ancak kanım, sonuçta hırslı felsefecinin ağır basma şansının daha büyük olduğu. Bu felsefeci, tarihçinin karşısına bir *dilemma* çıkarıyor. Onu birbirinden beter iki almaşıktan birini seçmeye zorluyor. Tarihçi ya geçmişteki olay ve nesnelerin somut varlıktan yoksun şeyler olduklarını onaylayıp

kendi uğraşı alanını doğruluğa temel sağlamayan bir soyut kurguya indirgeyerek tarihin bilimselliğine gölge düşürecek ya da kaderciliğe dört elle sarılmak gereğinde kalacak.

Tabii ki çıkar yol *dilemma*'yı yadsımaktan geçiyor; bunun için de geleceği, somut varlığın dışında, henüz gerçeğe dönüşmemiş bir zengin olanaklar alanı olarak düşünüp, yalnızca şimdiyi ve geçmişi gerçek sayacak bir tutarlı zaman kuramı oluşturmak gerek. Ne var ki böyle bir kuramın, zamanı bir boyut olarak kavraması olanaksız, çünkü bu boyutun iki yönünden birini kesmek için seçeceği her nokta gelişigüzel, yani keyfi olmaya mahkûm. Sorun *şimdi*'yi varlığın içinden kaynadığı bir pınar, geçmişi de ondan sonsuz uzaklıklara doğru akan bir dere imgesine göre kavramayı, keyfi olamayan ilkelerle nasıl temellendirebileceğimize ilişkin.

Varlığı yalnızca şimdi ile sınırlayan zaman anlayışının temelinde gayet tutarlı bir ilke var; o da deney. Deneyin bize gösterdiği şey, tüm varlığın şimdiki zamanın içinde bulunduğu. Şimdi'yi tahtından indirip geçmiş ve geleceğin tümünü eşit olarak var kılan öbür anlayışın temelindeki ilkeyse, zamanın uzay gibi ve onunla bütünlük içinde bulunan bir boyut olduğu düşüncesi. Bu her iki ilke de temele konabilecek türden, tutarlı ve gelişigüzelliği dışlayan şeyler. 'Dere ve kaynağı' modeliyse bir eğretileme, yani metafor olarak ilginç olsa da temel ilke olarak alınamayacak kadar keyfi kalıyor. Örneğin, varlık kaynağının neden şimdiki zamanda olup da geçmiş veya gelecekteki başka bir noktada bulunmadığı, var olmasına karşın geçmişin neden gözlemlenemediği, öylesine zengin ve düzenli olan varlık içeriğinin bu kaynağa nereden geldiği, bir yeraltı suyu gibi pınarın altında yatan gizli bir geleceğin bulunup bulunmadığı soruları gündeme geliyor. Tutarlılık ve ilkesellik çerçevesi içinde çözümleri oldukça güçmüş gibi duran bu sorunlar, tarihin bilimsel saygınlığının korunabilmesi için aşılması zorunlu olan şeyler.

Son bir seçenek daha var. O da kuramsal göreceliğe kaymak, yani modası giderek yaygınlaşan 'köktenci' ve modern düşünceyi dışlayıcı tutumlara sığınmak. Söz gelimi denebilir ki bizden bağımsız bir gerçeklik, evrensel nitelikli bir doğru, zaten bir felsefe mitosundan başka bir şey değil. Her ilgi alanı, her kuram, kendi varlıksal dünyasını, kendi doğrusunu, kendi bütünsel çevresini içinde kurar. Dolayısıyla üzerinde bilimin yapılandırıldığı alanın dışsal anlamda varolmaması veya gerçek olmaması zaten bir sorun değildir. Tarihteki gerçeği ve doğruyu tarih söyleminin kendisi yaratır.

Benim tutucu bir modernlikte ısrarlı olan kanım, böyle yolları izlemenin düşünce ve bilgiye önemli zararlar vereceği, üstelik uygarlık için büyük zaman kayıplarına malolacağı yönünde; ancak, bu kaygıları burada tartışacak değilim. Ben yalnızca, göreceliğe sarılanın sindirmek gereğinde olduğu bir sonucu dile getirmek istiyorum. Bu yolu tutan tarihçi, aynı kanıt, belge ve veriler üzerinde birbirleriyle tutarsız birden çok kuram oluşturulmasına, yani aynı belgelerle farklı tarihler yazılmasına izin vermek zorunda. Üstelik bunların birbirleriyle karşılaştırılamaz, yani eşölçülemez şeyler olduklarını da onaylamak durumunda kalacağı için, geçmişte meydana gelenlerin tek ve tutarlı bir gelişim zinciri oluşturduğunu öne sürmesi artık mümkün olmayacak. Bilgi ve doğruya ilişkin tek merkezciliği yıkan böyle bir yaklaşım için özenli bir araştırmacılıkla temellenip 'yan tutmayan' tarihin, kendi içlerinde tutarlı oldukça, resmi, milli, dinsel ya da ideolojik tarih öykülerinden daha saygın veya yetkeli bir konumu kalmayacak, bunların her birinin doğruluğunun kendi içinde oluştuğu kabul edilecek. Protagoras'ın ünlü deyişini uyarlarsak, bu yaklaşıma göre, "Kuram her şeyin ölçüsü", kılınmış olacak.

II. BÖLÜM

BİLİM, BİLGİ VE KUŞKU

(1997)

Bilim ve felsefe, doğruluğu amaçlayışları ve bunu dogmacı olmayan bağımsız yöntemlerle kavramaya çalışışları açısından, bütün öbür entelektüel etkinliklerden farklıdırlar. Onları aynı yolun, yani doğruluk yolunun bağımsız yolcuları olan iki kardeş gibi görebiliriz. Bu benzerliklerine karşılık onlar birbirleriyle özdeş olan şeyler de değiller ve ayrıldıkları nokta da, onları doğruluğa götüren bağımsız yöntemlerinin seçiminde. Felsefe mantıksal uslamlamayı, ya da çıkarımsal yöntemleri kullanırken, bilim için hem doğrunun bulunması hem de sınanması, son kertede deney dediğimiz şeye, yani duyularımızla edindiğimiz algıya dayanır.

Felsefe savlarının en azından bir ölçüde bilimsel doğruluklara dayandırılması ve böylece felsefe kuramlarının bilimden destek alması istenilen bir şeydir. Örneklerine sıkça rastlanan böyle bir durum, bilimsel önermeleri felsefe savlarını temellendiren uslamlamalar (argümanlar) içinde öncül olarak kullanmakla elde edilir. Peki bilimin de felsefeye dayandırıldığı olmuyor mu? Belki ilk bakışta açıkça görülmese de, böyle bir şey, öncekinden çok daha kuvvetle geçerlidir. Bilimin hemen her dalının en temelindeki birçok önermenin doğruluğu, kimi felsefi savların doğruluğunu önkoşul olarak varsaymak gereğindedir. Böylesi felsefi savları açıklamak içinse, çok sayıda felsefe kuramı birbiriyle karşıtlık ve yarış durumundadır. Kısacası bilim, aslında felsefi payandaların ayakta tuttuğu sütunlar üzerinde yükselen bir yapı konumundadır. Burada bu payandalardan yalnızca biriyle, ancak bilim açısından en önem-

li olanıyla ilgileneceğim. Bu, deneyin bize bilgi verip veremediğine ilişkin olan sav.

Bilimin deneysel bir temele dayandırılması, Yeniçağ'dan beri köklü olarak yerleşmiş bir gelenektir. Bilimsel olduğu öne sürülebilecek her önerme, ya doğrudan ya da dolaylı olarak, tek başına veya başka önermelerle birlikte doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir olmak anlamında, deneyde sınanır. Bu anlamdaki deneysellik bilimin bir ayırıcı özelliğidir; deneysel olarak doğruluğu sınanamayan olguya ilişkin bir inancın bilimsel olamayacağını öne sürereiz. Öte yandan bilimsel önermeler *bilgi* önermeleridir. Bilimsellik iddiası, "gerekçelendirilmiş doğru inanç" anlamında bilgi olmak iddiasıdır. Bilgi olmayan bir bilimi söz konusu etmek bile istemiyoruz; bilgi olmayan bir sav, gözümüzde bilim olmak değerini yitiriyor. Bilim, hem deneye dayanmak hem de bilgi olmak durumundaysa, deneyin bilgiye kaynak olduğunu da, kendisi için bir çıkış noktası, bir apaçık doğruluk olarak varsaymak gereğindedir.

Peki deney bilgiye gerçekten de kaynak olabilir mi; deney bilgi üretebilir mi? Bilim açısından, bırakınız yanıtlanmasını bir yana, bu soruyu sormak bile saçma konuşmaktır. Her şeyden önce, bilimin varlığı bu soruyu olumlu olarak yanıtlamaya bağlı olduğuna göre, soruyu sorarak olumsuz yanıtı gündeme getirmek, bilimin bütününün bir anda çöpe atılmasını da gündeme getiren bir şey. Bilimin bu soruyu saçma sayışının daha önemli başka bir nedeni var. O da, bilimin deneysel olan gerekçelendirme yöntemi dolayısıyla, deneyin kendisine ilişkin olan bu soruyu yanıtlama olanağından yoksun oluşu. Böyle bir soru deneysel olarak yanıtlanamayacağı için, bilimin de onu yanıtlayacak bir verisi, bir donanımı yok. Deneyin bilgiye kaynak olup olamayacağını yine deneyin kendisiyle nasıl sınayabilirsiniz ki? Deneyin bilgiye kaynak olduğuna deneysel bir önerme olarak bakmak, böyle bir tutumun kendisinin de deneysel olup olmadığı sorusunu çağıracağından, kapıyı bir sonsuz

gerilemeye oracıkta açıverecek. Deneyin bilgiye kaynak olduğu ya da olmadığı, deneysel bir önerme değil; bu nedenle bilimsel de değil. O, tipik bir felsefe sorununu dile getiriyor. Bu, epistemolojinin, yani bilgi kuramının en belli başlı sorunlarından biri. Başta da belirttiğim gibi bütün bilim, felsefenin bu soruya vereceği olumlu yanıt üzerinde yapılanıyor.

Bilginin gerekçelendirilmiş doğru inanç olduğuna değindik. Bu tanım, her ne kadar felsefe açısından yeterli sayılabilecek bir belirleme sağlamıyorsa da, belli ayrıntılara girilmediği sürece yaygın olarak onaylanan bir saptamadır. Doğruluğu, taşıdığımız bu inancın bilgi olabilmesine koşul saymasıysa, onun özellikle onaylanan bir yönü. Buna bağlı olarak, deneyin bilgi üretip üretmediğini anlamanın en iyi yolu, deneyin temellendirdiği inançlarımızın doğrulukça güvenilir olup olmadıklarını ortaya çıkarmaktır. Eğer deney doğruluğu güvenilir bir biçimde yakalıyorsa, onun bilgiye ve bilime kaynak olabileceğini öne sürmek için bir gerekçemiz var demektir. Öte yandan, deneyin doğruyu yakalaladığı kuşku götürüyorsa, kuşkunun bulunduğu yerde kesinlik ve doğruluk güvencesi de bulunamayacağından, deneyin bilgiye kaynak olduğu ileri sürülemeyecektir.

Bu son noktayı yeniden vurgulamakta yarar var. Doğruluğu kuşkulu olan önermelerin bilgi olamayacağı öne sürüldü. Şu gerekçeyle: Bilgi için doğruluğun güvenilirliği ve kesinliği esas olduğundan, kuşku ve bilgi bir arada bulunamayan iki karşıttır dendi. Burada bir yanlış anlamaya yol açmayalım. Bilgi için doğruluğun güvenilirliği ve kesinliğini kuşkuyla karşıtlık içinde gösterdik; ancak şöyle düşünen birisi çıkabilir: "Bilim zaten kesin değildir ve bilimden kesinlik beklemek 17. yy anlamında bir bilgi kavramını varsaymaya dayanan bir şeydir. Oysa bugünün bilimi kesinlik yerine belli *olasılıklar* içinde geçerli olan doğruluk ve bilgiyle örülmüştür. Öyleyse kuşku bu çağdaş anlamdaki bilimsel bilgiyi zaten

tehdit ediyor olamaz." Peki böyle bir itiraz ne kadar geçerlidir? Şimdi böyle bir eleştiri her şeyden önce kesinlik dediğimiz şeyi *belirlenimle*, yani sonraki bir durumun doğa yasalarınca önden belirlenmiş olmasıyla karıştırmak yanılgısına düşüyor. Bir bilimsel önermenin belli bir olasılıkla doğru olması, olasılığın bir anlamında önermenin nasıl bir sıklıkla doğru olduğuna ilişkindir. Bir başka deyişle, belli bir olasılıkla doğru olması, bizim öznel sınırlanımlarımızdan bağımsız bir şekilde, bu önermenin bir *belirlenim* değerinde kesin olmaması, yani, olasılığının 1'den düşük olması demektir. Buysa, o önermenin kuşkulu olmasıyla aynı şey değildir; tam tersine, doğruluğunun söz konusu olasılık içinde güvenilir olması, yani kuşku götürmemesi demektir. Bir başka anlamdaysa, olasılık, yaptığımız bilimsel ölçümlerdeki hata payını dilegetiriyor olabilir. Olasılık kuşkuyu bu anlamda da dışlayacak, belirtilen sayısal değer çerçevesinde bilmeye zemin sağlayacaktır. Olasılık, yüzde olarak ifade edilen belli bir sayısal değer çerçevesinde doğruluğu ve dolayısıyla da *bilmeyi* içerdiği ölçüde, bilime yarayan bir şeydir. Oysa kuşku, hem sözkonusu sayısal değeri hem de önermeyi o olasılık içinde biliyor olmayı, güvenden yoksun ve belirsiz kılmayı amaçlar. Kuşku, zihnin ya da onun düşündüğü konunun doğruluk ile yanlışlık arasında gidip geliyor olması, yani güvenilir olarak herhangi bir doğruluk değerine bağlanamaması demektir. Üçüncü bir anlamda, "olası olmak" deyimini daha öznel bir içerikle kullanıyoruz. Burada, bilgi oldukları iddia edilen savlara ilişkin bir tür inanılırlık, güven ve kesinlik derecesinden söz etmekteyiz. Bir inancı bu anlamda olası bulmak, o savdan çok, bizim ona karşı nasıl yöneldiğimizi, ona ne ölçüde güvendiğimizi ilgilendiriyor. Ancak bu son anlamın, bilimin ve bilginin içlerinde ifade bulduğu önermelere değil, daha çok o önermelere ilişkin olarak yaptığımız saptama, yargı ve değerlendirmelere uygulandığını gözardı etmemeliyiz. Dolayısıyla burada değindiğimiz konuların hiçbirinden bi-

limsel bilgi olması iddiasındaki bir önermenin olası olmak koşuluyla kuşkuyla bağdaşabileceği gibi bir sonuç doğmuyor. Kuşkunun varlığının bilgiyi dışladığı görüşü, tersine daha da güç kazanmış oluyor.

Bir ruhsal durum olarak kuşku, uslamlamalarla gerekçelendirilmiş olan kuşkuyla aynı şey değildir. Bunlardan ikincisi, geçmişi düşünce tarihinin derinliklerine uzanan bir felsefi yaklaşım geleneğini, bir felsefe okulunu oluşturuyor. Belli bir konuya yönelik olarak kuşku duymayı ussal gerekçelere dayandıran ve bu yaklaşımın güdücü ilkesi yapan felsefe tutumuna "Kuşkuculuk" diyoruz. Kuşkuculuk, tarih içinde çeşitli konulara yönelmiş, örneğin uslamlamalarını fiziksel dünyanın varlığına, Tanrı'nın varlığına yönelttiği gibi, deneysel bilginin varlığına da yöneltmiştir. Doğruya ulaşmak için deneye güvenilemeyeceğini, dolayısıyla da bilgiyi deneyle temellendirmenin olanaksızlığını göstermeyi amaçlayan kuşkuculuk türü, kuşkucu yaklaşımlar arasında en eskidir ve kökeni Demokritos'a dayanır. Böyle bir kuşkuculuk Sofistler'in felsefelerinde yer aldıktan sonra, Platon'ca da eleştirel amaçlarla kullanılmış, daha sonraları, Pyrrhon'un önderliğinde bir okul haline getirilerek, İ.Ö. 4.yy'dan, İ.S. 3.yy'a değin varlığını kesintisiz korumuştur. Hıristiyanlığın felsefi temellerini oluşturan Augustinus'un kuşkuculuğa karşı açıkça tavır alışından sonra, kuşkuculuğun felsefe gündeminden çok uzun bir süre tam olarak silindiğini görüyoruz. Karanlık yüzyıllar ve Skolastik dönem boyunca, yani yaklaşık 12 yüzyıl süreyle, kuşkucu düşünceye izin verilmemiştir. Bizans'ın Türkler'in eline geçişi dönemlerinde Batı'ya kaçırılan kitaplar arasında, onca yüzyılı bir kütüphanede unutulmuş olarak geçiren, İlkçağ kuşkucularının sonuncusu olan Sekstos'un kitabı da vardı. Sekstos'un kitabının Rönesans'ın bağnazlığa başkaldıran düşünsel ortamında ortaya çıkmasıyla yeniden keşfedilen kuşkuculuk çok etkili olmuş ve Yeniçağ düşüncesi ve yaklaşımının oluşturulmasın-

daki belli başlı etki kaynaklarından birini meydana getirmiştir. Yeniçağ düşünür ve bilim adamları arasında kuşkuculuğu ciddiye alıp tartışmayanı yok gibidir. Kuşkuculuk aynı zamanda Yeniçağ felsefesinin epistemolojiyi temeline almasının da ardında yatan başlıca etmendir.

Yeniçağ epistemolojisini büyük ölçüde Descartes kurmuştur. Kuşkucu yaklaşımı sarsılmaz bir doğruluğa ve bilgiye ulaşmak için araç olarak kullanmış olan Descartes'ın kendi felsefi inançlarının kuşkuculukla bir ilgisi yoktur. Ne var ki, yöntemsel bir amaçla olsa da, düşünce tarihinin gördüğü en keskin ve kuvvetli kuşkucu uslamlamayı yine o geliştirmiştir. Bu uslamlamayı filozofun belki de en önemli başyapıtı olan *Meditasyonlar*'da (özellikle 1. Meditasyon'un başlangıcından itibaren 3-5. paragraflar ve 6. Meditasyonun 7. paragrafında) buluyoruz. Olasılığı düşük olan bir yanılma payını göz önüne alıp, belli gerekçelerle bunu her türlü deneye yayan bu argümanı kısaca özetleyelim. Descartes algının kimi durumlarda yanılabildiğini gözlemliyor. Bu tür yanılgılar değişik biçimlerde gerçekleşebiliyor. Gördüğümüz şeyleri yanlış tanıyabildiğimiz gibi, onları olduklarından farklı biçimlerde de duyumlayabiliyoruz. Örneğin düşen bir yaprağı, üzerime doğru gelen bir taş sanıp ürktüğüm olduğu gibi, çok sıcak bir odadan sokağa çıktığımda dışarısının ne denli soğuk olduğunu ilk başta pek farkedemediğim durumlar da oluyor. Yanılsamalardan başka, çok daha seyrek olsa da sanrı görebiliyoruz. Sanrıya benzer olarak, karşımızda aslında varolmayan şeyler görmemiz biz uykudayken gerçekleştiğinde buna düş görmek diyoruz. Düş, insanın sıklıkla gördüğü bir şey. Hepsinde olmasa da birçok düşte, gördüklerimizi gerçek sanabiliyoruz. Böylesi yanılmalar, farkedildikleri zamanlar düzeltilebildiklerinden, zararsız şeylerdir. Farkedilmediklerindeyse, yanlış olan bir şeyi doğru sanmayı içerdiklerinden bizi aldatmış olurlar. İşte Descartes'ın üzerinde durduğu da, kimi zaman algının bizi böylece alda-

tabileceği olgusu. Aldanmanın başlıca nedeni, yanlış olan bir algının içeriğinde bu yanlışlığa belirti olan, yani onu ele veren bir ipucu bulunmaması. Yanılgılı algılarımızın bir köşesinde küçük bir kırmızı nokta(!) ya da başka bir işaret bulamıyorum; bunlar doğru algıdan söz gelimi daha silik olmak gibi bir nitelikle de ayırt edilemiyorlar. Örneğin kendimi bilgisayarın karşısında yazı yazıyor olarak algıladığım kimi durumlarda, birden irkilip uyandığım ve aslında yatağımda düş görüyormuş olduğumu farkettiğim olmuştur. Peki, diyor, Descartes gibi düşünen biri, şu anda da bana bilgisayarın karşısında yazı yazıyormuşum gibi geliyor. Önümde monitörü, onun altında klavyeyi ve üzerinde dolaşan ellerimi görüyorum; bunu bana gerçeği gösteren doğru bir algı olarak yorumluyorum. İyi de, bir saniye sonra yatağımda gözlerimi açıp bütün bunların bir düş olduğunu farketmeyeceğim ne malum? Şimdi de, farklı, fakat benzer bir durumu düşünelim: Laboratuvardaki aygıtlar üzerinde okuduğum verilere ilişkin olarak kimi zaman aldanabilmiş olduğuma göre, şimdi doğru olduğu inancıyla okuduğum verilerin de yanlış olabilmeleri söz konusu değil mi?

Kimi zaman algım beni aldatabildiğine göre, algımın doğru olduğunu düşündüğüm şu an da aldanıyor olabilirim. Deneylerimin ben farkında olmadan şu an yanılgılı olmaları söz konusu olabiliyorsa, onların ben farkında olmadan çoğu kez, hatta her zaman yanlış olmaları da söz konusu olabilir. Demek ki, hiçbir algının, hiçbir duyumun doğruluğu tam olarak güvenilir değildir. Yani her deneyin doğruluğu kuşkuludur. Kuşku bilgiyi dışladığına göre de, algı ya da deney bize bilgi veremez; bilgiye kaynak olamaz. Kuşkucu uslamlama, deneyin bizi aldatabilme olanağının, olasılıkça düşük olsa bile, her algı için söz konusu olabileceğini, dolayısıyla her algının kuşkulu olduğunu gösterdi. Ne var ki, eğer buna göre deney bilgiye kaynak olamıyorsa, deneysel olan bilim de, gerçeğe ilişkin doğruları bulup saptayan bir şey olmak yerine, bugüne şu

ya da bu biçimde yararlı olmuş kimi uzlaşımların dizgesel bir yapısından başka bir şey değil. Eğer kuşkucu haklıysa, genelde düşündüğümüz anlamdaki bir bilimin varlığından söz etmek de çok zor.

"Epistemoloji" sözcüğü, geniş bir anlamda, bilgi konusuyla uğraşan felsefe demektir. Aynı sözcük bir başka anlam daha taşıyor ve bu ikincisine göre "epistemoloji" bilgisinin nasıl mümkün olduğunu gösteren bir kuram, yani "bilgi kuramı" demek. Yeniçağın tüm önemli filozofları, başta Descartes olmak üzere, bu ikinci anlamdaki bir epistemoloji kurmak için büyük uğraş vermişlerdir. Bu anlamda epistemoloji, kuşkuculuğun rakibi, yani bilgi ile bilimin varlığını, olanağını korumayı amaçlayan bir felsefe çalışmasıdır. Aynı gerekçeyle, bilgi kuramının varoluş nedeni de kuşkuculuktur. Eğer kuşkuculuk diye bir şey olmasaydı, bilimin varlığı dogmacı temellere dayanacak, onun temeli ve geçerliliği hakkında hiçbir soru sorulmadığı gibi, ortada temeli destekleyen felsefi payandalar, yani bilgi kuramları da bulunmayacaktı. Bilgi kuramları, kuşkuculuğu sınırlamak amacıyla birçok farklı yol denemişlerdir. Örneğin Descartes bu amaçla bilginin temelini deneysellikten usun kendiliğinde doğuştan varolan apaçık doğrulara kaydırmayı önermiş, Berkeley deneyciliği koruyup, kuşkuculuğu nesnel bir dünyanın varlığını yadsıyarak durdurmak yolunu tutmuş, Locke ise algının bir bölümünü kuşkucuya feda ederken birincil nitelikleri konu alan diğer bir bölümünün kuşkucudan etkilenmediğini göstermeye çalışmıştır. Ne var ki, o gün bugün, bilgi kuramı, kuşkucu uslamlamayı çürütmeyi başaramamıştır.

Bu yazıyı okuyan kimileri, yukarıda özetlediğim kuşkucu uslamadan ikna olmamış olabilirler. Alt tarafı, arada bir seyrek olarak aldanabiliyouz diye tüm bilimi nasıl ve hangi yetkiyle gözden çıkarabiliriz ki? Böyle düşünenler, felsefecilerin kendi aralarında bir kaşık suda yarattıkları bu fırtınaya dudak büküp geçeceklerdir. Ancak unutmamaları gereken şu nokta var: Felsefe bir ikna

sanatı, ya da okuru, dinleyici etkilemeyi amaçlayan bir çaba değildir. Öyle bir çaba, felsefe değil hatiplik sanatı ya da retorik gibi bir şey olurdu. Felsefede amaç ikna etmek değil, mantıksal gerekçe vermektir. Mantıksal gerekçelere karşı çıkışsa yine mantıksal gerekçelerle, yani eleştirel argümanlarla olur. Tüm bunları "abesle iştigalmiş" gibi görmeyi, gözünü ussal gerekçelere kapamak ve bilim adına dogmacılık yapmaktan ayırt etmekse çok zordur.

Kuşkucu uslamlamanın çürütülmesinin ne denli güç bir şey olduğunu görmek için, ona karşı yapılabilecek belli başlı itirazları kısaca gözden geçirelim:

1) Kuşkucuya karşı çıkışımıza, algının bizi aldattığı durumlar çok seyrektir, diyerek başlayabiliriz. Bunlar dışında deney bize hep doğru olanı verdiğine göre, algı *çoğunlukla güvenilir* olan bir yetimizdir. Çoğunlukla güvenilir olan bir şeyin bilgi ve bilime temel olamayacağını öne sürmekse, düpedüz haksızlıktır, diyebiliriz. Kuşkucu bunu şöyle yanıtlayacak: Benim uslamlamamın amacı, diyecek, deneyin sıklıkla ya da her zaman *yanıldığını* göstermek değildi ve ayrıca ileri sürdüklerim arasında da böyle bir şey dile getirilmedi. Vurguladığım şey, ne zaman aldandığımız belli olmadığına göre, doğru olduğu sanılan her algının aldanıyor olmak *kuşkusuna* açık olacağıydı. Algıya "çoğunlukla" güvenilir demek, onun insanı arada bir ve ne zaman olduğu belli olmayacak biçimde aldatabileceğini de onaylamaktır. Dolayısıyla bu *riskli* bir güvenilirlik, yani kuşkulu bir şeydir. Kuşku bilgiyi dışladığına göre, algının bilgi veremediğini de onaylamak gerekir.

2) Descartes'ın bu kuşkucu uslamlamasının, yalnızca içinde bulunulan zamandaki deneyin güvenilmezliğini gösterdiğini vurgulamayı deneyebiliriz. Çünkü belli bir süre geçtikten sonra, geçmişte kalan deneylerimizi incelediğimizde, bunlardaki yanılgıları aldanmadan saptayabiliyoruz. Örneğin düş görürken onu gerçek sanmış olsam bile, ertesi sabah bir önceki geceyi düşündüğümde

eski düşlerim beni artık aldatamıyor. Laboratuvardaki aygıtın gösterdiği sayıyı okuduğum anda aldanabilsem bile, daha sonra yaptığım çeşitli kontroller ve karşılaştırmalarla, yanılgılı algıları ayıklayabilecek bir durumda oluyorum. Kısacası, yanılgılı algılar yaşantımızın geri kalan deneyleriyle *tutarlı olmayan* algılar. Bu tutarsızlığı hemen o anda farkedemesek bile, daha sonra geriye dönüp bakarak, onları başka algılarla karşılaştırma olanağı bulabildiğimiz için, deneyi yanılgılardan arındırmak olanağına da sahibiz.

Kuşkucu bu karşı çıkışı da şöyle yanıtlayacak: Yukarıda öne sürdüğünüz görüşlere bakılırsa, diyecek, içinde bulunulan zamanın deneysel bilgisi mümkün olamasa da, *geçmiş* olayların deneysel bilgisi söz konusu olabilmeli. Oysa, pratik açıdan değerlendirildiğinde, içinde bulunulan zamanın bilgisi geçmişinkine göre çok daha önemlidir. Çünkü ancak böyle bir bilgiye dayanarak varlığımızı sürdürebilir, geleceğimizi denetim altında tutabiliriz. Örneğin kendimi, uzaktan bana bir tren yaklaşırken rayların üzerine bağlıymış gibi bir durumda görüyorsam, bunun bir düş olmadığının bilgisi, benim için son derece yaşamsaldır; bekleyip de onun bir düş olup olmadığını daha sonra tutarlılığını denetleyerek saptamaya razı olamam. Öte yandan geçmişin deneysel bilgisi de zorunlu olarak belleğe, yani anılara dayanması gereken bir şey olacak. Bellekse, doğruyu vermekte algıdan da az güvenilir olan bir yetimiz. Anılarımız algımızdan çok daha bulanık oluyor. Dolayısıyla, şu anın deneyi yanılabilen bir şeyse, anımsadığım geçmiş deneylerim, onun iki katı yanılabilen şeyler olmalılar. Son olarak, gelelim yanılgılı deneyin tutarsız olduğu kanısına: Tutarsızlık hiç de kesin olan bir gösterge değil. Çünkü tüm yaşantımızla tutarlı olabilecek bir yanılgı, mantıksal açıdan olanaksız değil. Belli koşullanmalarla çok sayıda kişinin uzunca bir süre, birbiriyle tutarlı olan sanrılar görmeleri bile söz konusu. Örneğin kimi zaman çok sayıda insan "uçan daireler", ya da belli hocalar aracılığıyla "cinler" gördüklerini iddia edebiliyorlar.

3) Peki ya bilimin göz kamaştıran başarılarına ne demeli? Eğer bilim dediğimiz şey tutarlı bir uzlaşımlar dizgesinden ibaret olsaydı, onun aracılığıyla doğanın güçlerini denetleyemez, teknolojideki başarılarımızı ve geleceğe yönelik bilimsel tahminlerimizi gerçekleştiremezdik. Deneysel bilim gerçekten de bir bilgi olmalıdır.

Kuşkucu, bu karşı çıkış önünde de, dikkatimizi bilimin başarısına ilişkin bir yanılgı, bir aldanma içinde bulunuyor olabileceğimiz konusuna çekecek. Bilime hep tek yanlı yaklaştığımızı, onun başarısızlıklarını görmezden geldiğimizi, oysa bu alandaki başarısızlıkların başarılardan daha çok olduğunu anımsatacak. Ancak daha önemlisi, başarının doğruyu yaratamayacağını, nice yanlış inancın yine de başarılı olabildiğini belirtecek.

Descartes'çı kuşkuculuğun, sınırlarda seyreden bir uslamlaması daha var. Bunu son zamanlarda sıkça yapıldığı gibi "fütürist" bir biçimde dile getirmek istiyorum. Şöyle bir senaryo düşünün diyor kuşkucu: Siz dün gece uyurken günümüzdekinden çok daha ileri bir bilim ve teknolojiye hakim durumdaki bilim adamları evinize girip, sizi bayıltmış, sonra da laboratuvara götürüp beyninizi kafatasınızdan çıkartmış ve onu sıvıyla dolu bir fanus içine yerleştirdikten sonra, belli duyum merkezlerine bir takım kablolar takıp, bunları deneysel uyarılar veren makinalara bağlamış olsunlar. Bu makinaların sıradan günlük bir yaşamın bütün algılarını tamamen tutarlı bir biçimde verebilen çok ileri aygıtlar olduğunu varsayalım. Şimdi siz uyandığınızda her şeyiyle sıradan, yeni bir güne başladığınıza inanıyorsunuz ama, aslında şimdi oturmuş ve elinize aldığınız bu dergiyi okumakta değilsiniz. Gerçekte karşınızda dergi falan da yok. Aslında bir dergiyi tutabilecek elleriniz bile yok, çünkü sizin bir gövdeniz yok. Siz fanus içinde bir beyin olarak tüm bu "normal yaşam" hayallerini, beyninizin uygun yerlerine yerleştirilmiş kablolar aracılığıyla makinaya daha önce kaydedilmiş çok ayrıntılı ve tutarlı bir yaşam öyküsü CD'sinden alıyorsunuz. Sizin

hiçbir algınız doğru değil, ama böyle olduğunu bilmediğiniz için, görüp duyumladığınız her şeyi doğru zannedip aldanıyorsunuz. Bu öyküye konu olan olayın dün gece gerçekleştirilmiş olması nasıl bir mantıksal olanaklılıksa, siz bebekken, hatta doğmadan gerçekleşmiş olması da o ölçüde olanaklı. Yani sizin tüm yaşamınız bir düşten, bir aldanmadan ibaret olabilir. Kaldı ki, toptan hepimizin ki böyle olabilir ve tüm bir insan ırkı olarak fanus içinde düş gören beyinlerden başka bir şey olmayabiliriz. Böyle bir durumda tüm deney bir aldanma olacağı için, deneyin tümüyle kuşkulu bir şey olduğu öne sürülmüş oluyor. Kuşkuculuk burada insan kavrayışının sınırlarını yakalıyor. Onu durduracak ne deneysel, ne de mantıksal bir yönteme sahip değilmişiz gibi görünüyor. Kuşkucu uslamlamayı felsefi olarak çürütmeye gücümüz yetmiyor.

Burada kuşkuculuğa karşı geliştirilen başka felsefi itirazları, eleştirileri ve kuşkuculuğun bunları nasıl karşıladığını tartışmayacağım. Sonuç olarak, bu yüzyılda, kuşkucu gerekçeleri felsefi olarak sınırlama projesinin başarısız kaldığını ve bilimsel yaşamımızı kuşkucu uslamlamalarla birlikte sürdürmeyi, birlikte yürütmeyi öğrenmemiz gerektiğini anlamış durumdayız. Ancak nasıl bir yaşam olacak bu? Kuşkuculuk karşısında ezilecek ve bilimimizin sonuçta bir kurgu, bir uzlaşımdan ibaret olduğunu onaylayacak mıyız, yoksa kuşkuculuk önünde daha saygın ve bilime yine de olanak tanıyan bir konumda mı bulunacağız?

Descartes'ın gününden 1960'lara değin, bilgiyi olanaklı kılmanın bir koşulunun kuşkucu uslamlamaların çürütülmesi olduğu varsayılagelmiştir. Bunun başarılamadığı artık yaygın kanı konumuna geldiğinden, deneysel bilgiyi yine de olanaklı kılmak için, bu kez gündeme bilgi dediğimiz şeyin niteliğinden ödün verme konusu getirilmeye başlanmıştır. Çağdaş epistemoloji içinde birçok düşünür böyle bir ödüne sıcak bakmak noktasına gelmiştir. Bu açıdan, Descartes'ın çağdaşı Pierre Gassendi'nin "yumuşatılmış bil-

gi" kavramına benzeyen kimi düşüncelere yaklaşanlar oluyor, bu günlerde.

Ben başka bir kesim bilgi kuramcısını izleyerek, bilginin niteliğinden ödün vermek yerine, kuşkucu uslamlamanın gücünün ve yıkıcı sonuçlarının belli bir noktada kendi sınırlarına ulaştıklarını ortaya koymaya çalışacağım. Bir başka deyişle, bu uslamlamayı onaylamak zorunda kalışımızın deneysel bilgiyi ortadan kaldırmadığını göstermeye çalışacağım. Kanımca kuşkucu uslamlama epistemolojiye ve dolayısıyla da bilime o kadar da büyük çaplı bir tehdit oluşturmuyor. Anımsayalım; düşük bir olasılık olsa da, her bir deneysel inancın kuşkusuz olmadığını saptadı, Descartes'ın uslamlaması. Biz de şunu saptayalım: Bu uslamlamayla başarılan, aslında bir şeyi bilip bilmediği sorgulanan ussal bir *öznenin* deneysel inançlara yönelik *tutumunu* etkileyen bir şey. Yani öznenin herhangi bir inanç ya da önermeye ilişkin olarak *"biliyorum" deyip diyemeyeceğini* belirliyor. Dolayısıyla kuşkucu uslamlamanın, o deneysel önermenin bir bilgi olup olmadığı, ya da öznenin (önermeye nasıl baktığından bağımsız olarak) kendiliğinde onu bilip bilmediği üzerinde doğrudan belirleyici bir etkisi yok. Özetle, kuşkucu uslamlama deneysel inançlarımızın bizim için bilgi olmadığını saptamak yerine, o inançlar aslında bilgi olsalar da, onların bilgi olduğunun bizce bilinemeyeceğini gösteriyor. Şimdi bu noktayı daha açık kılmaya çalışacağım.

B diye adlandıracağımız, "Bugün hava yağmurlu" gibi bir deneysel önerme düşünelim. Kuşkucunun ileri sürdüğü tüm gerekçelere karşın, B'nin yine de bir bilgi olması mümkün mü; mümkünse nasıl mümkün? Pencereden dışarı baktığımda algıladıklarıma dayanarak B'nin doğruluğuna inandığım ve havanın gerçekten de yağmurlu olduğu bir durumu düşünelim. Algının çoğunlukla doğruyu verdiğini, kuşkucu dahil, hepimiz onaylıyoruz; bu da çoğunluktaki o durumlardan biri olmuş olsun. Şimdi bu koşullarda,

gerekçelendirilmiş bir doğru inanç olarak, ben B'yi bilmek durumunda değil miyim? Kuşkucu uslamlamanın bu bilmek durumu üzerinde yapabileceği etki nedir? Kuşkucu uslamlama bana buradaki inancımın ve inancımın deneysel temelinin (yani dışarı baktığımda gördüğüm şeyin) kuşkulu olduğunu göstermiş oluyor. Peki kuşkucu uslamlamayla karşılaşmadan önce, B'yi bildiğim doğruysa ve bu durum ancak karşılaşma ertesinde (içime konan kuşku yüzünden) bozulabiliyorsa, uslamlamanın sonucu bu bilgi durumunu ne anlamda çürütebilmiş olacaktır ki? Felsefeci olmadığı için kuşkucu sonuçtan ruhsal olarak etkilenmeyen, duyularına aşırı güvenli (biraz da dogmatik kafalı) bir kişi, aynı koşullarda ve anlatılan nedenlerle, B'yi biliyor olmak durumunu sürdürmeyecek mi? Ben bu noktalara dayanarak, B'nin kendiliğinde doğru olduğu böylesi koşullarda, B'nin biliniyor oluşunun kuşkucu uslamlama dolayısıyla çürütülmesinin, uslamlamanın özne üzerinde bıraktığı *ruhsal etkiye* dayandığını öne sürüyorum. Oysa böyle bir kuşkucu sonuç onaylanamaz; çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi, felsefe ruhsal açıdan etkilemeye değil, ussal gerekçeler oluşturmaya dayanan bir iştir.

B'yi biliyor olmak, bütün deneysel inançların kuşkulu olduğunu onaylamak yanısıra ve de bununla çelişmeksizin mümkün görünüyor: Gündelik yaşantımın parçası olarak dışarı bakıyorum ve havanın yağmurlu olduğunu algılıyor, buna inanıyorum. Eğer aldanmıyorsam ve hava gerçekten de yağmurluysa, ben B'yi *biliyorum*. Öte yandan, bunun yanısıra, aslında aldanıyor olmanın ve gördüklerime rağmen gerçekte havanın yağmurlu olmamış olmasının da mümkün olduğunu kuşkucu sayesinde kavrıyorum. Bundan dolayı bildiğim şeye güvenim sarsıldığı için artık ona inanmamak gibi bir ruhsal duruma düşmüyorsam, kuşkucu gerekçeler bir yana -ve onlar yanısıra- ben B'yi biliyorum. Peki kuşkucu gerekçeler yanısıra, benim için bilinmesi mantıksal olarak olanaksız kılınan

şey ne? Kuşkucu uslamlama mantıksal anlamda neyi çürütmüş oluyor? Kuşkucu gerekçeler, B'yi biliyor olsam da, B'yi bildiğimi bilmeme olanak tanımıyor. Aldanabilmemin olanaklı olduğunu bile bile, B'yi bildiğime inanmam ve bu inancı bir gerekçe ile temellendirmem olanaksız. Kuşkuculuğun gerçekten saptadığı şey, işte bu nokta. Kuşkucu gerekçeler karşısında, algının çoğunlukla doğru olduğuna dayanarak B'ye inanmayı tutarlı olarak sürdürebilsem bile, B'yi bildiğime inanmam tutarsız olur. Çünkü B'ye inansam ve de aslında B doğru olsa bile, ben bu doğruluktan emin olamam. Kuşkucu işte bundan emin olunamayacağını ortaya koyuyor.

Aynı noktaya başka bir açıdan yaklaşmaya çalışacağım. Yukarıda kuşkunun deneysel bilgiyi kesinliği dışlamak yoluyla olanaksız kıldığını tartıştık. Ancak kuşkucu bu mantıksal adımı iki farklı şeyi *birbirine karıştırarak* atıyor; bu sayede uslamlaması gerçekte olduğundan daha etkili bir sonuç içeriyormuş gibi görünüyor. Burada ayırt edilmesi "kesinlik" sözcüğünün taşıdığı iki farklı anlam. Nesnel anlamda, olasılığı dışlamadan doğru olmakla eşdeğer bir biçimde "kesin olmaktan" söz edebildiğimiz gibi, öznel ve ruhsal bir anlamda, bir önermenin (bir savın/inancın) doğruluğundan *emin* olma durumumuzu da "kesinlik" sözcüğüyle dilegetiriyoruz. Öncekinde bir önermenin nesnel durumundan, sonrakindeyse bizim bu önermeye yönelik ruhsal durumumuzdan söz ediyoruz. Belli bir olasılık çerçevesindeki doğruluğun değişmezliği ve nesnel güvenilirliği olarak anlaşılacak önceki durum, dereceli olmayan saltık (yani mutlak) bir şeyken, sonraki anlamda kesinliğin çeşitli derecelerinden söz edilebiliyor. Örneğin şu ya da bu inancımızın ne ölçüde kesin olduğunu sorabiliyoruz.

Şimdi bu ayrımın ışığında, herhangi bir deneysel önermenin nesnel anlamda kesin olduğu bir durumu düşünmeye çalışalım. Az önce, kuşkucunun ileri sürdüğü tüm gerekçelere karşın, B önermesinin yine de bir bilgi olabildiğini gördük: Pencereden dışarı baktı-

ğımda gördüklerimi algılayışıma dayanarak bugün havanın yağmurlu olduğuna inanışım yanısıra, havanın gerçekten de yağmurlu olduğu, yani bunun doğru olduğu bir durumda, gerekçelendirilmiş bir doğru inanç olarak, bugün havanın yağmurlu olduğunu deneysel olarak bilmek durumunda olurum. Kuşkucu uslamlamanın bu bilmek durumu üzerinde yapabileceği olumsuz etki olabilir? Kuşkucu, doğru olduğunu düşündüğüm algının beni şu anda da aldatabileceğini öne sürdüğünde, eğer bu olgu kendiliğinde zaten doğru ise, bugün havanın yağmurlu olduğu gerçeğini değiştirebilecek durumda değil, her halde. Dolayısıyla, onun ortaya saldığı kuşku bulutu, *nesnel anlamdaki* kesinliği etkileyen, ya da bu anlamdaki kesinliğe karşıt olan bir şey de değil. Kuşkucu, deneyin beni her an aldatabileceğini göstererek *öznel anlamdaki* kesinliği etkiliyor. Benim doğru olduğuna inandığım deneysel önermeye olan güvenimi sarsarak, bu doğruluktan emin olmamı engelliyor. Oysa aldana*bilir* olsam da, bununla tutarlılık içinde şu an *aldanmıyor* olabilirim. Bir başka deyişle, bugün havanın yağmurlu olduğu doğru, nesnel anlamda kesin ve dolayısıyla bir bilgiyken, ben bunu *bildiğimi bilemek* durumunda olabilirim. Demek ki kuşkucunun üzerimdeki etkisi deneyle temellenen bilgimi ortadan kaldırmak değil. Kuşkucunun etkisi, öznel anlamdaki kesinliği eriterek, aslında *bildiğim* şeyleri *bilmemi* engellemek. Bir şeyi bilmemi değil, o şeyi bildiğimi bilmemi ortadan kaldırmış oluyor.

Peki bu engeli de ortadan kaldırıp kuşkucuyu tam olarak yenemez miyiz? B'yi bilmem olanaklı olduğuna göre, elimize kuşkuculuğu yenmek için bir fırsat geçmiş sayılmaz mı? Çünkü benim B'yi bildiğimin doğru olması kuşkucunun yanıldığını içeriyor. Kuşkucunun, tüm deneysel önermeler gibi, B'nin de bir bilgi olamayacağını savunduğunu anımsayalım. Şu uslamlamaya bakalım:

a) Eğer B bir bilgiyse, kuşkucu yanılıyordur

b) B bir bilgidir (B'yi biliyorum)

c) Demek ki kuşkucu yanılıyor

Eğer belli koşullar dolayısıyla (b) doğruysa, (a) doğru olduğu için (c) de doğru olacaktır. Deneysel olarak bir şeyler bildiğim her durumda kuşkucu yanlışlanmış olacak. Peki kuşkucunun yanıldığını *bilebiliyor muyum?* Mantıksal açıdan durum şöyle: Eğer B'nin bir bilgi olduğunu ve (a)'nın doğru olduğunu biliyorsam, kuşkucunun yanıldığını da biliyorumdur.[1] Ne var ki, kuşkucuyu çürütemediğim için, B'nin bir bilgi olduğunu da bilmiyorum (B'yi bildiğimi bilmiyorum). Kuşkucunun uslamlamasını çürütemediğim için, B'yi bilebileceğim halde, bunu bildiğimi bilemeyeceğim gibi, kuşkucunun yanılıyor olması halinde onun yanıldığını da bilemeyeceğim. Burada kuşkucuyla berabere kalmış gibiyiz.

Bütün bunlardan bilimin temellendirilmesine ilişkin ne gibi sonuçlar çıkıyor? Kuşkucu uslamlamayla birlikte yaşamayı öğrenmemiz gerektiğini öne sürmüştüm. Bu durumun bilim için o denli büyük bir tehdit oluşturmadığını görmüş bulunuyoruz. Deneysel önermelerden oluşan dizgesel bir yapı olarak bilimin *bilgi* konumunu taşıyabileceğini ve bunun kuşkucu uslamlamalara karşın böyle olabileceğini gördük. Bilimin gerçekten de bilgi olması mümkün. Peki bunun böyle olduğunu *biliyor muyuz?* Hayır, yukarıda da anlaşıldığı gibi, bilemiyoruz. Yani, bilimin kısmen -ve belki bütünüyle- belki konumu taşımayan inançlardan oluşması da mümkün. Kuşkucunun gücü doğruluk kaynağı deneysel olan bilimin bir bilgi değerinde oluşunu olumsuz yönde etkilemeye belki yetmedi; ancak bu bilgiyi elinde tutanların bilgilerine sahip oldukları bilincini bulanıklaştırdı. Bilim adamları olarak pek çok şey bilsek bile, bildiklerimizi bilemediklerimizden ayırt edemeyeceğimizi gösterdi. Bunun çok hoş bir konum olmadığını onaylıyorum; an-

---

1) Bilinen içerme altında *örtülme* (closure) adıyla tanınan ilke kısaca şu: Eğer B'nin bilgi olduğunu biliyorsam ve de B'yi bilmemin kuşkucunun yanıldığını içerdiğini biliyorsam, kuşkucunun yanıldığını da biliyorumdur.

cak unutmamalı, bu noktayı çok daha beter bir vargıyı bertaraf ederek elde ettik. Bilimin gerçek bilgiden oluşup oluşmadığının bilinemeyeceğini onaylamak, bilimin gerçek bilgi olmadığını onaylamaktan çok daha yeğlenebilir bir durum ve biz de bilgi kuramı adına kuşkuculuğa karşı en azından bu kadarını elde edebilmiş bulunuyoruz. Kuşkucunun istediği, bize deneysel olarak hiçbir şey bilmediğimizi, tüm bilimin güvenilmez bir kurgudan ibaret olduğunu göstermekti. Belki deneysel bilgi anlamındaki bilimi ona karşı koruyabildik ama, böyle bir bilgiye ilişkin bilme hevesimizi de kuşkucunun doymak bilmeyen iştahına terketmek zorunda kaldık. Bilimin bütünüyle gerçek bilgiden oluşması olanağını koruyabildikçe de, bilim adamlarının bu olanağı zaten gerçeğin ta kendisiymiş gibi varsayan eleştiri-öncesi tutumlarının ussallıkla çelişmediğini felsefe adına göstermiş olduk.

MİNİMAL GERÇEKÇİLİK

(1987)

Algıya ilişkin Gerçekçilik, algı içeriğinin konusu olan ve bilinçten bağımsız, nesnel bir dış gerçekliğin varolduğunu öne süren felsefi tutumdur. Gerçekçilik'in buna genellikle eklenen iki savı daha vardır: Dış gerçeklik algıya *neden olur* ve algı içeriğinin ögeleri ile dış gerçekliğin ögeleri arasında bir *karşılıklılık* sözkonusudur. Bu son sav, gerçekçilerin doğruluğu çoğu zaman bir karşılıklılık (correspondence) biçiminde kavramaları sonucunu doğuruyor.

Tarihsel olarak Gerçekçilik'in karşısına belli başlı iki sorun çıkarılmıştır. Bunlardan biri, algının güvenilir olmadığını göstermeye çalışan kuşkucu uslamlamalardır. Kuşkuculuk'a karşı temel yanıt, kimi algının güvenilemez olduğunu varsayımayı gerektirdiği biçimini alır. Gerçekçilikin böyle güvenilir algılar üzerinde yapılandırılarak, yanılgılı olanların saptanıp düzeltilmesi bilgibilimi için başlıca çalışma alanlarından birini oluşturmuştur. İkinci karşı çıkışsa, karşılıklılık savının sınanmasının olanaksız olduğu, çünkü dış dünyaya algıdan bağımsız olarak erişemeyeceğimiz düşüncesidir. Gerçekçilik'in bu eleştiriye yanıtı, doğruluk kavramı ile doğrulanabilirliğin (verifiability) -ya da doğruluğun saptanması eyleminin- ayırt edilmelerinin gerektiğini, öncekinin varlıkbilimsel, sonrakininse bilgibilimsel bir konu olduğunu vurgular. Doğruluktan anlaşılanın karşılıklılık olmasının, doğruluğun saptanması eyleminin de karşılıklılığı saptamakla yapılmasını gerektirmediğini belirtir.

Yeni Çağ felsefesinde, yukarıda açıklamaya çalıştığım anlamdaki Gerçekçilik'in geleneksel olarak karşısına çıkartılan yaklaşıma "Epistemizm" (Bilgiselcilik) adını veriyorum. Epistemizm-Gerçekçilik tartışmaları, bu tutumların su katılmamış, yani ödün

vermeyen uç biçimleri arasında sürdüğü gibi, iki ucu farklı dozlarda bağdaştırıp uzlaştıran yaklaşımlar arasında da en hareketli bir biçimde yer alagelmiştir. Epistemizm, biri olumlu, öbürü olumsuz iki savın birleşiminden oluşur. Olumlu sav şudur: Varolduğu söylenebilecek şey, ancak bilgi içeriğinin, yani algının dünyasıdır. *Gerçeklik diye bir şey, ancak onu bilebildiğimiz ölçüde ve onun bilgisi çerçevesi içinde varolabilir.* Varlık bilinebilir ama bilgi içerikleriyle sınırlıdır; bilinebilirliğinden farklı bir doğaya sahip olamaz. *Olumsuz sav,* öncekinin doğruluğundan çıkarsanır: *Bilginin ötesinde bulunduğu söylenen,* dolayısıyla da bilgi dışında kalan *kendiliğindeki bir varlık* (yani nesnel ve anlıktan bağımsız olduğu söylenen bir gerçeklik) *bilinemez.* (Su katılmamış Epistemizm burada "bilinemeyeceği için varolamaz" derken, biraz yumuşatılmış Epistemizm "varolmuş olsa bile bilinemez" diyecektir.) Bundan ötürü bilinen, bu dış gerçeklik olamaz; bilginin konusu bu olamaz. *Bilgi dizgesinin bir dış gerçekliği betimlediği öne sürülemez.*

Değindiğimiz bu iki savdan olumlu olanı, bilgiyi varlıkla *özdeşleştiren,* bilinen şeyin (bilgi içeriğinin) varolanı oluşturduğunu öne süren bir savdır. Bu özdeşliğe dayanarak atılan ikinci adım, yani olumsuz sav, bilgi ötesinde bulunduğu söylenen "kendinde şeyi", ya varlık *dışına itmek* ya da varsa bile onun bilgiye konu olmadığını öne sürmektir. Bu savların sonucu olarak, Epistemizm, algının (bütünüyle ya da büyük ölçüde öznel olarak kurulduğunu, algıda tanıdığımız nesneler dünyasının algı ötesinde bir varlık taşımadığını, dolayısıyla da bilgi ile kavranılabilenin ötesindekine ilişkin olumlu bir felsefenin söz konusu olamayacağını ileri sürer. Burada yapılan, kavranan şeyi kavrayışta eritmek, bu ikisini kavrayışta özdeşleştirmek.. Varlığa ilişkin bilgiyi algıyla edindiğimiz ve varlığı ancak bilgimiz ölçüsünde tanıyabildiğimiz savlarına, Gerçekçilik başta olmak üzere, kimse karşı çıkmayacaktır. Ancak Epistemizm, bu olguyu abartarak, ondan mantıksal olarak çıkarsanamayacak sonuçlara atlıyor; kavrayış ile kavranılanı, bilgi ile bilineni özdeşleştiriyor.

Onun ötesini ise, yadsıyor.

Gerçekçilik'e karşı getirilen kuşkuculuk ve karşılaştırılmazlık gibi, az önce değindiğimiz itirazları temeline alan bu tutumun tutarlı sonucu, yani su katılmamış biçimi, ya Tekbencilik, ya da Berkeley'in Öznel İdealizm'ini içerir. Ancak Tekbencilik veya İdealizm ile bağdaştırılmak istemeyen kimi uç epistemistler, çeşitli Pozitivist ve Pragmacı Nötral Monizm'leri, (yansız tekçilikleri) benimsemişlerdir: Bunlar varlığın nesnel duyu-verilerinden oluştuğunu, duyu verilerinin de, ne anlıksal ne de fiziksel olduklarını öne sürerler. Sonuçta, bu tutumlar da, kaçınılmaz bir biçimde Tekbencilik'in ve bir ölçüde Öznel İdealizm'in karşılaştığı sıkıntıların ağına düşmektedirler. Başka güçlüklerin tümü bir yana, su katılmamış epistemist yaklaşımların yanıtlaması gereken şu iki soru var:

(i) Yaşamımız boyunca bilincimize akıp duran bu algı; bu duyum nereden kaynaklanıyor? Her istediğimiz algıyı algılayamadığımıza ve algı da istencimizden bağımsız bir düzen ve tutarlılığa sahip olduğuna göre, bunu biz kendimiz yaratıyor olamayız. Öyleyse, algının nedeni nedir?

(ii) Algının, üzerinde düşünüldüğünde şaşkınlık uyandıracak ölçüde bir düzenliliği ve turarlılığı vardır. Örneğin aynı yere baktığımızda aynı şeyi görürüz. Aynı şeyin kimi nitelikleri hiç değişmez: 'Limon' adıyla bağdaştırdığımız ve göze sarı görünen o nesne dilimize de ekşi gelir. Kalınken giderek incelirmiş gibi görünen metal parçalarının ucu dokunma duyusuna sivri ve keskin gelir. Duman olan yerde ateş de buluruz. Bütün bu düzen ve tutarlılık tek tek bizler dışındaki tüm insanlar için de geçerlidir. Aynı yerde hepimiz aynı şeyi görürüz. Algı ve bilginin doğruluğunu bile bu düzene dayanarak saptarız. Şimdi eğer algı bir dış nesnel gerçekliği yansıtmıyorsa, bu düzen ve tutarlılık neden dolayıdır?

Su katılmamış Epistemizm, bu sorulara hep felsefi olmayan yanıtlar veregelmiştir. Örneğin İdealizm, her iki soruyu da "Tanrının etkisi" diye yanıtlayarak dine yaslanmakla Tekbencilik'ten kur-

tulur. Pozitivizm ise bu soruları "yasak soru" ilan etmiştir. Çok sıkıştığında ve Dilci Felsefe (Linguistic Philosophy) cübbesini giydiğinde, böyle soruların anlamsız olduğunu fazlasıyla güncel giysilere büründüğündeyse, bunların modasının geçtiğini, artık ilginç olmadıklarını öne sürer. Oysa bunlar felsefenin en derin sorularındandır; bunları yanıtlamaktan kaçınmak, felsefe yapmaktan kaçmaktır. Böyle bir kaçışsa tekbenci sonuca katlanmayı içerir. Bu baskı altında kalan Epistemizm'in kendini bir ölçüde yumuşatarak, Gerçekçilik'e verebileceği en küçük ödünü verdiğinde, ortaya çıkan görüşe "Minimal Gerçekçilik" adını veriyorum. Dolayısıyla Minimal Gerçekçilik yine de kuvvetle epistemist olan bir görüş.

Minimal Gerçekçilik'in verdiği ödün şudur: Algıya neden olan, ondan bağımsız bir dış gerçeklik bulunduğunu onaylar. Bununla (i) sorusunu tıpkı gerçekçi gibi yanıtlar. Ancak buna, epistemist çizgisine bağlı kalarak, böyle bir dış gerçeklik varsa bile onun doğasının bilenemeyeceğini ekler. Çünkü yukarıda gördüğümüz özdeşleştirici (olumlu) sava göre, varolan zaten bilgi olandır. Bilgiye neden olan şey, bilginin ötesinde kalacağından, dışlayıcı (olumsuz) sava göre, bilinemez. Dolayısıyla, bilginin konusu dış nesnellik değildir. Bilgi dış dünyayı betimlemez. Dış gerçeklik algıda tanıdığımız dünya gibi değildir. Algıda tanıdığımız dünya dış bir nedenden kaynaklanan duyumların yaşamı en iyi ve rahat biçimde sürdürebilmek amacıyla sınıflara ayrılıp örgütlenmesinin ürünüdür. Bu örgütleyişin dizgesel düşünce yapısı, bireyin parçası olduğu kültür ve dil ortamında korunur ve birey bunların koşullandırmasıyla algısını bu yapıya göre örgütler. Duyum malzemesinden, bildiğimiz dünyayı kurar. Benzer düşünceleri bilim kuramlarına uygulayan kimi güncel minimal gerçekçi yaklaşımlar, kuramın kendi ontolojisini yarattığı ve bunun ötesindeki nesnel ve saltık olduğu söylenen bir varlığın bilime konu olamayacağı gibi, kuvvetli bir görecelik getiren savlarıyla halen moda olmayı sürdürüyorlar.

Minimal Gerçekçilik'in bu haliyle çelişik bir görüş olduğunu

ortaya koymak istiyorum. Eğer algının nedeni dış gerçeklikse ve buradaki neden kavramı bildiğimiz nesne kavramıysa, algıdaki zengin içerik çeşitliliği ile bu çeşitliliğin düzenli ve tutarlı oluşu, aynı düzen ve tutarlılığın (ögeleri farklı bir doğaya sahip olsalar da) dış gerçeklikte bulunmasını gerektirecektir. Bundan dolayı bilginin dış dünyayı betimlemediği ve dış dünyanın algıda tanıdığımız dünya gibi olmadığı savları doğru olamaz. Çünkü algı ile dış gerçeklik arasına nedensellik bir kez oturtulduğunda, bu nedensellik, bir tarafın her bir farklı ögesiyle öbür taraftaki tutarlı bir ögeyi karşılıklı kılacaktır. Karşılıklılık, neden-etki ilişkileriyle kurulacaktır.

Bu durumu bir uslamlama biçiminde sunalım. Pek çoğumuzun tartışmadan onaylayacağı bir önerme şudur:

1- Algı içeriği, düzenli ve tutarlı olan zengin bir çeşitlilikten oluşur.

Algının içeriği, pek çok farklı ögenin bir aradalığından oluşur. Değişik renkler, biçimler, koku, tat, ses ve benzeri duyum ögeleri, bu içeriği bir arada ve boşluk bırakmadan oluşturur. Aynı içerik ögesi, kendisini birçok kez değişik yerlerde ve başka başka komşu ögelerle bir arada yineler. Örneğin yeşil, algı içeriğinin bir çok bölgesine dağılmıştır ve farklı bölgelerde farklı renk, biçim vb.leri ile yan yanadır. Ögelerin kendilerini böylece yinelemeleri, algının düzen ve tutarlılığı diye tanıdığımız biçimde olur. Şimdi, Minimal Gerçekçilik, bu olgu yanısıra aşağıdaki öncülü de onaylıyor:

2- Algının nedeni dış gerçekliktir.

Eğer nedenlerden söz edilecekse, bunu neden kavramının içerdiklerine uyarak yapmak gerek: Neden-etki kavramı, her farklı türden etkiye, yalnızca onunla eşleşen, farklı bir tür neden bağlar. Bu sınırlamayı kaldırmak, birbirini zamansal olarak izleyen her olay çiftini nedensel olarak bağlı sayabilmeyi içerecektir ki, bu da nedenleri yasalaştırmayı olanaksız kılar. Sınırlamaya göre aynı nedenin birbirinden farklı türde çok sayıda doğrudan etki oluşturmasına izin verilmediği gibi, aynı türden bir etkinin de farklı türden, bir-

den çok sayıda nedeni olmasına izin verilmez. (Çok sayıda etmenin, bir arada, belirli bir etkinin belirli tek nedenini oluşturmaları olgusunu, bu söylenenle karıştırmamak gerekir).

Bu iki öncülün sonucu, algı içeriğinin her bir farklı ögesiyle dış gerçeklikteki farklı, fakat değişmeyen bir ögenin eşleştikleri ve algıdaki düzenin dış gerçeklikteki düzeni yansıttığıdır. Dolayısıyla içerilen sonuç şudur:

3- Algı içeriğinin düzen ve tutarlılığı, ona neden olan dış gerçekliğin düzen ve tutarlılığını yansıtır.

Burada belirtilmesi gereken bir nokta, dış gerçeklik ve algı ögeleri arasında kurulanın yalnızca bir karşılıklılık, bir benzerlik olduğudur. Karşılıklı olan ögelerin aynı türden olmaları gerektirilmiyor: Örneğin sarı olarak gördüğümüz altın külçesinin kendiliğinde de sarı olduğu savunulmuyor. Ancak her zaman yalnızca sarı duyuma neden olan bir dış niteliği (bir molekülün veya kristalin yapısını) taşıması gerektirilmiş oluyor.

Görüldüğü gibi, hem 1'i hem de 2'yi onaylayıp, sonra da "dış dünya bilgi içeriğimiz gibi değildir" demek *çelişiktir*. Çünkü bu önerme, 1 ve 2'nin birlikte içerdikleri 3'ün değillemesidir. Bu çelişkiyi öncülleri değiştirmeden ortadan kaldırmak olanaksız mı? Algı içeriğindeki düzenliliğin yalnızca orada bulunduğu; ona neden olduğu söylenen dış gerçeklik için böyle bir düzenin söz konusu olmadığı gösterilemez mi? Bunu göstermenin bir yolu, düzenin zorunlu koşullarının nesnel olmadığını ve bu koşulların anlığa bağlandığını kanıtlamaktır. Kant'ın Minimal Gerçeklik'i olanaklı kılmak için yapmaya çalışmış olduğu da işte budur.

Algıya ilişkin herhangi bir düzenden söz etmek, onun içeriğinin uzaysal ve zamansal ilişkiler içinde bulunduğunu varsaymayı zorunlu kılar. Bunun gibi, dış gerçekliğin düzenli olması da onun nesnelerinin uzay ve zaman içinde bulunmalarını gerektirir. Örneğin, düzen içinde olabilmeleri, algı ögelerinin yan yana, alta alta, iç içe olmak gibi uzaysallığa karşılık olan ilişkiler ve art arda, önce

veya sonra olmak gibi, zamansallığa karşılık olan ilişkiler içinde olmalarını zorunlu kılar: Düzen dediğimiz şey, her şeyden önce böyle ilişkiler içinde bulunmaktır. Kant, uzay ve zamanın nesnel olmayacaklarını, bunların öznel olarak zorunlu olduklarını savunmuştur.(1) Durum böyleyse algıya neden olan dış gerçeklik algıda bulduğumuz düzen ve tutarlılığı kendinde taşımayacaktır. Onun neden olduğu duyumlar, Kant'a göre, bildiğimiz düzenli ve tutarlı algı içeriğini, anlığın kendilerine verdiği düzenleme ile oluştururlar. Uzay ve zaman, insan duyumsallığının görü formlarıdır. Algıya anlıkça, yani öznel olarak, kazandırılırlar. Kendinde şeylerse, ne uzayda ne de zamandadırlar.

Eğer bu sav doğruysa, dış dünyanın, düzenli olan algıya neden olduğu halde kendinin nasıl olduğunun bilinemeyeceği ve bilginin onu betimlemediği, hiç de çelişik olmayan bir anlamda öne sürülmüş oluyor. Ancak, bilginin dış gerçekliği betimlemediğini öne sürenlerin Kantçılık'ı benimsemiş olmalarını gerektiriyor. Ne var ki bütün bunlar için, uzay ve zamanın nesnel olmadıkları savının sağlam bir kanıtla temellendiriliyor olması gerekir. Nedir Kant'ın kullandığı temellendirmeler? Bunlardan en güçlü olan ikisini ele alacağız:

A- Uzay ve zaman, kaynakları deney içeriğinde olan kavramlar değildirler. Deney içeriğinde "bakın bu uzay, bu da zamandır" diye gösterilebilecek bir şey bulunmaz.

B- Uzay ve zaman, her algımızda bulunan, algı için onsuz olunmaz ilkelerdir. Bunların zorunlu oluşları, *a priori,* yani deneyden bağımsız oluşlarının kanıtıdır. (Bkz. Transandantal Estetik'in başlangıcı)

---

1) "Uzay, kendinde şeylerin herhangi bir özelliğine karşılık olmadığı gibi, onların kendi aralarındaki ilişkilere karşılık da değildir." Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, (tr. N. Kemp-Smith), St. Martin's Press, 1965, s.71. Uzayda her şeyin yanyana olduğu önermesi, bu şeylerin duyumsal görümüzün nesneleri oldukları sınırlamasıyla geçerlidir." (s.72)

Bu temellendirmelerden önceki , nesnelliği *doğrudan* algılanabilir olmaya bağlıyor. Buysa fazla sıkı ve dolayısıyla kısır bir ölçüt. Çünkü böyle bir ölçütle yola çıkıldığında, bilim içinde yer alan ve ancak dolaylı deneyle temellendirilen bir çok kuramsal kavram öznel sayılmak zorunda kalınır. Ayrıca varolduğu ve nesnel olduğu öne sürülebilecek her şeyin nesne (töz) ya da nitelik ulamlarından birinden olmaları neden gereksin? (A)'nın doğru olmasından çıkarsanacak sonuç, uzay ve zamanın özelliği olamaz. Çünkü, uzay ve zaman doğrudan algılanamasalar bile, doğrudan algılanan ve bundan dolayı nesnel bir nedeni olduğu söylenen her şeyin zorunlu koşuludurlar. Dolayısıyla, bu noktaya değin bir kanıt sağlanmış değil. Eğer doğrudan algılanabilirlik nesnellik için zorunlu koşulsa, doğrudan algılanabilir olanların zorunlu koşulları konumundaki uzay ve zaman da nedensellikçe gerektiriliyor olmalıdırlar. (A) gerekçesi kendi başına bırakıldığında, bırakınız öznelliği kanıtlamayı, bunun tam tersi yönde kullanılabilir oluyor. Oysa (B)'nin bir amacı da bunu engellemektir. Doğrudan algılanabilir olanlara zorunlu koşul oluşturan şeylerin nesnel sayılmasını önlemektir. Kant bunu Leibniz ve Hume'dan beri doğru olduğu varsayılan şu ilkeye dayanarak yapıyor: Zorunlu olan doğruluklar *a priori* olarak bilinirler; yani deneyden bağımsızdırlar. Dolayısıyla, deneysellik anlığı dış gerçekliğe bağlayan tek yolsa, uzay ve zaman da öznel olmak zorundadır.(2)

İlginç olan, bütün bu epistemist girişimin ve de Kant'ın felsefesinin, zorunlu olmanın a priori olmayı gerektirişine dayandırılması. Bu dayanak altından çekiliverirse, bu yaklaşım biçimine neler olacağını kestirmek pek de güç değil. Bugün, yaşayan düşünürler arasında en önemlilerinden biri sayılan Saul Kripke, zorunluluğun *a priori* olmayı gerektirmediğini artık göstermiş bulunuyor. Burada

---

2) "Düşünülmeleri, zorunlu olarak düşünülmelerini gerektiren önermeler, *a priori* yargılardır." (a.g.y., s.43) "Zorunluluk ve tam evrensellik, a priori bilgisinin kesin ölçütleri olup, birbirlerinden ayrılamazlar." (s.44)

onun uslamlamasını izleyip yinelemek yerine, aynı şeyi şöylece ortaya koymaya çalışacağım: Bir an için dış dünyanın Gerçekçilik'in betimlediği gibi olduğunu varsayalım. Nesnel ve anlıktan bağımsız nesneler algıda gördüklerimize karşılık olan zengin bir nitelik çeşitliliğini taşıyor olsunlar. Bu, algının düzen ve tutarlılığına neden olan nesneler, yine nesnel anlamdaki uzay ve zaman içinde birbirleriyle çeşitli ilişkiler içinde bulunuyor olsunlar. Yani gerçeklik, tıpkı gerçekçi doğa biliminin onu betimlediği gibi olsun. Bu durumda uzay ve zaman, aynen Kant'ın kanıt olarak kullanmaya çalıştığı anlamda, nesne ve niteliklerin varlığı ve algısı için zorunlu bir koşul olarak. Nerede nesneler varsa, bunlar orada ve uzay ve zaman içinde bulunmak zorunda olacaklar. Oysa bu durumda gerçekliğin algısı da uzay ve zamanı zorunlu kılıyor olmasına karşın, aynı uzay ve zaman baştan yaptığımız varsayıma göre öznel değil *nesnel* olacak. Öyleyse, Kant'ın sonuçlarını ve kuramını üzerine dayandırdığı olgu, onun çürütmek istediği savı da, en azından eşit bir güçle destekliyor: Uzay ve zamanın algı için zorunlu olması bunların öznel oluşlarına kanıt oluşturmuyor.

Burada tartıştıklarımın sonucunu en yumuşak bir biçimde dile getirmeye çalışayım: Epistemizm eğer tutarlı sonucu olan Tekbencilik ya da öznel İdealizm'i örtük veya açık olarak benimsemek istemiyorsa, tikel nesneler Gerçekçilik'inin en azından Sağduyu'ca kavrandığı biçimini onaylamak gereğindedir. Buysa, sıradan nesneler ve niteliklerin uzay ve zaman içinde yer aldıkları nesnel dış gerçekliğin dünyasını onaylamaktır. Çünkü epistemist sınırlamalarla minimal dozda tutulan Gerçekçilik, çelişik bir görüş olmaktadır. Bir başka deyişle, Tekbencilik veya İdealizm dışında, çelişkisiz bir Epistemizm'e yer yoktur.

EPİSTEMİZM

(1987)

I

Önüme baktığımda gördüğüm şu kağıt bir sanrı olabilir. Bu durumda önüme baktığımda görüyormuş gibi olduğum kağıdın gerçekte orada bulunmadığını söylüyoruz. Ancak, kimi durumlarda *sanrı* görüyor olabilmemiz, bunların dışında kalan durumlarda *sanrı olmayan* algılar ediniyor olmamızı gerektirir. Çünkü sanrı-dışı algılar olmasaydı, sanrı diye bir şey olamazdı. Bir başka deyişle, bütün algı şimdi "sanrı" adını verdiğimiz durumlar gibi olsaydı, bunlara sanrı diyemez, onları gerçek olarak değerlendirirdik. Böyle bir durumda dünya Tekbencilik (solipsism)'in betimlediği gibi olurdu. Sanrıların doğru algıdan ayırtedilebilir olması, Tekbenci savı olanaksız kılmasa da temelinden zayıflatıyor.

Eğer gördüğüm kağıt bir sanrı değilse, onu *görüşüm* (algılayışım, kavrayışım) olan anlıksal olgu, *gördüğüm* (algıladığım, kavradığım) *şeyden* ayırt edilmelidir. Kağıdı algılarken kavranılan şey dış ve nesnel, bağımsız bir nesneyken, onu kavrayışım, öznel ve anlıksal bir şeydir. Bilgi, kavranılan şeylere ilişkin olarak, kavrayışlardan oluşur.

Felsefe tarihinin en eski dönemlerinden bu yana birçok büyük filozof ve onların esintisinde sürüklenen felsefeci kitleleri, kavrayış ile kavranılan şeyi birbirine karıştırmış, bunları birbirlerine yedirmiştir. Felsefe tarihi, dizgelerini, böyle bir karıştırma sonucunda kavrayışı kavranılanla ya da kavranılanı kavrayışla örtüştüren ve böylece de birini öbüründe eritenlerle doludur. Bu büyük geleneğe "idealizm" adını veriyoruz. İdealizm ilk olarak İ.Ö. 5. yy'ın Güney İtalya'sında, kavrayışı kavranılanla örtüştürerek baş-

lamıştır. Öznel zihinsel içerikleri dış nesnelliğe yansıtan bu tutuma Pythagorasçılar'ın ve Elealılar'ın temel uslamlamaları örnek gösterilebilir. Öncekiler "şeylerin düzeni sayılarla dilegetirilebilir; sayılar olmadan bu düzeni kavrayamayız; demek ki her şey sayıdır." gibi bir düşünce dizisine dayanırken sonrakiler de "Kavrayış (düşünce) ve kavranılan (düşünülen) aynı şeydir. Yokolanı düşünmek, bir hiçi düşünmek, yani hiçbir şey düşünmemek olduğuna göre, düşündüğüm (kavradığım) her şey varlık taşır." gibi bir ussal temelden yola çıkarlar. İtalyan felsefesi doruğuna Atina'da, Platon'un Nesnel İdealizm'inde erişmiştir. Daha sonraki çağlardaysa, sürekli olarak gündemde kalan Platoncu idealist dizgeler dışta tutulursa, bu tür yaklaşımın ikinci bir yayılma dönemi yaşaması, 19. yy'da olanak bulmuştur.

Karıştırmayı bunun tam ters yönünde bir örtüşmeyle sonuçlandırma, yani kavranılan şeyi kavrayışta eritme tutumuna "Epistemizm" (Bilgiselcilik) adını veriyorum. Nesnel gerçekliği, değişen dozlarda öznel zihin içeriklerine bağlayan bu tutumun kurucusu Descartes, belki en tutarlı savunucusu da Berkeley'dir. Onun ünlü "Esse est percipi" uslamlaması açık bir biçimde epistemist örtüştürme (ya da karıştırma) üzerinde yapılanır. Bir başka deyişle Epistemizm Descartes ya da Kant'ta olduğu gibi Algısal Gerçekçilik ile karıştırılarak yumuşatılmış değilse, kendi arıtılmışlığı içinde en uçta Tekbencilik'i, ondan bir adım önceyse Öznel İdealizm'i verir. Dolayısıyla, sözü edilen karıştırma bir uçta Nesnel İdealizm'e, öbür uçta da Öznel İdealizm'e götürüyor; bir felsefi tutum olarak iki uç yorumunda da İdealist ontolojiyi içeriyor. Kökenlerini Hume ve Kant'tan alan Pozitivizm, 19. yy'dan başlayarak, Epistemizm'in en ateşli ve en uzun süreli savunucusu olmuştur. Ancak, tutarlı Pozitivizm'in baş sıkıntısı da, kendini yine Tekbencilik'ten koruma zorunluluğudur.

Unutulmaması gereken, Epistemizm'in bilgibilimsel değil,

bir *varlıkbilimsel* sav olduğudur. Gerçekçiliğin ancak onu bilebildiğimiz ölçüde ve onun bilgisi çerçevesi içinde varolabileceğini öne sürer. Ona göre, anlıktaki kavrayışın, ya da bilgi ve kavranılabilenin ötesindekine ilişkin olumlu bir felsefe olamaz. Varlık bilinebilir olanla sınırlı olduğu gibi, bilinebilirliğinden farklı bir doğaya da sahip olamaz. Oysa varlığın bilinebilirliğinden farklı olup olmadığı da *bilinemeyeceğinden,* tutarlılık gereği Epistemizm'in ya kendi kendisini yadsıması, ya da çıkış noktasının bir uzlaşım olmak ötesinde değer taşımadığını onaylaması gerekir. Kavrayış kavranan şeyle karıştırılıyor olmasa, kavrayışın nitelikleri, kavrayıştaki sınırlılıklar, kavranan şeyin kendisine yüklenmezdi. Çünkü bir açıklamanın doğru olması, *açıklamanın* kendi doğasına özgü özelliklerin *açıklanan* şeye yüklenmesini geçerli kılamaz. Doğru olan bir algının *kendi* özelliklerini, algılanan şeye yüklemek geçerli olamaz. Bunun geçerli olduğunu savunmak, algı doğru olduğunda, algılanan şeyin, algının kendisi gibi zihinsel olduğunu savunmaya yol açar.

Varlığın bilinebilir olduğunu ve ona ilişkin bilgimizin eksiksiz olmadığını kimi dönemlerin kuşkucu ve gizemcileri dışında hemen herkes onaylayacaktır. Varlığa ilişkin bilgiyi deneyle edinir, onu bilgimiz ölçüsünde tanırız. Pek çoğumuz için üzerine tartışma açmanın bile yersiz sayılacağı bu savları onaylamak ne kavrayış ile kavranılanı, ne de bilgi ile varlığı özdeşleştirmeyi gerektirir. Hele fiziksel varlığa ilişkin olarak, onun, bilgimizden bağımsız konumdaki temel ilkeleri üzerine düşünce yürütemeyeceğimiz anlamına hiç gelmez. Yürütülen böyle bir düşünce, doğal olarak, bir deneysel bilgi değeri taşımaz; fakat mantıksal tutarlılık içinde deneysel bilgiye dayandırılıp onunla temellenmesi sağlanabilir. Bir başka deyişle bilginin öznel boyutunu onaylamak ve onu deneyle temellendirmek, Gerçekçilik'i olanaksız kılmaz. Deneycilik, kendi ile Gerçekçilik arasında bir gerilim yaratsa bile, Epistemizm'ini en

uç noktaya değin götürüp, varlıkbilimini Tekbenci ya da İdealist kılmak zorunda değildir.

Epistemizm kavrayış ile kavranılanı örtüştürür, birbirine karıştırırken, Gerçekçilik bu ikisini ayırt eder ve onlara birbirlerinden bağımsız varlık konumları tanıyarak, Epistemizm'in yaptığının, tam tersini yapar. İlginç olan, gerçekçi tutumun her zaman idealist tutumun götürdüğü varlıkbilimsel sonuçlara karşıt görüşler içermeyişidir. Bu noktayı irdeleyelim. Genel anlamda felsefi Gerçekçilik, insanın algı, kavram, düşünce gibi öznel anlık içeriklerinin, dış nesnel ve bağımsız bir gerçekliğe (yansıma veya tasarım olarak) karşılık olduklarını öne süren yaklaşımdır. Felsefeciler bu tutumu genellikle anlık içeriklerinin tümüne bir arada uygulamamışlardır. Gerçekçilik'i kimleri algı içeriklerine, kimileriyse genel kavramlara ilişkin olarak uygulamış, felsefe tarihinde "Algısal Gerçekçilik" ve "Kavramsal Gerçekçilik" gibi gelenekler oluşturmuşlardır. Algısal Gerçekçilik, insan anlığındaki algı ve duyum içeriklerinin, kimi yanılmalar dışta bırakılırsa, nesnel ve bağımsız bir gerçekliği yansıttığını savunur. Kavramsal Gerçekçilikse, anlıktaki genel düşüncelerin, anlığın dışında, nesnel ve ondan bağımsız varlıklara karşılık olduğunu öne sürer. (Bunu, gerçekçi bir görüş olmayan Abaelardus türü "Kavramcılık"tan ayırt etmeliyiz.) Bu iki Gerçekçilik birbirlerini genellikle dışlamışlardır. Çünkü, eğer Kavramsal Gerçekçilik doğruysa, Algısal Gerçekçilik önemli eksiklikleri ve kısırlıkları olan bir görüş olmalıdır: Genel kavramların karşılıkları, algıya konu olan dünyada yer almaz. Dünyada tikel insanlar varken bir de "genel insan" diye bir şey yoktur. Dolayısıyla salt olarak anlaşıldıklarında, Algısal Gerçekçilik doğruysa, Kavramsal Gerçekçilik'i kuran Platon'sa, bunun için özel bir idealar dünyası kurmak zorunda kaldığından, bu ikisi arasında bir seçim de yapmak zorundadır. Böylece algının yansıttığı evreni aşağılar, onu değersiz kılar. Ona göre bu evren anlıktan bağımsız olmasına karşın, bilgiye

konu olmayan, değişken, kaypak, gerçeklikten çok bir düş niteliğini taşıyan bir ortamdır. Kavramsal Gerçekçilik içinde çeşitli yaklaşım farklılıklarına rastlanır; ancak bunlarda ortak olan sav, herhangi bir şeyi düşünüyor olmanın doğruluğunun, düşünülen şeyin varlığı için yeterli koşul oluşturduğudur. Görüldüğü gibi, Kavramsal Gerçekçilik'in götürdüğü ontoloji Nesnel İdealizm, Algısal Gerçekçilik'inkiyse Özdekçilik oldu. Kavrayış ile kavranılanı örtüştürmenin bir sonucu, bunları ayırt edişin bir sonucuyla aynı ontolojiye götürürken, öbür sonuçlar da birbiriyle çelişen ve felsefe tarihinin en büyük tartışmalarından birine konu ve taraf olan ontolojilere götürdü: (Öznel) İdealizm ve Özdekçilik.

II

Modern Felsefe tarihi içinde Algısal Gerçekçilik ile Epistemizm hem sürekli bir çatışkı içinde karşılıklı olarak birbirlerini eritmeye çalışmışlar, hem de değişen doz ve karşılıklı ağırlık dengeleri içinde birbirleriyle uzlaştırılmaya çalışılmışlardır. Dolayısıyla, Yeni Çağ'dan günümüze, bir uçta su katılmamış Gerçekçilik'ten (bundan böyle Gerçekçilik'ten yalnızca Algısal Gerçekçilik'i kastedeceğim), öbür uçta su katılmamış Epistemizm'e doğru, derece derece değişen görüşler buluruz. Berkeley sonrakine örnek oluştururken, Locke öncekine örnektir. Bu yazıda ne Locke ile, ne de Berkeley ile ilgilenemeyeceğim. Beni burada ilgilendiren, yüksek dozda Epistemizm içermesine ve onayladığı gerçekçi savları en aza indirmesine karşın idealist veya tekbenci olmayan, ya da hiçbir gerçekçi sav içermemesine karşın idealist veya tekbenci olmadığını savunan görüşler olacak. Böyle görüşlere örnek olarak Kant felsefesini ve Hume ile yine Kant'ın etkisi altındaki, 19. yy sonlarının Eleştirel Pozitivizm'ini ve Pragmacılık'ı verebiliriz. Önce su katılmamış Epistemizm'i parlak bir biçimde yansıtan bu son iki akımı, ana çizgileriyle tanıtacak, sonra da Gerçekçilik'e mini-

mal bir dozda izin veren epistemist görüşlerin kökenlerindeki tutarsız uzlaşımı tartışacağım.

Eleştirel Pozitivizm

Özdekçi olsun, nesnel idealist olsun, Gerçekçilik varlıkbilimsel, yani metafizik bir boyut içeren bir savdır. Bir felsefi uğraş alanı olarak metafizik de, eğer bütünüyle öznel-anlıksal bir yaklaşım değilse, çoğunlukla bir tür gerçekçilik üzerine kurulur. Gerçekçilik ile metafizik arasındaki bu yakın bağlantı, Comte'dan başlayarak metafiziği dışlayan Pozitivizm'in Gerçekçilik'i de yadsımasını gerektirmiştir. Oysa Pozitivizm'in felsefe için amaç seçtiği bilim, en eski çağlardan beri "dış dünyanın" varlıklarını, devinim ve değişim yasalarını araştırıp bulgulamayı amaçlamıştır. Dolayısıyla doğal yaklaşımında bilim gerçekçidir. Konusuysa, varlıkbilimin yani metafiziğin konusuyla çakışır ve örtüşür. Bu durumun Pozitivizm için bir sıkıntı doğurması çok doğal. Çünkü Pozitivizm, bir yandan metafiziği dışlamayı kendine ana amaç olarak seçerken, bir yandan da felsefeyi "bilimselleştirmeye", bilimin dışında kalan uğraş alanlarını da "gayrımeşru" saydırmaya çalışır. Böyle bir tutarsızlığı gidermenin yolu, bilimin konusunu görüngücü bir yaklaşımla yeniden yorumlamak; bir başka deyişle, bilimin temelinde bulunan ve Locke'unkine benzeyen Deneycilik'i Hume ya da Berkeley'inkine benzeyen bir deneycilikle değiştirmektir. İşte 19. yy sonlarının eleştirel pozitivistleri böyle bir programla yola çıkmışlar, bu yönelimler içinde görüngücü algı kuramını geliştirerek, uzlaşımcı bir bilim felsefesinin temellerini atmışlardır.

19. yy sonlarının Eleştirel Deneycilik'i (Empiriocriticism) ya da Eleştirel Pozitivizm'i denince akla Ernst Mach başta olmak üzere Richard Avenarius gibi Avusturyalılar, Alman Hans Vaihinger, Henri Poincaré ve Pierre Duhem gibi Fransızlar ve İngiliz Karl Pearson gelir. Hemen bütün bu düşünürlerin ortak olarak sa-

vundukları nokta, kavramların ve özellikle bilimde yer alan kavramların, bilimin dizgeleşmesi için zorunlu olmalarına karşın, bir nesnel ya da dış gerçekliği betimlemedikleri, insanın bunları algı içeriklerini özetlemek için soyutladığı ve kurguladığı düşüncesidir. Dolayısıyla, bu yaklaşım açısından kavramlar, *kimi yapay uzlaşımlardan*, Vaihinger'in aşırı tutumuna göre ise, birer "kurgu"dan başka bir şey olamazlar. Algı verilerini eldeki gereksinimlere göre şimdikinden değişik biçimlerde de sınıflandırabilir, böylece şimdikinden farklı kavramlar elde edebilirdik. belirli bir kavramsal yapıyı bir başkasına yeğlemede geçerli olan ölçüt, *yalınlık, ekonomi, kolaylık* ve *yarar* gibi olgularda aranmalıdır.

Hem Mach, hem de Avenarius, gerçeklik ya da dünya dediğimizin kendinde şeylerden ya da nesnelerden değil, *olgulardan* meydana geldiğini savunurlar. Olgularsa, onlara göre birbiriyle düzenli ve tutarlı ilişkiler içinde olan *duyumlardan* başka bir şey değildir. Varolduğu söylenebilecek her şey, duyumların bir aradalığından oluşur. Fiziksel cisimler de, bilinç içerikleri de, duyumların bir aradalığıdır. Duyumların varlıksal konumu ne özdeksel ne de anlıksaldır; onlar, varlık açısından "yansız", yani "nötr"dürler. Öyle ise, Descartes'çı İkicilik ortadan kalkacak, artık fiziksel-tinsel diye bir ayrım sözkonusu olmayacaktır. Çünkü belirli bir nesne hangi duyumların bir aradalığından oluşuyorsa, bu *nesnenin düşüncesi* de aynı duyumların algılanıyor ya da tasarımlanıyor olarak kavranmasından başka bir şey değildir. İnsan, çok büyük bir duyum çeşitliliğinin bilinci içine akışı karşısında, bunları düzenli bir biçimde kavramak gereğini duyar. Mach'a göre, insan bu düzenliliği kendi doğası gereği arar. Alışılmış olmayan her şey onu şaşırtır, kafasını karıştırır. Olgular yinelendiğinde bunlara alışırız; bizi şaşırtan değişik ya da garip bir yanları kalmaz. Onlara böylece alışmak, onları açıklamaktır. Deney içeriğinde düzenlilikleri aramamızın bir başka nedeni, istek ve gereksinimlerimizi karşılamak-

tır. Bu amaçla, bu isteklerimizi nasıl karşılayabileceğimizi, doğada neyi, ne zaman bekleyebileceğimizi saptayarak anlarız. İşte bu ve bunun gibi nedenlerle insan, en ilkel çağlardan beri duyumlarda bulduğu düzenlilikleri nesne adlarıyla sınıflandırıp adlandıragelmiştir. Dolayısıyla kavramsal yapımız da, bilimimiz de, deneyin ve deney içerikleri arasındaki ilişkilerin özetlenmesine ve başka insanlara düşünce olarak iletilebilmesine yarayan birer araçtırlar. Böylece Mach, gerçekçi ya da metafizik yorumu bilimden de arındıracak bir açıklama geliştirmiş olur. Çünkü böylece, nesne adları ve kavramların, "sarı", "soğuk" gibi deney içeriklerini adlandıran sözcüklerden farklı olarak, dış-gerçek olgulara karşılık olmayıp, deney türünden gerçek olguların birlikteliğini dilegetiren soyutlamalar oldukları öne sürülebilmektedir. Düşünce ekonomisi ilkesine göre örneğin bir bilimsel yasa, olguları kapsamlı ve yoğun olarak özetleyen ve bu özet içinde olguların yalnızca bizce önemli olan yanlarını saptayan bir dilegetirişten başka bir şey değildir. Görüngüler ötesindeki bir dünyada bulunan kendinde şeylerin varlığını öne sürmek, bilimin ekonomisine de aykırıdır.

Mach'ın bu görüşleri, kendisini bilimsel kavramların ancak tarihsel bağlamları içinde kavranabilecekleri savına götürmüştür. Bu savın çağdaş bilim felsefesindeki etkisine önemle değinmek gerekir. 20. yy'ın ortalarında etkili olan Thomas Kuhn ve Paul Feyerabend gibi düşünürlerin bilime ve bilim tarihine ilişkin savlarının bir kökenini Mach'ın felsefesinde canlı bir biçimde buluyoruz. Mach'a göre aynı olgu, değişik gereksinim ve amaçlara göre başka biçimlerde kavramlaştırılabilir, yasalaştırılabilir. Bu değişik seçenekler arasındaki seçim, bilimsel ekonomiye bağlı olacaktır. Bundan dolayı, örneğin mekanik dalındaki kavramları bütünüyle anlamak istiyorsak, bu bilim dalının tarihsel gelişimini incelemek zorundayız.

Mach'ın düşüncelerini geliştirip dizgeleştiren Pearson, Po-

zitivizm'in bilimdeki Özdekçilik'i "usa yatkın bir idealizme dönüştürdüğünü" açıkça belirtir. Ona göre de bilim bir bütündür; çünkü değişik bilim dalları bilimin metafizik yaklaşımının öngördüğü gibi farklı değildir. Bilimin ele aldığı tek gerçeklik, deney içeriğidir. Değişik bilim dalları aynı içerikleri farklı kavramsal yapılar, farklı diller kurarak açıklarlar. Oysa bu farklılık soyut olup, anlığın değişik sınıflandırmalarından kaynaklanan bir farklılıktır; gerçek bir ayrılık oluşturmaz. Pearson, metafizikçiyi olgu üzerine şiirler yazan bir ozan olarak gördüğümüz sürece, onun bilime ve düşünceye bir zararı dokunmayacağını savunmuştur.

Eleştirel Pozitivistler çağdaş bilim felsefesinin temellerini atan düşünürlerdir. Aynı nedenle bilim felsefesi, 20. yy'ın son çeyreğine değin ağırlıklı olarak pozitivist bir bakış açısını korumuştur. Eleştirel pozitivistler ve onların yüzyılımızdaki izleyicilerinin bir başka belirgin niteliği, büyük bir çoğunluğunun, felsefeye sonradan eğilen bilim adamları oluşudur. Bu nitelik, konu bilimin felsefesi olduğunda önemli bir yarar ve derinlik sağlarken, yaklaşım başka ve daha temel düzeydeki felsefe sorunlarına yayılmaya çalışıldığında, belirgin bir yüzeysellik, hatta felsefi düşünüşte bir beceriksizlik de getirmiştir.

Bu açıdan ele alındıklarında, bilim adamları olarak büyük değerleri olan Poincaré ve Duhem'in, Mach'çı Pozitivizm'i geliştiren yaklaşımlarını, yalnızca bilim felsefesi bağlamında düşünmek daha yararlı olur. Poincaré'ye göre, bilime temel olan kimi ilkeler ancak birer varsayımdır. Bu varsayımlar ne *a priori* yöntemlerle, ne de tümevarımla doğrulanabilirler. Dolayısıyla bu temel ilkeler yararlı sonuçlar getiren tanımlar, ya da kimi *uzlaşımlardan* başka bir şey olamazlar. Aynı konuya ilişkin farklı varsayımlar arasındaki seçim de, işe yararlık ölçütüne göre yapılmalıdır. Bütün bunlar, deneysel yöntemlerle doğrulanıp, yadsınabilen hipotezler için değil, daha derinlerdeki varsayımlar için sözkonusudur. Eldeki olgu,

bu türden farklı temel varsayımlar üzerine kurulan sayısız almaşık dizgece açıklanabileceğinden, düşünceye daha büyük ekonomi sağlayan ve daha işe yarar olan (convenient) varsayımın ve onun üzerine kurulan dizgenin yeğlenmesi gerekin. Poincaré, böyle varsayımların uzlaşımsal olduğunu öne sürmesine karşın, Vaihinger'den farklı olarak bunların keyfi uydurmalar olduklarını söylemiyor. Deney bize bir seçim olanağı verdiği gibi, en kolay yolu bulmamızı sağlayarak bizi yöneltir de. Uzlaşımsalcı (conventionalist) tutumunun en iyi kanıtını, almaşık geometri ve mekanik kuramlarında bulunduğunu düşünür, Poincaré. Örneğin Eukleides ve Eukleides-dışı geometri dizgeleri arasında bir seçim söz konusu olduğunda, bunlardan biriyle çeliştiği söylenebilecek bir deneyimin hiçbir zaman bulunamayacağını öne sürerek, böyle bir seçimin yalınlık ve işe yararlığa dayandırılması gerektiğini savunur.

Hipotezlerin sınanmasına ilişkin olarak Duhem de benzer görüşler ileri sürmüştür. Ona göre herhangi bir hipotezin içerdiği bir önermenin deneyce yadsınması, bu hipotezin çürütülmesi anlamına gelmeyecek, bu yasalardan açıklamalar çıkarsamaya yarayan önkoşul önermelerinin doğruluk değerini hep birlikte etkileyecektir.

Pozitivizm'in yüzyılımızın düşüncesi üzerinde yaptığı etkinin büyüklüğünü gözardı etmeye olanak yoktur. Belirgin pozitivist nitelikler taşıyan akımlar, 20. yy'ın büyük bir bölümünde başlıca felsefe yaklaşımları arasında yer almıştır. Yine 20. yy'da öne çıkan algı kuramlarından Görüngücülük, en azından kısmen, eleştirel pozitivistlerce geliştirilmiştir. 1920 ve 30'lu yılların "mantıksal pozitivist" Viyana Çevresi, Mach felsefesi ve kimi pragmacı temaların bir bireşimi olarak değerlendirilebilir.

Pragmacılık

Pragmacılık'ın kökenlerinde deneyci ve özellikle Hume'cu düşünceler bulunur. Aynı kökenlerde Comte'un Pozitivizm'i ile de,

hem doğrudan hem de eleştirel etkileşimler görülebilir. Bilmin etkisi altındaki öbür 19. yy felsefeleri gibi, Pragmacılık için de çıkış noktası (ve ileri dönemlerinde varlığın tüm kapsamı), Kant'ın görüngüler evrenidir.

1870'li yıllarda, Charles Sanders Peirce, William James ve birkaç arkadaşlarının ABD'de birlikte kurdukları "Metafizik Kulübü", yürüttüğü toplantılarda açıklık, anlam ve inanç gibi kavramlara doyurucu açıklamalar getirmeyi amaçlıyordu. Burada yapılan tartışmalarda, özellikle Peirce'ün önderliğinde geliştirilen düşünceler, Pragmacılık'ın temellerini oluşturmuştur.

Peirce, bir yandan Descartes'ın yeterli bir saydamlıkla belirlememiş olduğunu düşündüğü açıklık *kavramını* keskinleştirmeye çalışırken, bir yandan da Comte'un Pozitivizm'inde aşırı sıkı ölçütlerle kısırlaştırılan *deneysel onaylanabilirliği* yumuşatmayı amaçlıyordu. Açıklığı gereğince belirleyebilmek, inanç kavramını tanımlamayı gerektirir; çünkü açık ve seçik olan ya da olmayan şey, insanın *düşüncesi, inancıdır*. Peirce inancı "eylem için bir kural" olarak tanımlıyor. İnanca yönelik kuşkuysa, yine Peirce'e göre, eylem konusundaki kararsızlık nedeniyle baş gösteren bir sıkıntı, bir rahatsızlık. Bu sıkıntı, hangi eyleme geçileceğine karar verilişe değin sürüyor. Oysa, insanın bu tür sıkıntıları her giderişi, yani her karara varışı, bir inanç oluşturulmasını içerdiğinden, inanç yalnızca bir eylem kuralı olmakla kalmıyor, bir *eylem alışkanlığına* dönüşüyor. Bu bağlamda, Pragramacılık içinde odak kavramlardan biri konumuna gelecek olan "araştırma" da belirlenmiş oluyor: Araştırma, kuşku sıkıntısını gidererek, eylemi düzenleyen bir kurala, yani inanca varma savaşımıdır, Pierce'e göre. Düşüncenin belirginleştirilmesi, araştırmanın tek amacıdır. Yapıyı böylece kurduktan sonra, Peirce *anlam* kavramına döner. Onun için bir *düşüncenin* anlamı, buna ilişkin alışkanlıkların toplamıdır. Öte yandan, bir şeyin anlamı söz konusu olduğunda da, bunu uygulamada bu şeyle

etkileşime girildiğinde, mevcut duruma göre hangi farkların çıkacağının saptanmasıyla açıklaştırabileceğimizi öne sürüyor. Dolayısıyla düşüncenin açıklaştırılması için Peirce'ün ortaya attığı kural, Pragmacılık'ın temel düsturunu, baş sloganını biçimlendirmiş oluyor: "Düşüncemizin nesnenin, uygulamada hangi sonuçları getirebileceğinin kavrayışı, bu nesneye ilişkin kavramımızın bütününü oluşturur." Demek ki, bir kavramın anlamı, onun uygulamada getireceği etkilerin, sonuçların düşüncesidir. Bu anlamı saptamak için, kavramın doğru olması durumunda, buna dayanarak yapılacak eylemden hangi etkilerin doğacağını düşünmek gerekir.

Görüldüğü gibi Peirce'ün amacı, ne bir genel felsefe dizgesi, ne de bir dünya görüşü getirmektir. Pragmacılık'ı ortaya atarken o, bunu, bir doğruluk kuramı olarak bile görmemiştir. Peirce'ün ortaya attığı, olsa olsa düşüncelerin *doğruluğunu saptamaya* yönelik bir yöntem, anlamları kesinleştirecek, açıklığı sağlayacak bir yol, bir kuraldır. Ona göre, örneğin bir nesnenin *katı* olduğunu söylemek, bu nesnenin yüzeyinin başka cisimlerin çoğunluğunca çizilemeyeceğini öne sürmektir. Katılık niteliğinin düşüncesi, ona dayanarak yapılan eylemin sonucunda doğacak etkilerin düşüncesidir.

Pragmacılık'a göre araştırmanın, kuşkudan, doğruluk ve yanlışlık arasında gidip gelmeyen dengelenmiş inançlara doğru bir ilerleyiş süreci olduğuna değindik. Bir başka deyişle bu kuşkudan kesinliğe, yani doğruluğa (doğru inanca) ulaşıştır. Bunun yöntemiyse, düşüncenin uygulamada getireceği sonuçların kavranmasıdır. Peirce, araştırmayı böylece belirlerken, buna amaç olarak saptadığı tam kesinliğin, bütünüyle erişilebilecek bir şey olmadığını da ekliyor. Bu son öğreti, son *Yanılabilirlik İlkesi* adıyla anılan savıdır ve bunun bir felsefe tutumu olarak Kuşkuculuk'tan özenle ve önemle ayırt edilmesi gerekir. Kuşkuculuk belirli bir konunun bilinmeyeceğini öne sürer. Örneğin, deneye yönelen kuşkuculuk deneyin bilgi üretemeyeceğini, deneyden kaynaklanan inançlarımızın

güvenilir olmadıklarını, bunların doğruyu veremeyeceğini savunur. Peirce'ün Yanılabilirlik İlkesi bilginin olanaksızlığını ya da doğrunun kavranılamaz olduğunu öne sürmüyor. Tam tersine, Peirce için her konu bilinebilir. Fakat bilginin tamamlanması sonsuz bir süreçtir. Her şey bilinebilir olsa da, insan olarak her şeyi bilmemiz olanaksızdır. Bilgi, geleneksel felsefenin beklentilerinin tersine, doğruya bir yaklaşım sürecidir. Doğruya, zaman içinde giderek daha çok yaklaşılacak, ancak kesin ve saltık anlamda, hiçbir zaman tam olarak erişilemeyecektir. Çünkü saltık kesinlik, saltık anlamda yanılmazlık ve genellik gerektirir. Buysa, insan anlığının yetilerinin sınırını zorlar. Yanılabilirlik, kuşkuculuktaki gibi ilkesel bir sınırlama getirmez; ortaya attığı sınırlama, uygulamada, 'Pratikte' doğan bir sınırlamadır.

Saltık doğrunun kavranılamayacağını öne sürüşünden, Peirce'ün Algısal Gerçekçilik'i yadsıdığı sonucu çıkarılmamalıdır. Bunu, Pragmacılık'ı tutarlı olarak geliştirecek olan William James yapmıştır. Peirce ise bu konuda her zaman tam tutarlı olmamakla birlikte, bir dış gerçeklik bulunduğunu ve bu gerçekliği algılayarak nesneleri ve içinde bulundukları durumları kavradığımızı savunur. Dolayısıyla sonuçta Pierce'ün doğruluk kavramı, düşüncelerimiz ile bizi çevreleyen nesne ve durumlar arasında bulunan bir karşılıklılıktır. Bir başka deyişle, Peirce'de Pragmacılık, *doğruluğun tanımında* kullanılmaz. Kullanıldığı yer, daha önce de vurguladığımız gibi düşüncelerin anlamının açıklaştırılması ve *doğrunun bulunması*, saptanması sürecidir. Doğrunun *bulunması* ve doğrunun *ne olduğu*, başka başka konulardır. Birinin yöntemi öbürünü açıklamaz. Doğruyu bulmak, bir inancın doğru olduğunu saptamaya yönelik bir eylemken, doğrunun ne olduğunu yanıtlamak, her doğru inancın ortak olan niteliğini açıklamaktır.

Peirce kendi gününde ne ölçüde karanlıkta kaldıysa, çağdaşı ve dostu William James de o ölçüde popüler olmuş, hem ruhbilim

hem de felsefe alanlarında büyük bir üne ulaşmıştır. Pragmacılık'a katkısı, başlangıçta bir açıklaştırma yöntemi olarak ortaya atılan bu düşünceyi, felsefenin her alanına yayarak dizgeselleştirmek ve kitlelerce tanınmasını sağlamak olmuştur. Kuramın getirilişine "Metafizik Kulübü" toplantılarındaki katkısının ölçüsü bilinemese de, James'in anlayışındaki Pragmacılık, artık Peirce'ün bu yaklaşımı yerleştirdiği çerçeveye sığacak gibi değildir. James Pragmacılık'ı bir yöntem olarak gördüğü ölçüde bir doğruluk kuramı olarak da düşünür. Pragmacılık açısından doğrunun ne olduğunu tartışır ve saptar. Bu bağlamda Peirce'den hem uzaklaşır, hem de daha tutarlı bir dizgeye ulaşmış olur. Peirce yaşamının sonlarına doğru, Pragmacılık'ın başına gelen bu değişikliklerden o denli rahatsız olmuştur ki, bu addan vaz geçerek, kendi felsefi tutumunu "Pragmaticism" terimiyle anmaya başlamıştır.

Gerçekte, James'in Pragmacılık'ta yaptığı genişletme ve yayma girişimi için gereken her türlü kuramsal veri daha önceden ortaya konmuş bulunuyordu. James, girişimine doğruluk kavramını yeniden yorumlayarak başlar: Bir inancın doğruluğu pragmacı yöntemle saptanabildiğine göre, doğruluk için bir karşılıklılık aramak anlamsız ve boşunadır, der. Karşılıklılığın içerdiği saltık doğruluğa tam olarak erişemeyeceğimizi Peirce de onayladığına göre, doğruluğu böylece tanımlamanın hiçbir kuramsal ya da eylemsel değeri olamaz. Öte yandan, bir kez doğruluğun karşılıklılıktan bağımsız olduğu onaylanınca dış dünya düşüncesi de anlamını yitirir. Düşüncein, inancın, doğruluğunu dış dünya ile karşılıklılık oluşturmuyorsa, bilgimizde olsun, yaşamımızda olsun, dış dünyaya bir yer yok demektir. James'e göre bilginin kökeni, kaynağı ve konusu, algının ilk ve temel girdileridir. "Gerçeklik", işte bu girdilerdir. Algı girdileri ötesindeki bir dış dünya, gerçeklik diye andığımız şeyi oluşturmaz. Bu ileri sürdüklerinde Kant'tan önemli ölçüde esinlenmiş olan James, bilginin tek kaynağının deney olduğunu

ileri sürerken de, İngiliz Deneyciliği'nden çok, Kant'ı yankılar. Çünkü deney, onun için algının ilk girdileri anlamına gelir. Bu ilk girdiler ulamlanıp düzene sokulmamıştır ve anlığa sürekli bir akış olarak gelen karmakarışık bir veriyi oluştururlar. Gerçeklik, dar anlamda bu veriyle özdeşken, daha geniş bir anlamda da, bu girdilerden anlığın kurduğu görüngüler dünyasıyla özdeştir. James "Köktenci Deneycilik" adını verdiği bu su katılmamış epistemist kuramıyla, çağdaşları eleştirel pozitivistler gibi, deneyi tek gerçeklik olarak görmektedir. Ancak, kendi görüşünün Öznel İdealizm'den ayrıldığını öne sürer: Bu kökten ve salt anlamdaki deney, James'a göre öznel değil nesneldir.

James'in ulaştığı sonuçlar eleştirel pozitivistlerinkiyle önemli sayılabilecek yakınlıklar taşıyor. Gerçekliği deney içerikleriyle özdeş sayışı yanısıra, ortaya attığı "Yansız Tekçilik" (Neutral Monism), Descartes'çı İkiciliği tıpkı Mach'ın öne sürdüğü biçimde yadsır: Özdek ve anlık ayrımı yanlıştır, çünkü tek gerçeklik, tek varlık, deney içeriğidir. Doğrunun göreceliği, kavramların insanlarca belirli gereksinimleri karşılamak için deney içeriğini sınıflandıran araçlar oldukları gibi düşüncelerde de ortak yanlar koruyan Pozitivizm ve Pragmacılık, 20. yy başlarında giderek iç içe girmiş, birbirleriyle bütünleşmiştir.

James, düşüncelerimizi onların uygulamada getirdikleri etkilerle açıklaştırdığımız savında Peirce'ü izler. Ancak aynı savın nesne düşüncesi için de geçerli olduğunu ileri sürer: Ona göre nesneleri, bunlarla olan etkileşimimizin sonuçları, etkileri olarak tanır. Öylece biliriz. James, nesneleri, onlarla olan etkileşimin sonuçlarını bilmek dışında bilebileceğimiz *pozitif* bir yol bulunmadığını ekliyor. Öte yandan, önermeler olsun, yargılar olsun, bunlar pratik etkileri bulunduğu ölçüde anlamlıdırlar. Böyle etkileri bulunmayanların anlam taşıdıkları öne sürülemez. Anlam pratik etkiyle belirleniyorsa, etkice eş olan önermeler; anlamca da eştirler.

Bütün bu değerlendirmeler, James'i pragmacı yöntemi bir doğruluk kuramı olarak yorumlamaya itmiştir. Bu, büyük tartışmalara yol açmış doğruluk kuramına göre, bir önermenin doğru olması, onun işler olması, yani uygulamada doyurucu sonuçlar getirmesidir. Böyle bir doğruluk kuramı, kendisine seçenek olan karşılıklılık ve tutarlılık kuramlarından daha yumuşak bir ölçüt getiriyor. Çünkü pragmacı doğruluk kuramı açısından, belirli bir önermeye göre yapılan eylem, başarılı ya da doyurucu etkiler getirirse, bu önermenin bir dış dünya ile çakışıp çakışmamasına bakmadan, önerme doğru olarak onaylanmak durumundadır. Bunun içerdiği sonuç, bilginin evrensel, saltık ve kalıcı olamayacağıdır. Burada da James Pragmacılık'ını Peirce'ün ulaştığı sonuçların epey ötelerine taşıdığını görüyoruz. Saltık ve değişmez bilgileri amaç edinmek, gerçekliği idealleştirmek olur diye düşünüyor James. Bilgi için bilgi yoktur: Bilgi yaşam içindir; yaşamı sürdürmek içindir. O, başarıya götüren bir araçtır. James, ortaya attığı bilgi ve doğruluk kuramını öznel olmakla eleştirenlere karşı, gerçeklik ile uyumun Pragmacılık'ın vazgeçilmez bir ögesi olduğu savıyla karşı çıkmıştır. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi, ona göre gerçek ve nesnel olan, algı verileri, yani deneyin ilk girdileridir. Bundan dolayı, pragmacı doğruluğu, onun öznel olmadığı iddiasıyla savunduğu yerlerde, uyum kavramı üzerinden bir tür *tutarlılık* kuramına yaslanıyor gibidir, James. Onun doğruluk anlayışının, bu kavrama belirgin bir görecelik getirdiği açık olsa gerek. Bu, felsefe tarihindeki tartışma ve karşıtlıklarda, Pragmacılık'ın çoğu kez her iki tarafı da belirli bir ölçüde onaylayabilişinde de ortaya çıkıyor.

III

Görüldüğü gibi, bilimsel kuramlardaki görecelik, uzlaşımsallık, bilimin ve dilin açıklayıp dilegetirdikleri olguları büyük ölçüde kendilerince kurdukları , bundan dolayı da bağımsız bir dış

nesnel gerçekliği betimlemedikleri gibi, günümüzde kimi felsefe çevrelerinde hala revaçta olan temalar, Epistemizm'in dozunu fazla kaçırarak, tek ve saltık doğru, kesinlik ve gerçeğin bilgisine ulaşma amaçlarına anlam veren nesnel ve bağımsız dış gerçekliği yadsıyan, ya da (daha sonra değineceğimiz gibi) "işsiz bırakan" felsefelerce getiriliyor. Bunlar özdeksizci (immateryalist) oldukları halde idealist olmadıkları savındaki tutumlar. Yansız Tekçilik fiziksel varlığı bütünüyle ortadan kaldırıyor. Peki, bu İdealizm ya da bunun da ötesinde Tekbencilik değil mi? Bu soruya karşılık olarak duyumların zihinsel ve öznel olduklarını da yadsıdığını söyleyecektir bu tür Tekçilik. Oysa bu görüş, ontolojiden kaçarken Epistemizm'in, kendi kendinin metafiziğini kurmak durumunda kalmasından başka bir şey değil: Önce dış gerçeklik duyumlarla özdeşleştiriliyor, sonra da, bu su katılmamış Epistemizm'in getirdiği İdealist vargı, duyumların kendi başlarına, ne zihinsel ne de fiziksel olan, bağımsız bir varlık ulamı oluşturdukları iddiasıyla yeni bir varlık ulamı ortaya atıyor. Üstelik bu "yansız" varlık türü, öznel ve anlıksal olarak doğrudan tanıdığımız tasarımlardan da farklı. Öyle olmasaydı onlarla özdeş olur, Öznel İdealizm'e indirgenmiş olurdu. Sonuç olarak, İdealizm'den bağımsız olduğu ölçüde, Yansız Tekçilik'in yeni bir varlık türünün metafiziğini kurduğu, kaçınılmaz bir sonuç oluyor. İlginç değil mi? Metafiziği ortadan kaldırmak amacıyla yola çıkanlar, fiziksel gerçekliği yadsıyor, sonra da onun yerine yerleştirdikleri bir duyumlar metafiziğine saplanıp kalıyorlar.

Yansız Tekçilik çoğu kez, Epistemizm'in neredeyse resmi algı kuramı haline getirilen Görüngücülük'ün dayandırıldığı ontoloji olmuştur. Görüngücülük açısından fiziksel nesneler "kalıcı duyum olanaklılıkları" ya da "duyu verilerinden kurulan mantıksal yapılar" olarak açıklanır. Dolayısıyla duyumların ontik konumunun nasıl belirlendiğine bağlı olarak Görüngücülük de pek çok du-

rumda ya İdealizm'i ya da Yansız Tekçilik'i seçmek durumunda kalmaktadır.

Yansız Tekçilik, uslamlamalar üzerinden varılan bir sonuç, temelleri argümanlara dayandırılan bir sav değildir. Dolayısıyla, hiçbir felsefi kanıtı da yoktur. Yansız Tekçilik, yukarıda değindiğimiz aşırı Epistemist felsefelerin temel *varsayımıdır.* Bu tutumun en büyük sorunlarının başında, Tekbencilik'e götürüyor olması gelir. Ancak bundan başka, "duyumların nereden geldikleri" sorusunu da bütünüyle yanıtsız bırakmaktadır. Yaşamımız boyunca durmaksızın etkilendiğimiz duyum bombardımanı, bu görüş için yalnızca bir olgudur ve nedeni bilinemeyeceği için sorulamaz da. Böyle bir sorunun modası geçmiştir, diyen epistemistler de olmuştur. Aynı açıklama yeteneksizliği, anlığa gelen duyumların neden tutarlı ve düzenli oldukları sorulduğunda da karşımıza çıkar. Neden her ikimiz de aynı yöne baktığımızda aynı şeyi görüyoruz; neden yıllar sonra aynı yere döndüğümüzde aynı algıyla karşılaşıyoruz? Bu sorular gerçek felsefe sorunlarıdır ve bunları küçük düşürmeye çalışarak yanıtlamaktan kurtulmaya çalışmak, felsefe sorunlarına gözünü kapamaktır. Berkeley'in aynı sorulara, kendince açık ve belirgin bir yanıtı vardı: Tanrı'nın tutarlı ve düzenli duyumlarımıza *neden* olduğunu öne sürmüş, böylece Tekbencilik'ten sıyrılabilmişti. Eğer su katılmamış Epistemizm kimi sorunlar karşısında felsefeyi felç edip dilsizleştiriyor ve insanı da Tekbencilik'e tutsak ediyorsa bunun suçunu sorunda değil kuramın kendisinde aramak gerekir. Tutarlı sonucu ya dine ya da Tekbencilik'e götüren bir kuram felsefe olarak kendi kendini tasfiye etmiş olmuyor mu?

Yukarıdaki soruların ağırlığı karşısında, onlara hiç olmazsa kısmi bir yanıt sağlayabilmek için, kurama bir damla Gerçekçilik karıştırılabilir. Kuram bunun dışında bütünüyle epistemisttir. Böylelerine "Minimal Gerçekçilik" adını vereceğim. Büyük filozoflardan Kant, bu tür minimal gerçekçidir. Onun dışında, birçok görün-

gücü ve Gerçekçilik karşısında biraz eğilmek gereğini duyan birçok pozitivist de bu arada sayılabilir. Kuhn, Feyerabend ve onlarla uyuşan çağdaş Köktenciler de bir açıdan bu görüşün kapsamına girerler. Minimal Gerçekçilik, anlıktan bağımsız bir dış gerçekliğin varlığını onaylar. Bu, Kant'ın "kendinde şeyi" yani noumenler dünyasıdır. Felsefi işleviyse, algının nedenini, kaynağını açıklamaktır: Algı anlağımıza sürekli bir akış olarak geliyorsa, bir yerden geliyor olmalıdır. İşte görüngüler dünyasına girdilerini veren, bunların kaynağı olan bir dış nedenin var olduğunu onaylamak, gerçekçi bir savı onaylamaktır. Ancak bundan fazlasına izin verilmediği için de bu Gerçekçilik minimal olmaktadır. Varolduğu onaylanan bu dış gerçekliğin elbet bir doğası da olmalıdır. Ancak Minimal Gerçekçilik, bu doğanın bilinemeyeceğini, bilgimizin onun bilgisi olamayacağını ve dolayısıyla dış dünya üzerine ne konuşabileceğimizi, ne de bilim yapabileceğimizi savunur. Ona göre, bilgi görüngünün bilgisidir, bilim kuramı kendi ontolojisini yaratır, dil ise bu dış gerçekliği betimlemez. Algıda tanıdığımız dünya dıştan gelen duyumların yaşamı en iyi ve rahat biçimde sürdürmek amacıyla sınıflara ayrılıp örgütlenmesinin ürünüdür. Bu örgütleyişin dizgesel düşünce yapısı kişinin içinde bulunduğu kültür ve dil ortamında korunur ve kişi bunların koşullandırmasıyla algısını bu yapıya göre örgütler. Duyum malzemesinden bildiğimiz dünyayı kurar. İşte karşımızda yine çok kuvetli bir Epistemizm: Dış gerçekliğin doğasını bilemeyiz, bunu bilemediğimiz için de orası, bildiğimiz gibi, yani nesneler, nitelikler, olaylar biçiminde yapılanmış olamaz. Bu, dış gerçekliği önemli ölçüde "işsiz bırakmak" oluyor. Çünkü *doğruluk* dediğimiz şeyin bir gerçeklik ile karşılıklılık içinde bulunmakla sağlanmadığı öne sürülmüş oluyor. Buna göre doğruluğu doğuran, algıların kendi aralarındaki tutarlılık ya da getirdikleri sonuçların istenilir sonuçlar olmasıdır.

Peki yine sormak gerek; algının düzen ve tutarlılığı neden?

Doğruluğu yaratan şey bu tutarlılık olmuş olsa bile, tutarlılık *neden?* Üstelik algının düzen ve tutarlılığı, üzerinde düşünüldüğünde insanı hayrete düşürecek boyuttaki bir düzen ve tutarlılık. Karşıda bir çam ağacı gördüğümü düşünelim: Bunun alt bölümü (gövdesi) kahverengi ve üstü (yapraklı bölümü) yeşilse, ona baktığım yerden algısı hep böyle olacaktır. Kendi istencimle bu düzeni değiştiremeyeceğim. Ona aralıklı olarak baksam da, ona benimle birlikte birçok kişi baksa da, algısı herkeste yine hep böyle olacak: Üstü yeşil altı kahverengi. Buna, aynı düzen ve tutarlılıktaki katılık, koku, sivrilik vb. nitelikleri ekler, sonra da herşeyin "doğa yasaları" diye adlandırdığımız düzenlere uyduğunu göz önüne alırsak algının verisinde olup insanın istencinden bağımsız olan bu yönün açıklanma gereği ortaya çıkar. Bu düzen ve tutarlılık, dilin ya da kültürün kurabileceği herhangi bir düzenlilikten daha temel bir düzeydedir. Çünkü bu düzen verinin kendisindedir. Minimal olmayan Gerçekçilik'te dış dünya bu işlevi de yerine getirir: Ağacı hep aynı yerde ve aynı genel niteliklerle görüyorum, çünkü gördüğüm şey, varlığı ve nitelikleri benden bağımsız olan algı ve içeriğindeki düzenli çeşitliliğin her bir ögesine bir dış karşılık ve neden sağlayan bir özdeksel nesnedir.

Minimal Gerçekçilik, açıkladığımız bu yalın biçimiyle, hem algının düzenliliği gibi çok önemli bir olguyu açıklamaktan aciz kalıyor, hem de bir iç tutarsızlığa düşüyor. Hem algının *nedeni* olarak bir dış gerçeklik bulunduğunu onaylamak, hem de bu dış gerçekliğin, algıda karşılaştığımız tikel nesne ve niteliklerden, onları algıladığımız düzende yapılandığına karşı çıkmak, başka gerekçeler verilmediği sürece tutarsız, hatta kendi içinde çelişiktir. Çünkü.

(i) Algının nedeni dış gerçekliktir.

önermesi, algının, kendi çeşitliliği içinde, birbirinden farklı parçaların bir aradalığından oluşması ve neden-etki ilişkisinin "bire-bir" olup aynı nedene hep aynı etkiyi bağlaması dolayısıyla, nedenler

ile etkiler arasında bir karşılıklılığı (corespondence) kendiliğinden sağlıyor. Buna

(ii) Algıda nitelikler ve onların bir aradalığı olarak görülen nesneler ve bunların değişimi, bir düzen ve tutarlılık dizgesi olarak kavranır. (ya da kısaca, "Algı düzenli ve tutarlıdır") önermesini eklediğimizde,

(iii) Algı içeriğinin düzen ve tutarlılığı, ona neden olan dış gerçekliğin düzen ve tutarlılığını yansıtır

içerilmiş olacak.

Algı homojen ve tekdüze bir içeriğe değil, tam tersine, zengin bir çeşitliliği olan bir içeriğe sahiptir. Bu zengin içerik birbirlerinden tutarlı olarak farklı olan ögelerin bir aradalığından oluşur. Algının nedeni dış gerçeklikse, ve türce aynı olan bir neden türce farklı etkileri bir arada oluşturmuyorsa, her bir değişik algı ögesine neden olan değişik bir dış gerçeklik ögesi bulunmalıdır. Bu da algının düzen ve tutarlılığının en az algıdaki zenginliğiyle dış gerçeklikte de bulunduğunu içerir. Bu uslamlamayla dış gerçekliğin ögelerinin, karşılıkları oldukları algı ögeleriyle eş türden olmaları gerektirilmiyor. İçerilen, yalnızca gerçeklik ögelerinin algıdakine koşut bir düzen ve tutarlılık taşıması. Örneğin şurada gördüğüm sarıya, dış gerçeklikte sarı değil de bizim sarı olarak kavradığımız başka bir şey (kendiliğini bilmediğimiz başka bir nitelik) karşılık oluyorsa, gördüğüm her sarı bunun karşılığı olacak, algıda gördüğüm her nitelik öbeği/birlikteliği, yani her nesne de, niteliklerinin kendiliklerindeki doğaları ne olursa olsun, bir dış nesneye karşılık olacaktır. Görüldüğü gibi, bir kez Minimal Gerçekçilik onaylandığında, burada kalınamıyor; en azından algıyla temellenen, *"Sağduyu Gerçekçiliği"* diye adlandırabileceğimiz ve tikellerden oluşan bir dış dünya yapısı içerilmiş oluyor. Dolayısıyla, yalın durumunda Minimal Gerçekçilik tutarsız, hatta çelişik bir görüş. Çünkü, (ii)'i onaylayıp (iii)'ü yadsıyan bir görüş bu...

Peki Minimal Gerçekçilik tutarlı olarak savunulamaz mı? (i)'i onaylayıp, (iii)'ü, bir çelişkiye yol açmadan yadsıyamaz mıyız? Bunu yapmak, (i) üzerine bir sınırlama koyarak, onun anlamını yeniden yorumlamakla olanaklıdır. "Algı"nın anlamını şöyle değiştiririz: Deriz ki, algı tabii ki duyumlardan oluşur; ancak bu ikisi arasında göz ardı edilmemesi gereken çok önemli bir ayrım vardır. Önceki düzenliyken, sonraki böyle olmak zorunda değildir. Dolayısıyla algının düzen ve tutarlılığından, duyumun düzenli ve tutarlı paketler halinde geldiği sonucu çıkarsanamaz. Dış gerçekliğin neden olduğu şeyse, algı değil duyumdur. Bize gelişlerinde bildiğimiz düzenliliği taşımayan duyumlara düzenlerini verip onları algıya dönüştüren insan anlağıdır: Dolayısıyla dış gerçeklik nesnelere yüklediğimiz düzenliliği hiç taşımaz. İşte Kant'ın Minimal Gerçekçilik'i!

Kant bilgibiliminin üzerinde yapılandığı bu temel taşları biraz daha ayrıntıyla irdeleyelim. Önce düzen ve tutarlılığın zorunlu koşullarının bunları oluşturan ögelerin *uzay* ve *zaman* içinde bulunmaları olduğunu saptamak gerek. Nesne ve niteliklerin birbirlerinin yanında, altında, arasında, içinde, ötesinde, (vb. durumlarda) bulunmaları, birbirlerinden önce ya da sonra gelmeleri gibi ilişkiler, düzen ve tutarlılığın zorunlu ögeleridir. Bunlarsız düzen ve bu düzendeki tutarlılık kurulamaz. Kant ise, uzay ve zamanın, ilk duyu izlenimlerinde ve dolayısıyla onlara neden olan kendinde şeylerde bulunamayacağını savunmuştur. Eğer uzay ve zaman duyumda ve kendinde şeyde bulunmuyorsa, orada bildiğimiz düzen ve tutarlılığın hiç bir izine bile rastlanamaz. Kant'ın bu öğretisini savunuş biçimi, önce duyumların düzensiz olduğunu kanıtlamak yolundan geçmez. Onun öncelikle yaptığı, uzay ve zamanın, anlığın zorunlu görü biçimleri olduklarını kanıtlamaya çalışmaktır. Kant'ın felsefesinin temelini kendi sözlerinden yararlanarak tanıyalım. Bu felsefe çok kuvvetle epistemist olmasına karşın, bunu İdealizm ya

da Tekbencilik boyutuna taşımıyor. Gerçekçilik'i en minimal anlamda benimsiyor: "Nesneleri kendinde şeyler olarak *bilmemizin* söz konusu olmamasına karşın, onları kendinde şeyler olarak en azından *düşünebilmek* durumunda olmalıyız. Aksi halde görünüşün, görünen bir şey olmadan da var olabileceği gibi saçma bir sonuca ulaşırız." (*Salt Usun Eleştirisi,* N. Kemp-Smith'in İngilizcesinden, New York 1929, s.27) "Görü biçimimiz nesnenin varlığına bağımlı olup, ancak öznenin tasarımlama yetisinin bu nesneden etkilenmesi koşuluna bağlı olarak olanaklıdır." (s.90) Gerçekliğin onaylanışının hangi epistemist sınırlar içinde tutsak edileceği de, yine aynı sayfalarda dile geliyor: "Görülediğimiz şeyler, kendiliklerinde değil, yalnızca bizde varolurlar. Nesnelerin kendiliklerinde ne olabilecekleri, duyumsallığımızın alıcılığı bir yana bırakılırsa, bizim için bütünüyle bilinemez kalır." (s.82) Bunun gerekçesi, önce de değindiğimiz gibi, onların kendi aralarındaki ilişkilerin yerine de geçmez." (s.71) "Uzayda her şeyin yan yana olduğu önermesi, bu şeylerin duyumsal görümüzün nesneleri oldukları sınırlamasıyla geçerlidir." (72) Bu bizi Kant felsefesi için en "kritik" olan noktaya getiriyor. Hem Minimal Gerçekçilik'in çelişkisiz kılınabilmesi, hem de Kant'ın dizgesinin ayakta durabilmesi, uzay ve zamanın nesnel (yani dış gerçekliğe özgü) değil, öznel (yani anlığa özgü) olmalarına bağlı. Peki uzay ve zamanın öznel olduklarının kanıtı nedir? *Transandantal Estetik'*in hemen başlarında beş kanıt veriliyor bu amaçla. Bunların üçü, daha dolaylı ve dolayısıyla da zayıf kanıtlar. Kant'ın dolaysız ve etkili kanıtları şu ikisi olmuştur:

1- Uzay ve Zaman, kökenleri deneyde olan kavramlar değildirler. Deney içeriğinde "bakın bu uzay, bu da zamandır" diye gösterebileceğimiz bir şey yoktur.

2- Uzay ve zaman tüm görülerimizi temellendiren, onlar için "onsuz olunmaz" ilkelerdirler. Zorunlu olmaları, *a priori,* yani deneyden bağımsız oluşlarının kanıtıdır. (Bkz. s. 68 ve s.74-75).

Dolayısıyla, diyor Kant, uzay ve zamanın kökeni deneysel olmadığına göre, bunlar özneldir; kaynakları insanın anlığıdır.

Bu kanıtlardan ilki Hume'u yankılıyor ve keskin bir deneyci-epistemist nitelik taşıyor. Eğer bu, Pozitivizm'e esin kaynağı olan ilkeyi, Hume ve Kant'ın yaptıkları gibi, nesnel anlamda varolmanın ölçütü olarak kullanırsak, bilimin kuramı içinde varsaydığı, örneğin atomaltı parçacıklar gibi deneyde doğrudan gözlemlenemeyen bir şey öznel sayılmak zorunda kalacak. Ayrıca Kant bu kanıtında, nesnel anlamda gerçek olmayı, töz ya da tözce taşınan bir özellik olmaya zorunlu olarak bağlı görüyor: "Uzay ve zamanı, olanaklı olmalarının onların kendinde şeylerde bulunmalarını gerekli kıldığı özellikler olarak düşünecek olsak, bundan doğacak saçmalıkları görebiliriz: Ne kendileri töz olan, ne de tözlerce taşınan bu iki sonsuz şey, hem varolmak zorundalar, hem bütün her şeyin varlığı için zorunlu koşul oluşturmaktalar, hem de varolan her şey ortadan kaldırılırsa da varlıklarını sürdürmek zorundalar. Bu durumda, Berkeley'in cisimleri sanrı düzeyine düşürmüş olmasına şaşmamalı." (s.69) Oysa, nesnel anlamda varoluş, tözselliğe ya da ona bağlı bir özellik olmaya zorunlu anlamda koşullandırılmış olamaz. Çünkü böyle olsaydı, Kant'ın "Bir düşünelim" dediği şeyi düşündüğümüzde "saçmalıkla" değil, düpedüz çelişkiyle karşılaşırdık. Eski Yunan felsefesinden günümüz bilimi ve felsefesine değin en önde gelen düşünürler nesnel anlamdaki uzay-zamanı düşünedurmuşlar, üzerinde tartışma yürütmüşlerdir. Evet uzay-zaman birer töz anlamında varlık değildirler ve bu anlamda nesne ve nitelik olmamaları nedeniyle algı içeriğinde doğrudan ögeler olarak yer almazlar. Ancak bu onların nesnel gerçekliğini etkilemez. Nesnelerin ve değişimin içinde bulundukları, içinde yer aldıkları ve birbirleriyle ilişki içinde oldukları bir ortam olarak hem varlık için zorunludurlar hem de nesnelerin varlığını algılamak dolayımıyla deneysel gözlem konusudurlar. Dolayısıyla Kant'ın sunduğu

birinci "kanıt", hele günümüzün bakış açısından, hiç de bir kanıt sayılamaz.

Bu bizi (2)'ye getiriyor. Kant, ikinci kanıtında uzay-zamanın her türlü algı için zorunlu oluşlarını kullanıyor. Burada çağının tüm düşünürlerine uyarak açıklıkla varsaydığı şey, "zorunlu olma"nın "öznel olma"ya (yani deneysel ya da Kant'a göre "nesnel kökenli" *olmamaya*) yeterli koşul oluşturduğudur. Kant şöyle der: "Düşünülmeleri, zorunlu olarak düşünülmelerini gerektiren önermeler, *a priori* yargılardır." (s.43) "Zorunluluk ve tam evrensellik, *a priori* bilginin kesin ölçütleri olup, birbirlerinden ayrılamazlar." (s.44) Bir şey tam evrensel olduğu halde neden nesnel olamasın? Örneğin bir yasa evrenin her yerinde ve her zamanda, hiç sektirmeden geçerliyse, yani bu fiziksel anlamda zorunluysa neden *a priori* biliniyor olsun? Suyun H_2O olduğu böyle bir bilgi değil mi? İki hidrojen ve bir oksijen atomundan oluşan moleküller evrenin her yerinde suyu oluşturuyorsa ve bu her zaman böyle olmuşsa, ne Thales'in ne de Aristoteles'in bu doğruluğu bilmemiş oldukları düşünüldüğünde, her zorunlu önermenin *a priori* olarak bilinmek zorunda olmadığı anlaşılır. Bugün Kripke'den beri bu durumu anlamış bulunuyoruz. Zorunlu olmanın *a priori* olmayı *gerektirdiği* önermesi yanlışsa, Kant'ın geçerliliği bu önermenin doğruluğuna dayandırılan kanıtı da güvenilir bir kanıt değildir. Bu olguya bir de şöyle yaklaşalım: Bir an için, dış dünyanın tıpkı gerçekçinin betimlediği gibi nesnel anlamdaki uzay-zaman içinde yer alan nesne, nitelik, durum ve olaylardan oluştuğunu varsayalım. Bu durumda uzay-zaman, nesnelerin (ve öbürlerinin) varlıkları için bir zorunlu koşul olacak. Nerede nesneler varsa, bunlar orada uzay-zaman içinde olmak zorunda olacaklar. Şimdi, yine Gerçekçilik'in öne sürdüğü gibi, eğer insan anlığının algıladığı, bu düzenini nesnel olarak kendinde taşıyan dış gerçeklikse, uzay-zaman algının içeriğinde de, ondan oluşturulan öznel görüngülerin dünyasında da, al-

gı için (görüngüler için) zorunlu olacak. Bir başka deyişle Kant'ın sonuçlarını dayandırdığı olgu, onun dışlamak istediği savı da, en az eşit bir güçle destekliyor. Bu nedenle de uzay-zamanın görüler için zorunlu olması, bunların öznel olmalarına *kanıt* oluşturmaktan uzak kalıyor.

Sonuç olarak, Kant bilgibiliminin temel taşının kanıtsız kaldığını, bundan dolayı da idealist olmayan Minimal Gerçekçilik gibi epistemist görüşlerin kendilerini yukarıda ele aldığımız çelişkiden kurtaramayacaklarını öne sürüyorum. Bu ise İdealizm'in ve Yansız Tekçilik'in çıkmazlarına saplanıp kalmak istemeyen bir felsefe yaklaşımının, en az Sağduyu Gerçekçilik'i ölçüsünde, nesneler, nitelikler ve bunların oluşturduğu durumların nesnel ve bağımsız varlığına izin vermek zorunda kalacağını ortaya koyuyor. Kavrayış ile kavranılanı karıştırıp örtüştürmekten doğan Epistemizm'in sağlam uslamlamalara dayanan bir öğreti olmadığı halde Modern Felsefe'den bu günlere değin varlığını koruyabilmiş olması, üçbuçuk yüzyıldır ortaya atmış olduğu açıklamalarınkinden daha büyük bir başarıdır.

BİLGİ VE NESNE-I EPİSTEMİZM İLE GERÇEKÇİLİK ARASINDA ÇAĞDAŞ TARTIŞMALAR

(1988)

Özet

Felsefede "Gerçekçilik" diye adlandırdığımız yaklaşımı, karşıtı olan Epistemizm'den ayırt etmeye çalıştığım "Epistemizm" başlıklı yazımın devamı olan bu çalışmada, iki yaklaşımın son 60 yıl içinde aralarında sürdürdükleri tartışmayı özetleyecek, sonra da Gerçekçilik'in geçerlilik sınırlarını saptayacağım. Bu son bağlamda "Bilimsel Gerçekçilik" dediğimiz ve fizik kuramınca varsayılan gözlemlenemez şeylerin gerçek oldukları savını sorgulayacak, buna bilinemezci bir tutumla karşı çıkacağım. Bilimsel Gerçekçilik'in kendi içinde tutarsız ve çelişik olduğunu, bu mantıksal sorunu gidermeninse bu tür "Gerçekçilik"i deneysellikten soyut ve kopuk olan bir Nesnel İdealizm'e dönüştüreceğini gösteriyorum.

Bizi çevrelediğini düşündüğümüz varlık, insan anlığından bağımsız bir gerçeklik midir? Yoksa kısmen olsa bile, görüp, tanıyıp bildiğimizi düşündüğümüz bu dünyayı biz mi yaratmakta, onu biz mi kurmaktayız? Bu tür sorular, içinde bulunduğumuz yüzyılın ortalarından başlayarak şu biçimde ortaya konmuştur: Dil, düşünce, algı, bilgi ve bilim kuramı gibi, insan anlığının ürettiği tasarımlardan oluşan yapılar, insan anlığından bağımsız bir dünyayı, bir dış gerçekliği mi betimlerler?

Gerçekçilik adıyla bildiğimiz felsefe geleneği, bu soruları olumlu yanıtlar. Dil, algı ve bilgi, bağımsız bir gerçekliğe ilişkindir ve onu betimler, çünkü insan anlığının ürettiği tasarımları, yani içe-

rikleri, bunların konusu ve nedeni olan şeyle karıştırmamak gerekir. Karşıya bakıp da örneğin bir ağaç gördüğümde, anlığımda oluşturduğum algı içeriği bir şeydir, bu içeriğin tasarımladığı ve ona neden olan karşıdaki "gerçek" ağaçsa bir başka şeydir. Önceki anlıksal bir varlıkken, sonraki fiziksel ya da özdeksel bir varlıktır. Bu bakımdan, dilin, algının, bilginin ve bilimin temel görev ve işlevi, bu dış ve bağımsız varlığı, tasarımlamak ve onu betimlemektir.

Gerçeksizcilik (Anti-Realism) açısındansa, dilin, algının ve bilginin içerikleri ile "dış" konusu (nesnesi) arasında çizilen ayrım bütünüyle temelsizdir. Herşeyden önce, ayrımın bir yanını oluşturan o sözde "dış" nesne, insan olarak hiçbir zaman erişemeyeceğimiz, hakkında onun tasarımları dışında hiçbir şey bilemeyeceğimiz bir ilkedir. Tasarımsa, ayrımın öbür yanından başkası değildir. Hemen bir dış nesneden söz edecek ve onu tasarımdan ayırt edeceksiniz, hem de bu dış nesneyi tasarımdan ayrı olarak tanımak, kavramak olanağınız bulunmayacak. Böyle bir görüş tutarlı olamaz, demektedir. Gerçeksizcilik. Gerçeksizcilik'in ardındaki temel gücü Epistemizm'dir. Kısaca belirlemek gerekirse, Epistemizm iki savın bileşiminden türetilmektedir:

A) Varlık, ancak onu bilebileceğimiz ölçüde ve onun bilgisi çerçevesi içinde sözkonusu olabilir.

B1) Bilgi içeriğinin ötesinde ve dolayısıyla da onun dışında kalan kendiliğindeki bir varlık (anlıktan bağımsız bir gerçeklik) sözkonusu olamaz.

B2) Kendiliğindeki varlık (dış gerçeklik) sözkonusu olsa bile bilinemez.

C) Bilinen, yani bilginin konusu, kendiliğindeki varlık (dış gerçeklik) olamaz.

Daha tutarlı, fakat daha aşırı biçimindeki Epistemizm, A'dan B1'i çıkarsar ve bu ikisinden C sonucuna ulaşır. Dolayısıyla bu yoruma göre C sonucu, dış gerçeklik diye bir şeyin varolmadığı üzerine oturmaktadır. Daha ılımlı, ancak tutarlılığı yumuşatılmış

bir Epistemizm ise, A'dan B2'yi çıkarsadıktan sonra C'ye ulaşır. Buna göre, dış gerçeklik varolmuş olabilir; ancak böyle olsa bile bilginin (dilin, düşüncenin, algının) konusu bu değildir. Epistemizmin vargısı olan Gerçeksizcilik, en uçta Tekbenci'lik olmak üzere yumuşadıkça Öznel İdealizm, Yansız Tekçilik gibi biçimler alır. Geçen yüzyılın sonlarında etkili olan Pragmacılık ve Pozitivizm, Epistemizm'in başlıca bayraktarları olmuşlardır. Bu yanda yapacağımız çağdaş Epistemizm'i ve bu yaklaşımın Gerçekçilik ile sürdürdüğü "ateşli" tartışmayı, özellikle yüzyılın ikinci yarısı üzerinde yoğunlaşarak tanıtmaya çalışmak ve bundan kimi sonuçlar çıkarsamak olacak.

Mantıksal Positivizm, Temelselcilik ve Gerçekçilik

Epistemizm'in 20. yy'daki en bilenmiş, etkili ve sadık savunucusu, 1920'li ve 30'lu yıllarda Viyana'da parlayan Mantıksal Pozitivizm olmuştur. Bu yaklaşım, Hume ve Kant Epistemizmi'ni Pragmacılık ve Mach Pozitivizmi'nin katkılarıyla güçlendirmekteydi. I. Dünya Savaşı öncesinde Cambridge Üniversitesi'nde filizlenen gerçekçi akımdan da önemli *yapısal* alıntılar yapan Viyana Çevresi, bilinen en keskin epistemist ölçütlerden biri olan *Doğrulama İlkesi*'ni ortaya atmıştır. Doğrulama ilkesi, anlam ve anlamlılığa ilişkindir. Epistemist sınırı, dilde anlamlı olarak söylenebilecek şeyleri sınırlayarak çizmeyi amaçlar. Eğer dil, düşünce, algı, bilgi ve bilimin dile getiriliş ve iletişim aracıysa ve bunun içinde Epistemizm'in için verdiğinin ötesine ilişkin anlamlar taşıyan önlemler varsa, anlamlılığın ne olduğu üzerinden sağlanacak bir ölçütle, bu önermeler anlamsız, böylelikle de "gayrımeşru" kılınabilir. Doğrulama İlkesi'nin en önemli tarihsel kökenlerinden biri Peirce'dür. Peirce, kavramı, bir sözcük veya başka bir dile getirişin ussal içeriği olarak belirliyor. Sonra şöyle bir saptama yapıyor: "Eğer bir kavramın olumlanması veya yadsınmasının içerdiği dü-

şünülebilecek tüm deneysel olgu kesinlikle tanımlanabilse, bu, o kavramın eksiksiz bir tanımı olurdu."[1] Burada "kavram"dan anlam, "dilegetirişten" de önerme kastedilecek olursa, Doğrulama İlkesi'nin hemen yanıbaşına gelinmiş olur. Deneyi, önermelerin anlamını doğru ya da yanlış kılan şey olarak değerlendirmek, 20. yy epistemistlerinin başlıca savlarından biri olmuştur. Buna karşılık Frege ile birlikte Cambridge gerçekçileri, anlamı, bir önermeyi doğru ya da yanlış kılan *koşullar,* yani nesnel gerçeklikteki durum olarak düşünürler. Anlamı doğruluk değerlerine bağladıkları için, Viyana ve Cambridge okullarını aynı kefeye koymak yanılgısına düşenler olmuştur. Oysa bu yüzeysel benzerliğin arkasındaki karşıtlık, yüzyılların eskitemediği İdealizm-Gerçekçilik çatışkısından başkası değildir. Duruma biraz daha derinlemesine bakılabildiğinde, önermelerin anlamlarının bunların doğruluk değerlerine indirgendiği, ancak doğruluk ve yanlışlığı saptayan şeyin iki okulca çok farklı bir biçimde kavrandığı görülecektir. Frege, Russell ve Wittgenstein için önermelerin doğruluk ve yanlışlığını, bu önermelerin betimledikleri ve içlerindeki terimlerin yönlettikleri (referans yaptıkları) gerçeklik belirler. Doğru olan bir önerme, terimleri gerçekliğin parçalarıyla birebir karşılıklı olan bir önermedir. Bu önermenin anlamını bilmek, onu doğru veya yanlış kılan koşulları bilmektir; yani önermenin "doğruluk koşullarını" bilmektir.

Anlamı doğruluk koşullarına indirgemek ile sağlanan şey neydi? Böylece sağlanan, anlam denen ve dış gerçeklikten farklı bir doğaya sahip olan kimi şeylerin bulunmadığının ve anlamlılığın bütünüyle dış dünyanın ögelerince oluşturulduğunun güvencesiydi. Formel mantığın değişkenlerinin doğallıkla karşılık olabileceği ögeler dışında, örneğin anlıksal varlıklar olarak kimi anlamlardan sözetmeyi gerektirmiyordu bu keskin gerçekçi tutum. Ancak Frege, yaşamının son 25 yılında bu keskin gerçekçi tutumu bir

1) Collected Papers of C.S. Peirce, Harvard U.P., 31-35, Vol V., pp.259-262.

ölçüde yumuşatmış, anlamı doğruluk koşullarından ayırt ederek, bu koşullarla yönetimi (referans) özdeşleştirmiştir. Dolayısıyla olgun Frege'ye göre, anlamlı olduğu halde doğru ya da yanlış olmayan tümceler sözkonusudur. Ancak, önerme olan bir tümce, Frege'ye göre de gerçekliğin bir bölümüne yönletmeli, onunla bir karşılıklılık içinde bulunmalıdır.

Anlamı böylece kavramak, mantıksal işlemlerde önermelerin anlamlılığına hiç değinmek gerekmeden, bütünüyle doğruluk ve yanlışlık değerlerine dayanarak her türlü geçişi, çıkarımı, yapabilmeyi olanaklı kılar. Buysa, mantığı felsefeye uygulamanın bir dönemde başlıca amacı olmuş olan çözümleme ve buna bağlı yalınlaştırıcı indirgemeye olanak sağlar: Karmaşık ve bileşik olan her türlü yapının bileşenlerine çözümlenmesini olanaklı kılar. Böyle bir analitik yaklaşımı Cambridge okulunun etkisi altında kalarak benimseyen, ancak deneycilikleri bu okulun gerçekçi tutumuna karşıt, epistemist bir nitelik taşıyan Schlick, Neurath ve (daha sonra) Carnap gibi düşünürler, pozitivist tutumlarını, bu, çözümselliğe elverişli boyutla zenginleştirerek, "mantıksal" bir pozitivizme dönüştürmüşlerdir. Dolayısıyla Mantıksal Pozititivizm'in önerme anlamını doğruluk ve yanlışlığa indirgemesi, çağdaşı gerçekçi akımlarla koşutken, doğruluğun temelini kavrayışı, onlarınkiyle taban tabana karşıttır.

Anlamı doğru ya da yanlış olabilmeye indirgemek, doğru veya yanlış olamayan, ya da bu değerlerden birini taşıdığı gösterilemeyen bir tümcenin *anlamsız* olduğunu söylemek olanağını yaratır. Dilde bulundukları halde, bilimsel gelişme ile uyuşmayan, gizemsel, fiziksellik-dışı varlıklara ilişkin deyim ve tümceler, doğru ya da yanlış olmadıkları gösterilebildiğinde bunların anlamsız, yani saçma oldukları saptanmış olacak, bunlar "pozitif" bir dilden süzülüp çıkartılabileceklerdir. Böylece arındırılacak olan dil, bilimle tam bir uyum sağlayabilecektir. Bu, "Occam'ın Bıçağı'ndan da keskin, nerdeyse bir azrail tırpanını andıran tüketme (elimination)

ölçütünü istenilen yerde durdurmak, öncelikle Pozitivistlerin kendileri için, hiç de kolay olmamıştır.

Bir tümcenin anlamlı olması onun doğru ya da yanlış olabilmesine, bu sonucu da deneye bağlıysa, deneysel olmayan ya da çözümleme sonucunda deneye ilişkin olduğu saptanamayan tümcelerin hepsi anlamsız sayılacaktır. Buysa ödün vermez bir epistemist varsayıma dayanmakta, deney içeriğinin ötesine ilişkin herhangi bir dilegetirişi, tanımsal olarak (bir çıkış noktası varsayımı olarak) anlamsız yani olanaksız kılmaktadır. Deneyim tasarımı olduğu ve bu deneye neden ve konu olduğu söylenebilecek bir nesnel gerçeklik hakkında konuşmak, pozitivist ölçülere göre anlamlı olamaz.

Doğruluk deneyleri deneyle nasıl belirlenecek? Bunun yanıtı öncelikle Schlick, sonra da Ayer'ca geliştirilen ünlü Doğrulama İlkesi'nde yatıyor: İlkenin temeli, şu düşüncede bulunabilir: Bir önerme, doğru olması duyu verilerimizde bir değişiklik yapabildiği ölçüde anlamlıdır. Şimdi, önermenin doğru oluşunun *saptanmasının,* bunun duyularımızın verisinde (yani algı ya da deneyde) *hangi* değişikliği yaptığının saptanması olduğu ve ayrıca doğrulamanın (verification) da doğruluğu saptamak olduğu gözönüne alınırsa, şöyle denilebilecektir: Bir önerme, ancak ve ancak doğrulanabilir olduğu ölçüde anlamlıdır. Herhangi bir kişinin bu anlamı *bilimsel* açıdan yorumlandığıda, ilke şöyle belirlenecektir: S'nin, Ö gibi bir önermenin anlamını bilmesi, Ö'nün nasıl doğrulandığını bilmesi; yani, Ö'nün doğrulanmasının algı verimizde hangi değişkenliği yapacağını bilmesidir. Dolayısıyla Ö'nün *hangi* anlamı taşıdığının yanıtı da aynı ilkeler doğrultusunda verilebilecektir. Bir önermenin anlamı, onun doğrulanma yöntemidir. Doğrulama İlkesi anlamlılık için deneyi temel aldığı gibi, bu deneye yönelik olan bir eylemi, bir doğrulama yöntem uygulamasını da gerektiriyor. Mantıkçı Pozitivizm Pragmacılıkla sıkı ilişkilerini koruyor.

Mantıksal Pozitivizm Doğrulama İlkesi ile Berkeley'in "Esse Est Percipi" öğretisine fazlasıyla yaklaşmış değil mi? Viyana

Okulu da varolmayı deneyde doğrulanıyor olmaya bağlarken, Berkeley gibi deneyi varlığa ölçüt sayan uç bir Epistemizm'e dönüşmüyor mu? Mantıksal Pozitivizm Öznel İdealist olmak yerine, daha ağırlıklı olarak *görüngücüdür.* Nesnelere ilişkin bir önermenin, örneğin "Arka bahçedeki ceviz ağacı yapraklarını dökmüş" gibi bir dilegetirişin anlamlı sayılmasının koşulu, bunun deneyde doğrulanmış olması değil, *doğrulanabilir* olması biçiminde saptanıyor. Böylece, Berkeley'de olduğu gibi nesne, doğrudan deneyle özdeşleştirilmiş olmuyor. Nesne, olanaklı deney içeriklerinden kurulu bir mantıksal yapı olarak düşünülüyor. Dolayısıyla, Mantıksal Pozitivizm'e göre yukarıdaki gibi bir önermenin bir anlam taşımasının başlıca gerekçesi, belirli koşullarının yerine gelmesi durumunda, kimi algıların edinileceğini dilegetiren bir deneysel önermeler bileşkenine çevrilebilir, ya da çözümlenebilir olmasıdır. "Eğer arka bahçeye gidecek olursam, orada ..... gibi algılar edineceğim." Bu son önermenin boşluğu doldurulduktan sonra, ne denli uzun ve karmaşık olursa olsun, Doğrulama İlkesi'ne göre anlamlı sayılacağı açık olmalı.

Mantıksal Pozitivizm'in "tırpanı" için amaç özellikle, *bilimimsi* göründükleri halde onun dışında kalan kurgusal metafizik, Tanrıbilim, metapsişik gibi söylem alanlarının anlamlı olmak iddialarını tüketmekti. Bunu epey kuvvetli bir Epistemizm pahasına da olsa başarıyla yerine getirebilmiş olan Doğrulama İlkesi, yalnızca bununla kalmıyor, ahlak ve estetik önermelerini de "doğruyordu." Ancak, daha da önemlisi, geçmiş olay ve olgulara ilişkin önermeler, kimi bilimsel önermeler (doğa yasaları) ve kuramsal önermeler, doğrudan doğrulanabilme olanağından yoksun bulunmaları nedeniyle, ilkeye göre anlamsız sayılmalıydı. Dili ve felsefeyi bilime uydurayım derken Epistemizm'i fazla kaçıran Pozitivizm, bilimin candamarını oluşturan söylem alanlarını da tırpanına takıyordu. Bu sonuçtan kaçınmanın tek yolu, deneyde doğrulamaya da olanak tanımaktı: "Bir önerme deneyde doğrudan doğrulanamasa bile, doğ-

rudan doğrulanabilir sayılacaktır. Bu da onu anlamlı kılar." İşte bu dolaylı doğrulama olanağını kullanarak, bilimin en önemli önermelerini tüketilme yazgısından kurtarmayı amaçlayan kimi Mantıksal Pozitivistler, kökenleri Descartes ve Aristoteles'e değin uzanan *Temelselcilik*'e (Foundationalism) dört elle sarılmışlardır. Doğrudan örnek aldıkları Temelselcilik biçimi, formel mantıkla kurulan ve Russell ve Wittgenstein'ın karmaşık olanı yalın olana çözümlemeyi amaçlayan *atomcu* dizgelerinin deneyci bir yorumundan başka bir şey değildir.

Temelselcilik, bilgiyi ve bilimi oluşturan önermelerin yapılaşmalarına ilişkin bir öğreti olarak Epistemizm-Gerçekçilik karşıtlığından bağımsızdır. Her iki tutumca da kullanılmış, hatta Deneycilik'le de sınırlı kalmamıştır. Klasik dizgelerini usçu bir temel üzerinde yapılandırmışlardır. Temelselcilik, bilgi yapısını oluşturan önermelerin temelde bulunan kimi önermelerden çıkarımsal olarak türeyen zincirler oluşturduklarını savunur. Zincir üzerinde temele daha yakın olan önermeler daha uzak olanlara göre "daha temeldir" ve sonrakilerin doğrulukları öncekilerden çıkarsanabilir. Çıkarım yönü temelden yukarılara doğru olduğundan, zincirler de tek yönlü bir temellendirme ile nitelenen katı bir yapı serimlerler. Bilginin bütünü, ucu sınırlı sayıdaki temel önermelere dayanan ve baş aşağı duran büyük bir piramiti andırır. Piramitin yukarıda olan tabanına doğru çıktıkça, bilgi önermeleri genelleşir ve kuramsal nitelik kazanırlar içlerine doğrudan gözlemlenemeyen şeyleri adlandıran terimler alırlar. Temeldeki önermelerse doğrulukları başka önermelerden çıkarsanamayan türdendir. Usçular, bunların doğuştan düşünceler olduklarını savunmuş, deneycilerse temel önermeleri yalın deney durumlarını betimleyen önermeler olarak düşünmüşlerdir. Örneğin Viyana Çevresi'nin "Protokollsätze"leri böyle tümcelerdir. Öte yandan usçu ya da deneyci olsun, gerçekçiye göre doğru olan temel önermeler, mantıktan bağımsız kimi dış nesnel gerçekçilik ögeleri ile karşılıklılık içindedir ve onlara yönletirler.

Deneysel bilgi dizgesinin yapısına bakarsak, eğer burada Temelselcilik'in öngördüğü anlamda, tek yönlü bir bağımlılıkla yükselen bir yapı sözkonusuysa, *salt deney olgusu* betimlemelerinin üzerindeki aşamanın, nesneler ve onların nitelikleri ile bunların geçirdikleri değişimleri içeren ve bilimin de temelinde olup, sağduyuca tanınan *tikel varlıklardan* oluştuğu öne sürülecektir. Tikeller aşamasının bir üstüne gelindiğindeyse, doğrulukları tikellere ilişkin önermelerin doğruluğundan çıkarsanan, genel ve *tümel nitelikli önermelerin* aşamasına ulaşılmış olunacaktır. Çeşitli genellik düzeylerinin kapsandığı bu yatay dilim, daha kalın olmak ötesinde, daha da karmaşık ilişkiler içerir. Burada, daha çok genel önermeler daha az genel önermelerle temellenerek bir iç örüntü oluştururlar. Genellikler aşamasında, nesne, nitelik türleri, olay türleri ve olay türleri arasındaki tümel ilişkiler, yani yasalar yeralır. En üst aşamaysa, gözlemlenemeyen, ancak içinde yer almaları bilim kuramını daha tutarlı kılan ve alt aşamalardaki doğru önermelerce içerilen kuramsal nesnelere ilişkin, çeşitli genellik düzeylerindeki *kuramsal önermelerin* düzeyidir. Atom-altı parçacıklar, elektronlar, fotonlar, kuarklar, çekim, enerji alanları ve benzerleri, sözü edilen kuramsal "şeyleri" oluşturur.

Pozitiviste göre her aşamadaki herhangi bir önerme aynı çıkarım zinciri üzerindeki daha temel önermelere çözümlenir; yani böyle bir önermenin anlamı ve deneysel içeriği, bu temel önermelerce eksiksiz olarak verilir. Üst aşamalardaki önermeler, daha temel olan daha çok sayıdaki önermeyi ve bunların mantıksal ilişkilerini özetlemek ötesinde bir anlamsal içerik taşımazlar. Yalnızca ve yalnızca, temel, yani salt deneysel önermeler, deney içeriğini (yani deney içeriği ölçüsünde ve çerçevesi içindeki gerçekliği) betimler. Bir başka deyişle tüm bilgi ve tüm bilim, deney içeriklerine ilişkin çeşitli genellik düzeylerindeki sınıflandırmalara dayanan önermelerden oluşur. Tikel olsun tümel olsun, deney içeriklerini aşan, onların ötesinde bulunan bir gerçeklik yoktur. Böyle bir ger-

çeklik varolsa bile, bilimin ve dilin betimlediği şey bu değildir. Tek gerçekliğin deney içerikleri olduğu savındaki yansız-tekçi tutum, hem Mach'ın hem de James'in varlık bilimlerinin belirleyici özelliğidir. Mantıksal Pozitivistler de bu alanda onları hemen doğrudan doğruya izlemektedirler.

Gerçeklik, bir tek bütün paket halinde değil, küçük küçük paketler olarak, yani derece derece gelir. Değişik alanlara uygulanan değişik gerçeklikler söz konusudur. Bunların birini onaylamak öbürlerini de onaylamayı gerektirmediği gibi, bir arada onaylanamayacak gerçeklikler de söz konusudur.(2) Aynı temelselci bilgi yapısı kuramına bakarsak, deney ya da gözlem-önermeleri-gerçekliği, bu salt deney içerikleriyle sınırlandırdığında Pozitivizm'den ayırt edilemeceyektir. Bunun üstündeki tikeller aşamasına ilişkin Gerçekçilik, algıyla kavradığımız nesne, nitelik, ilişki ve olayların gerçekliğini ve bunlara ilişkin önermelerin ve bu tür gerçeklikleri betimlediğini öne süren Algısal Gerçekçilik, ya da Sağduyu Gerçekçiliği dediğimiz durumdur. Klasik bilimin ve büyük ölçüde de modern bilimin temellerinde güçlü bir Sağduyu Gerçekçiliği bulunur. Genel olarak bilim adamı, ortaya attığı önermelerin içeriğini deneyle bilgisini edindiğimiz ve deneyin ötesinde olan nesnelliğe ilişkin bir anlamda düşünür. Buysa Sağduyu Gerçekçiliği'ni oldukça aşan, daha kuvvetli bir Gerçekçilik getirecektir. Tikellerin üstündeki aşamaya ilişkin Gerçekçilik, bu alanın kendi heterojenliği dolayısıyla çeşitli Tümelci Gerçekçilikler(3) ve Özcülük biçimlerini alır. En üst aşamaya ilişkin gerçekçi tutumsa, *kuramsal nesnelerin* gerçekliğini öne sürer; gözlemlenemeyen kimi kuramsal varlıkların gerçek olduğunu, kuramsal önermelerin böyle varlıkları betimlediğini savunur. Bu tutuma "Bilimsel Gerçekçilik" adı veril-

2) Bkz. yukarıda, "Epistemizm", s.175.

3) Bkz. A. Denkel, *Nesne ve Doğası*, Metis Yayınları, İstanbul, 1986, Bölüm 14, 15 ve 17.

mektedir. Örneğin, Bilimsel Gerçekçilik'e göre Kuantum Fiziği, *gerçek* varlıkları, bunların nitelik ve ilişkilerini betimleyen bir bilim dalıdır.

Bu konulara yeniden dönmek üzere, şimdi, az önce betimlediğimiz temelselci öğretinin, pozitivist ya da gerçekçi olsun, bilim felsefesinde 1960'lı yıllara değin genel onay gören klasikleşmiş bir yaklaşım oluşturduğunu vurgulayalım. Bilimsel dizgeyi böylece kavrayanlar arasında pozitivistler yanısıra (bunlara Reichenbach ve Hempel de katılabilir) onlarda çağdaş olduğu ve hemen hemen aynı felsefe yöntem ve malzemesini paylaştığı halde bir gerçekçi olan Karl Popper'ı da saymak gerekir. Popper'ın bilim felsefesi üzerindeki etkisi büyük olmuştur. Bunun sonucu olarak pozitivistlerin geliştirdikleri birçok düşünce, kimi değişikliklerle yeniden yorumlanarak gerçekçi bilim felsefesine maledilebilmiştir. 1960'lı yıllarda bu tür gerçekçi bilim kavrayışına karşı Radikaller'in oluşturduğu büyük epistemist hareket, gerçekte, başka bir epistemist yaklaşım olan Mantıksal Pozitivizm'i niteleyen "paradigma"ya karşıydı.

Popper önermelerin anlamlı oluşuyla değil, bilimsel oluşlarıyla ilgilidir. Ona göre önemli olan, deneysel temele dayananla dayanmayanı ayırt etmek değil, bilimselimsi olandan gerçek bilimi ayırmaktır. Bir ilkenin bilimsel olması da, Popper'a göre doğrulanabilir olması ile değil, *yadsınabilir* (refutable) olmasıyla belirlenir. Örneğin, her türlü olguyu açıklayabilen bir ilke, her türlü durumda olumlanan bir anahtar formül, aslında hiçbir şeyi açıklamıyordur. İlkelerin yeterince belirgin savlar getirmeleri, onların hangi koşullarda yadsınabileceklerini belirginleştirecek, bu da onların bilimsellik niteliklerini oluşturacaktır. Popper için doğruluk bir karşılıklılıktır.(4) Bilimin amacı gerçekliği betimlemek ve açıklamaktır.(5) Bilim kendine çıkış noktası olarak sağduyuyu alır ve aslına

4) Bkz. K.Popper, *Objektive Knowledge*, Oxford U.P., 1979, s.44.
5) Agy., s.40.

bakılırsa kendisi de kesinleşmiş, aydınlanmış sağduyudan başka bir şey değildir.(6) Temelselcilik'in ve yadsınabilirlik ilkesinin gereği olarak, Popper da tıpkı Mantıksal Pozitivistler gibi, önermeyi bağımsız bir anlam birimi olarak düşünür. Bir önerme anlamını ya da doğruluk değerini başka önermelerinkine bağımlı olmadan, tek başına taşır. Bu nedenle bilimsel hipotezler tek başlarına sınanmak durumundadırlar.

Popper ontik açıdan Pozitivistlere karşıt bir Gerçekçilik benimser ve bunu sağduyununkilerden kuramsal nesnelere kadar yayarken, Özcülük anlamındaki Gerçekçilik'e karşı çıkar. Öte yandan o, Deneycilik'in klasik düşüncelerinden biri olan, bilimsel dizgenin istikrarlı bir birikim ile büyüdüğü savını yadsımıştır. Bilim, bir bölümü Newton, bir başka bölümüyse Einstein kuramlarınca oluşturulan ve gerçekliği tam olarak betimlediği öne sürülebilecek bir yapı değildir, Popper'a göre. Her kuram yanılabilirdir. Sınamalara dayanamadığı noktaya geldiğinde, bir kuram bütünüyle gider ve yerine bir başkası gelir. Bilimin gelişimi dereceli bir birikim ile değil, doğruluğa bir öncekinden daha yakın olan bir kuramın etkisinin yerini bütünüyle alması ile olur. Popper doğruya daha yakın olma kavramını "doğrumsuluk" (verisimilitude) terimiyle karşılamıştır.

Bütünselcilik ve Quine

Willard Van Orman Quine 20. yy'ın ikinci yarısında belki en büyük etkiyi yapmış olan, en odaksal filozoftur. Düşünce dizgesi içinde birbirlerine karşıt gibi duran kimi savları uzlaştıran ve köktenci yenilikler getiren bir yaklaşımı vardır. Quine'ın düşüncesinde bir yandan güçlü pozitivist ögeler bulunurken, o bir yandan da varlığın fiziksel-özdeksel tikellerden oluştuğunu öne sürebilmektedir. Ortaya attığı "kurama bağımlılık" ilkesine göre her kuram kendi varlıksal alanını, kendi ontik ögelerini belirler. Quine bu

6) Agy., s.33-34.

epistemist bakış açısını, bilimselleştirilmiş bir bilgi kuramı ötesinde bir ilk felsefenin söz konusu olamayacağı savıyla büsbütün uç noktalara çekerken, gerçeklik için tek geçerli ölçütün bilim olduğunu öne sürer. Kuşkuculuk ve onunla birlikte gelen tüm uslamlamalar, bilim kuramının dışında olup, bu kuramın karşılıklılık kurmaya çalıştığı bir "nesnel gerçeklik" bulunduğu varsayımından doğmuştur, Quine'a göre. Bu varsayımın anlamsız olduğunu kavramak, Kuşkuculuk'tan da kurtulmaktır. Bilginin doğrulanması, geçerliliği, hatta onun doğruluğu bile, "doğallaştırılmış" bir epistemoloji içinde, modası geçmiş konulardır. Bilgibilimin başlıca işlevi, sınırlı deneysel girdilerden o dev boyutlardaki bilgi kuramını hangi nedensel bağlantılarla ürettiğimizin açıklamasıdır. Görüldüğü gibi Quine, varlığın fiziksel-özdeksel tikellerden oluştuğunu ileri sürerken, bunu Kant'ı andırır bir biçimde söylüyor: Tikeller, bağımsız ve nesnel dış varlıklar değil, kuramın (yani bilim ve dilin) kendi yapısı içinde ve kendi getirdiği varlıksal yükümlülükler dolayısıyla varolan şeylerdir. "Veri" olan, yani kuramın kendine göre biçimlendirdiği söylenemeyecek olan, tek şeyse *deneydir*. Deney malzemesini kuramlaştırır ve çeşitli düzeylerde önermeler konumuna dönüştürürken, kimi doğuştan anlıksal yeteneklerimizi de kullanırız: kimi çıkarım biçimlerimizle, deneyi değerlendirir, sınıflandırırken başvurduğumuz benzerlik ölçütleri bunlardır. Quine'ın "Özdekçilik"ini *gerçekçi* olarak değerlendirmek için hemen hiçbir gerekçe bulamıyoruz; onunki epistemist bir Özdekçilik.

Quine'ın, bilgi dizgesinin (yani bilimin) yapısına ilişkin görüşleri temelselci pozitivist tutumunkine hem önemli benzerlikler gösterir, hem de ondan köktenci bir biçimde ayrılır. Dizgenin temelinde "gözlem tümceleri" (observation sentences) bulunur. Bunlar, Quine'ın "uyarı anlam" (stimulus meaning) dediği deneysel içeriği dilegetirirler. Gözlem tümcelerinin uyarı anlamı, kavrayışa ve yoruma karşın ön bilgilerden, kuramın oluşturduğu bakış açısından ve önvarsayımlardan etkilenmez. Bunlar, tam tamına salt

deneyi dilegetiren "temellikteki" tümcelerdir. Pozitivistlerin temel önermeleriyle hemen bütünüyle örtüşürler. Bu açıdan Quine'a göre deney verisi bilginin ve bilimin bir zorunlu koşuludur. Gözlem tümcelerinin üzerindekiler, onaylanabilirlikleri yine uyarı anlamına bağlı olan durum-tümceleri (occasion sentences) ve oyanlanabilirlikleri uyarı anlamdan bağımsız olan kalıcı-tümceleri (standing sentences). Bunlardan öncekiler, tikel nesnelerin tikel anlamdaki gelip geçici koşul ve durumlarını dilegetirirken, sonrakiler de genelgeçer koşul ve durumları, yani genellemeleri söze dökerler. Burada bir kolaylık sağlamak amacıyla gözlem tümceleri dışında kalan hepsine "üst-tümceler" diyeceğiz. Üst-tümceler dilin ve kuramın temelini değil, gövdesini oluştururlar. Quine'ın felsefesi çağımız düşüncesini belki en çok bu türlü tümcelerin anlamına ilişkin olarak öne sürdüğü görüşlerle etkilemiştir. Çünkü Quine'a göre böyle önermeler tek başlarına ve başka önermelerden bağımsız olan bir anlam taşımazlar Bunlar gözlem tümcelerinde olduğu gibi, deney içeriğince tek başlarına doğrulanıp, yadsınmazlar. Üst-tümceler deneyce öbekler halinde sınanırlar. Deneyin onları tek başlarına kesin bir anlamda doğru veya yanlış kılması sözkonusu olamamaktadır. Bu görüşe "Bütünselcilik" (Holism) diyoruz. Quine bunu 19. yy Fransız fizikçi ve bilim tarihçisi Pierre Duhem'in, kuramların yapısına ilişkin savlarından almış ve geliştirmiştir. Bütünselcilik, deneyin, bir kuramın parçası olan herhangi bir önermeyi yalnız başına değil, o kuramı oluşturan öbür önermelerle hep birlikte sınadığını öne sürerken, önermelerin anlamlarının içinde bulundukları kurama göreceli olduklarını içermiş oluyor. Aynı dilegetiriş iki ayrı kuramda farklı anlamlar taşıyabilir ve doğrulanması da kurama bağlıdır. Önermelerin bilimselliğini yadsınabilir oluşlarına bağlayan Popper ve anlamlı oluşlarını doğrulanabilirliklerine bağlayan Pozitivistlerle tam bir karşıtlık içindeki Bütünselcilik nasıl bir gözleme dayanıyor?

Elimizdeki fizik kuramı şu tahmini yapmamıza olanak veri-

yor olsun: Elektrik enerjisiyle beklenen bir devre üzerindeki bir ampul, devrenin kapatılması durumunda ışık yayacaktır. Böyle bir devreyi kapayan bir anahtarı çevirdiğimiz halde ışığın yanmadığını düşünelim. Deney, tahmini doğrulamayarak o tahminin dayandırıldığı bir doğa yasasını mı yadsıdı? Bunu bir yadsıma olarak düşünebildiğimiz ölçüde, kuramlarımızı, *kuramıyor* olmamız gerekir. Oysa böyle durumlar karşısındaki tutumumuz çok farklıdır. Tahminin yadsındığını düşünmek yerine, onun gerçekleşmesinin zorunlu koşullarını oluşturan ve ancak hep bir arada yeterli olabilen olguları gözden geçiririz. Örneğin tellerde bir kopukluk, bir bağlantı bozukluğu olup olmadığını, devrede akım olup olmadığını, ampulun yanık olup olmadığını anlamaya çalışırız. Tahminin yanlış çıkmasıyla bu koşullardan herhangi birinin yanlış olması eşdeğerlidir. Bu nedenle deney, tek başına tahmini değil, bütünüyle kuramı sınamıştır. Nitekim tüm koşulların yerine gelmiş olasına karşın tahmin hala gerçekleşmiyorsa ve bu koşulları kuramsal tutarlılığı koruyarak değiştiremiyorsak, bu kez yalnızca tahmin değil, kuramın bütünü yadsınmış olacaktır. Bütünselcilik'in kuram ve onun parçası olan önermelerin yadsınmasına ilişkin olarak ileri sürdüklerini işte bu doğrultuda anlayabiliriz. Bir önermenin kurama bağlı olması, onun o kuram içinde anlam kazanıyor olması, yani onun anlam ve doğruluğunun, kendisiyle mantıksal olarak ilişkili başka önermelerle birlikte doğuyor olmasıdır: Kurama bağımlı bir önermeyi, onu yadsıyormuş gibi görünen deney verilerine karşın doğru çıkartmak için ilgili önermeler öbeği içindeki herhangi başka birkaçını değiştirmek yeterli olur.

Quine'a göre bilim, yani kuram-dil'in bütünü, alt-kuramların toplamından oluşan bir küreye benzer. Alt öbeklerin, kendi alt öbekleri de bulunabilir. Bu kürede yüzeye yakın olan önermeler ve dolayısıyla alt-kuramların konumuyla odağa yakın olanlarınki arasında sağlamlık ve vazgeçilebilirlik açısından bir fark bulunur. Odağa yakın olanlar daha sağlamdır ve değiştirilmeye karşı çok

daha büyük direnç gösterirler. Kürenin yüzeyi gözlem tümcelerinden oluşur. Derinlere indikçe önermelerin kuramsallık derecesi artar. Kuramı feda etmeden onlardan vazgeçmek bu nedenle çok daha güçtür. Odağa yaklaştıkça doğa yasaları giderek daha genelleşir ve sonunda mantık yasalarına ulaşılır. Quine'a göre deneysel kuramın önermeleriyle uyuşmazlık gösterdiğinde, eğilim, yüzeye en yakın yerde küçük değişiklikler yaparak alt kuramları veriye uydurmaya çalışmaktadır. Ancak bu başarılamadığında bütün bir alt kuram atılıp, yerine bir yenisi kurulacaktır. Genellikle eğilim, uyuşmazlığı en az değişiklikle atlatmaktır. Örneğin, yukarıdaki örnekteki tahmin gerçekleşmediğinde devre ve akımla ilgili değişikliklere bakmak yerine nedensellik ilkesinden vazgeçmek, bilimin yapmamayı yeğlediği bir şeydir. Ancak olumsuz verinin gücü ve önemi ölçüsünde yapılması zorunlu bulunan değişiklikler odağa doğru yaklaşabilecektir. Odaktaki önermeler yukarıda belirttiğimiz gibi daha vazgeçilmezdirler; ancak çelişkisizlik ilkesi dahil, hiçbir önerme bütünüyle vazgeçilmez değildir: Bilindiği gibi, Quine analitik-sentetik ayrımını yadsımıştır.

Bütünselcilik, doğruluğun bir karşılıklılık olarak kavranmasını güçleştirecek, hatta engelleyecektir. Bu, her iki kavramı da dizgesine alınamayı yeğleyen Quine için sorun değildir. Kuramsal tutarlılık, önermelerin onaylanabilirliğinin (öne sürülebilirliğinin) güvencesi olarak yeterlidir. Ancak bu koşullarda, kuramın "ötesinde" kalan bir dış gerçekliğe de yer yoktur. Nitekim Quine ilk felsefeyi dışlarken bunu da dışlamıştır. Gelgelelim, en iyi kuramın (yani bilimin) elverdiği ölçüde gerçekçi olmaksa *Gerçekçilik* olamaz: Quine bir epistemisttir. Onun bir epistemist olduğunun en iyi kanıtı, bütünselci görüşleri tutarlı sonucuna ulaştırıp kuramların değişirliği üzerinde bir görecelik getiren Kuhn ve Feyerabend köktenciliğinin çıkış noktalarından birini oluşturmuş oluşundadır. Quine, "Kültürel Görecelik" diye adlandırdığı bu tür yaklaşıma karşı çıkmıştır; ne var ki onun kendi savunduğu, kurama bağlılık ve kura-

ma bağımlı ontik yükümlülük (ve ontik görecelik) gibi ilkeleri zedelemeden Radikaller'i yıkan doyurucu bir uslamlama getirebilmiş olduğu da söylenemez.

Peki Quine'a göre kuramların bütünsellik niteliğini yaratan şey nedir? Eğer Bütünselcilik geçerli bir hipotez ise, bu neden dolayı ortaya çıkmaktadır? Sanırız, bunun yanıtı, Quine'ın yine iyi bilinen bir öğretisinde, yani deneyin kuramları belirlemekten geri kaldığı savında bulunacaktır. Kuramların belirlenmegerisinde (underdetermination) kaldığını söyleyen Quine, bundan yine, sınırlı bir deney verisi üzerinde kurulan dev boyutlu bilgi dizgesini kasteder: "Çelimsiz" girdilerine karşılık çığ gibi içerik üreten kuramların önermeleri deneyce hiçbir zaman bütünüyle belirlenemez, tam anlamıyla desteklenmez. Bu olgu bütünselliği yarattığı gibi, bir ontik görecelik de getirir. Ancak, beirleme-gerisi oluşun neden olduğu somut bir olgu, Quine'ın "çevirinin belirsizliği" (indeterminacy of translation) dediği şeydir. Çevirinin belirsizliği olgusunu saptamak onun felsefesinde büyük bir önem taşır; çünkü bir anlamda Bütünselcilik artık bilimin yapısına ilişkin bir hipotez olmak ötesinde, varolan bir olgudur. Çünkü, eğer Bütünselci sava göre üst-önermeler tek başlarına anlam taşımıyorlarsa, bunun bir sonucu, ayrı dillerdeki önermelerin birbirlerine kesin-eşanlamlılıkla çevrilemeyeceğidir.

Çevirinin belirsizliği olgusu ve bu konunun tartışması, deneye dayandırılan anlam düşüncesinin sınanmasıdır. Bu tartışma, deneycilerin anlamı kavrayış ve açıklayış biçimlerinin, anlam dediğimiz şeye ilişkin sıradan ihraç ve beklentilerimizi karşılamakta bile yetersiz kaldığını ortaya koymaktadır. Her şeyden önce Quine'ın ortaya koymaya çalıştığı düşünce, iki terim ya da önermeye bağlanan uyarı anlam (bu, anımsanacağı gibi, Quine'ın deneysel anlama kendi yaklaşımı içinde verdiği addır) özdeş olsa bile, bu özdeşliğin sözkonusu terim ya da önermelerin anlama ilişkin sıradan beklentilerimizi karşılayabilecek biçimde eşanlamlı olmalarını

sağlayamayacağıdır. Kısacası, deneysel (ya da uyarı) anlamın eş olması yalnızca *salt deneyi* veren gözlem tümceleri için bir eşanlamlılık, ya da çeviri olanağı sağlayabilir. Dilin ve kuramın asıl gövdesini oluşturan üst-tümcelerde, uyarı anlamındaki özdeşlik, eşanlamlı (yani birbirine çevrilebilir) olmayı içermez, böyle bir eşanlamlılık sağlamaz. Üst tümcelerde her türlü çeviri belirsizdir. Bunun Bütünselcilik açısından Quine'a yarayan bir vargısı, analitikliği öne sürebilmek açısından her türlü temelden yoksun bulunduğumuzdur. Çünkü analitik olmak, bir önermenin içinde, bütünüyle ya da kısmen, eşanlamlı olan terimlerin bulunuyor olmasından başka bir şey değildir.

Eğer eşanlamlılık diye bir şey varsa ve bu, nesnelere ilişkin söylemimiz içinde sözkonusuysa, onun en keskin bir biçimde ortaya çıkacağı yer *çeviri ortamı* olmalıdır. Eşanlamlılığın var olup olmadığını anlayabilmek için, iyi tanınan ve kültür açısından bizimkiyle sıkı ilişkiler içinde bulunan dilleri karşılaştırmak yanıltıcı olur. Çünkü bu durumlarda çevirideki belirsizlik, diller arasında uzlaşımlaşmış ve sadece resmileşmiş çeviri kalıplarının varlığı nedeniyle, gölgelenmektedir. Bu diller arasında yüzyıllardır yapılagelen çeviriler, deyim ve terim sözlükleri ve çeviri gelenekleriyle en azından yüzeyde standartlaştırılmıştır. Dolayısıyla çeviriye ilişkin olguları çarpıtmadan su yüzüne çıkarabilecek türden bir inceleme, daha önce çevirisi yapılmamış ve bizce hiç tanınmayan bir dilin önermelerini kendi dilimizde söze dökme eylemi üzerinde yoğunlaşmalıdır. Bu, yüzeysel olarak standartlaştırılmış çeviri kalıplarının bulunmaması sayesinde, eşanlamlılığın var olup olmadığının daha iyi anlaşılabileceği bir ortam olur. Ayrıca iki dili birden öğrenmiş kişilerin bulunması da, az sonra ortaya konacak nedenler dolayısıyla, belirsizliğin anlaşılmasını engelleyen bir durumdur. Quine, böyle hiç tanınmayan bir dilin çevrilmesi uğraşına "kökten çeviri" (radical translation) diyor ve şöyle bir durum varsayıyor. Dünyanın "ücra" bir köşesinde yeni bulunmuş bir kabile olsun ve

bir dilbilimciyi bu kabilenin dilini bizim dilimize çevirmekle görevlendirmiş olalım. Dilbilimci işe ne yapmakla başlayacaktır? Yapabileceği tek şey oralı bir yerlinin belirli bir uyarı anlam karşısında söylediği sözleri bizim dilimizdeki bir önermeyle bağdaştırmaya çalışmaktır. İlk aşama, hangi uyarı anlamlarla hangi yerli sözlerinin bağlılaşım gösterdiğini saptamak olacaktır. Dilbilimci bağlılaşımları gözlemleyip, sonra bunları yerli üzerinde sınayabilir. Örneğin yerli karşıdaki çalılar arasında kaçışıp duran tavşana bakıp "gavagai" diyorsa, dilbilimci tavşanla karşılaşılan başka bir ortamda aynı sözü söyleyerek bunu yerlinin onaylayıp onaylamayışına göre, bağlılaşım konusunda bir karar verebilir. Sorun, bu bağlılaşımı saptadıktan sonra, bu belirli uyarı anlam ve yerlinin dilindeki söz ile kendi dilimizdeki sözün bağlantısını kurmaktır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, gözlem önermeleri düzeyinde böyle bir bağlantı kurmak sorunu yoktur. Uyarı anlam örneğin *kırmızı renk* ise ve yerli bir kırmızıyla karşılaştığında belirli bir söz kullanıyorsa, bunu bizim "kırmızı" ya da "Bu kırmızıdır" dilegetirişlerimizle bağdaştırmak bir güçlük çıkarmayabilir. Oysa belirli bir uyarı anlam karşısında durum tümceleri ve kalıcı tümceler düzeyindeki üst-önermelere kendi dilimizde karşılıklar saptamaya çalışmak, uygulanacak her türlü deneysel sınama yöntemine karşın belirsizliği aşamayacaktır. Buradaki başlıca sorun, üst-önermelerin, düzeyleri yükseldikçe kendileriyle birlikte taşıdıkları, ya da dilsel-kavramsal ortam nedeniyle araya karışıp duran *ikincil bilişi* (collateral information) içerikleridir. İkincil bilişi, uyarı anlamdan bir türlü ayırt edilip yalıtılamayan ve deney içeriğine dil-kültür (yani Quine'a göre kuram) ortamınca sürekli karıştırılıp sızdırılan her türlü bilişidir.[7] Örneğin yerlinin oradaki tavşanı nasıl gördüğü, nasıl kavradığı, bu kavrayışın içerdiklerinin neler olduğu hep buna bağlıdır. Yerli "gavagai" dediğinde bundan o tikel tavşanı mı, tavşan-

7) W.V.O Quine, *Word and Object*, MIT Press, Cambridge, 1960, s.39

oluşu mu, birbirlerine kaynamış tavşan parçalarının birlikteliğini mi, yoksa tavşan aşamalarını mı anlamaktadır? Üst-önermelerin düzeyi yükseldikçe, karışan bilişi niceliği de artacak ve bu sayılan türden almaşıklar çoğalacaktır. Bir üst-önermenin anlamı, onu "uyaran" deney içeriğinden çok daha zengindir: Bu zenginliği yaratan ikinci bilişi, önermenin başka önermelerle ilişkileri, geçmiş uyarılarla bağlantılar[8], anlamı saptamakla deney içeriğinin sınırlılığını ortaya koyan ilkelerdir. Böyle bir engeli yıkabilmenin Quine'a göre tek yolu, iki dili de bütünlükleri içinde öğrenmektir. Bu anlamda iki dili birden öğrenmiş biri, bunlar arasında kesinliğe çok daha yaklaşan çeviriler yapabilecektir.

Köktenci çeviri konusunu kapamadan bir iki noktayı daha da saydamlaştırmaya çalışalım: Çevirideki belirsizlik, belirli bir uyarı anlam karşısında yerlinin söylediği söz ile dilimizdeki hangi ifadeyi bağdaştıracağımızın kararlaştırılmasındaki bilgi eksikliğimiz değildir, yalnızca. Evet, böyle bir eksiklik vardır ve bu deney içeriğinin (yani uyarı anlamın) aradaki ikincil bilişi dolayısıyla kullanılan sözü tek başına belirlemekten geri kalışıdır. Quine'a göre deneyin kuramı belirleme gerisinde kalışı, dilegetirişler için de aynen geçerlidir. Oysa çevirideki belirsizlik bu yukarıkiyle ilişkili olsa da, ondan farklı ve daha da önemli bir engeldir. Belirsizlik, yerlinin sözüne karşılık hangi dilegetirişimizi saptayacağımızı kararlaştırmada bilgimizin yeterli oluşu değil, yerlinin sözüne karşılık, aynı uyarı anlam karşısında sayıca birden çok terim veya önerme arasında seçimi yapamıyor olmaktır. Burada deneysel olarak eşdeğer, fakat mantıksal, kavramsal olarak farklı dilegetirişler sözkonusudur. İşte Quine'a göre Bütünselcilik'i kanıtlayan şey de budur; çünkü bu olguyu kuramın/dilin bütünselliğinden başka bir şey açıklayamayacaktır. Kuramın/dilin odağına daha yakın olan önermelerin çevirisi daha belirsiz; yü-

8) Agy., s.45.

zeysel, yani deneye yakın olanların ise daha belirli olacaktır. Aynı düşünceler bilim kuramına uygulandığında, deneyin kuramı belirleme gerisinde kaldığı ve bundan dolayı, aynı deneysel veriyi açıklayan, yani deneysel olarak eşdeğer, fakat birbirleriyle uzlaştırılamayacak ölçüde (bu uzlaşmazlık bir çelişki bile olabilir) farklı kuramların sözkonusu olabildiği sonucuna varılır. Bu kuramların aynı deney verisine ilişkin önermeleri birbirlerine çevrilmek istendiğinde belirsizlik burada da devreye girecektir. Çevirinin belirsizliğini ortaya attığı yapıtını yayımlayışından on yıl sonra(9), Quine, deneyin kuramı belirleme gerisinde kalışı ve çevirideki belirsizlik olgularının bilim/dil/kuram dizgesi için hangi düzeyden başlayarak geçerli olduğu konusunda, çizgiyi herkesin kendisi gibi deney içerikleri ve tikellere ilişkin önermeler arasında çizmek zorunda olmadığını, Bütünselcilik'i onaylamanın onu "topyekûn" ya da Quien'ınki ölçüsünde benimsemeyi zorunlu kılmadığını belirtmiştir. Örneğin bütünselliğin sağduyu nesnelerine ilişkin dil/kuram için geçerli olmayıp daha üst kuramsal düzeyler için, örneğin gözlemlenemeyen şeylere ilişkin önermelerin dili için geçerli olduğunu ileri sürmek, Quine açısından da tutarlı görülebilecek bir tutumdur.

Bir başka yazıda Sağduyu (yani algısal) Gerçekçiliği'ni savunmuş ve bunu, algı ile ona neden olan bir dış gerçeklik arasındaki karşılıklılığa dayanan bir uslamlama ile temellendirmiştik. Sağduyu Gerçekliği'ni karşılıklılık ile birlikte savunmak, tikel sağduyu nesnelerine ilişkin dil/kuramın bütünselci olmadığını düşünmeyi gerektirir. Öte yandan Bilimsel Gerçekçilik'i benimsemek için inandırıcı bir gerekçe bulamayanların da, gözlemlenemeyen şeylere ilişkin üst düzey kuramların deneyce belirlenme gerisinde olmak dolayısıyla bütünsellik niteliğini taşıdığını ileri sürmeleri do-

9) Bkz. "On the Reasons for Indeterminacy of Translation", *Journal of Philosophy* V. LXVII.

ğal olacaktır. İşte bu gerekçelerle ve ileride daha da sağlam temellendirmelerle desteklemek üzere, bütünsellik, deneyce belirleme gerisinde oluş ve çevirideki belirsizlik gibi olguların geçerlilik alanını belirleyen sınırı, *biz* gözlemlenebilir nesneler dünyasını dışta bırakacak biçimde çekiyoruz. Peki, böyle yapmak için, bunu kendi yaklaşımımızın gerektiriyor olması ötesinde, başka nedenlerimiz var mı? Bu aşamada iki neden vereceğiz. Bunlardan biri, Quine'ın Bütünselcilik'i sağduyu nesnelerine de yayan tutumunun tutarlı sonucunun, doğruluğu göreceli kılmayı (yani onun "Kültürel Göreçelik" dediği görüşü) içermesi, ikincisiyse, Hilary Putnam'ın ortaya attığı "ilgi-göreceliği" (interest relativity) düşüncesinin, algıyla kavranan sağduyu nesnelerine ilişkin önermelerdeki çeviri belirsizliğini giderebilmesidir.

Quine, deney içeriği düzeyinin üzerindeki her üst-önermenin deneyce belirlenme gerisinde olup, kuramın bütünselliği içinde bir "kollektif" anlam taşıması ve bir ontik görecelik getirmesinin, kavramların kurama bağlı olmaları gibi, doğruluğun da kurama göreceli olduğu sonucunu içerdiğinin çok iyi farkındadır. Ancak bu sonucu ne pahasına olursa olsun benimsemez ve onu engelleyecek gerekçeler arar. Örneğin daha henüz çevirinin belirsizliğini ortaya attığı yapıtında bile[10] görecelikten, *kendi bilimimizi,* bir kuramlar bütünü olarak bilgi dizgemizi ciddiye alıp, onun getirdiği doğruluğu tek doğru olarak değerlendirmekle kurtulabileceğimizi öne sürmüştür. Oysa, denebilir, felsefeci neden kendini bilim kuramı içinde *tutsak etsin?* Onun dışından bakmaya başladığı andan itibaren de, deneyce eşdeğer ancak farklı "doğrular" içeren kuramların varolabileceğini onaylamak zorunda kalacaktır. Quine Bütünselcilik'i savunan bir filozof olarak, kendi söylemini de kuramın dışında yapmıyor muydu? Quine böyle bir söylemin *kendisinin* de belli bir

10) *Word and Object,* s.24-25.

kuramdan bağımsız olamayacağını ileri sürer. Bu onun Bütünselcilik'i gereğidir: Her önerme, her söylem bir kuram içinden, bir kuramın bakış açısındandır. Ancak konu *doğruluk* olduğunda, içinde bulunduğumuz dil/bilim/kuram dışındaki *başka* bir kuramdan kendi kuramımızın doğruluğu üzerine söz söyleyemeyiz. Böyle bir üst-kuramsal doğruluk sözkonusu olamaz. Çünkü içinde bulunulan kuramın bir üstündekine çıkmak, o kuramı yadsımayı, onu tüketmiş olmayı gerektirir. İlk felsefenin olanaksızlığı da bu yüzdendir. Oysa kuramı benimsediğimiz sürece onun içinde olacak, yani onun doğrusunu saltık ve tek doğru olarak düşüneceğiz. Quine'a göre Kültürel Görecelik savını öne sürmek bile böyle bir paradoksu içermektedir. Dolayısıyla bu savı onaylamak zorunda kalmak gibi bir tehlike de sözkonusu değildir.(11)

Quine'ın ortada böyle bir paradoks bulunduğu yolundaki iddiası pek inandırıcı durmuyor. İnsanın kendi kuramı üzerine düşünebilmek için başka bir kuramın açısını "sanki kendi kuramından vazgeçmiş gibi" (ama gerçekçe vazgeçmeden) geçici olarak neden benimseyemesin ki? Neden kendi kuramı karşısına çıkıp başka bakış açılarını, onları içtenlikle benimsemesi ve kendi kuramını yadsıması gerekmeden değerlendirmek olanağıdan yoksun olsun? Bir kez bir kuramı benimsediğinde, ona neden böylesine dogmacı bir biçimde, yani ya hep ya hiç anlamında, saplanmak zorunda olsun? Kaldı ki, eğer Quine'ın öne sürdüğü türden bir paradoks gerçekten varsa, kanımızca bu onun için çok daha büyük bir tehlike oluşturuyor. Çünkü eğer Quine'ın felsefesine göre deneysel olarak eşdeğer olup, ikisi de (tutarlılık anlamında) doğru olmak yanısıra kendi aralarında mantıksal olarak uzlaşmaz olan kuramlar sözkonusuysa ve böyle bir durumdaki iki kuramın doğru olmaları Kültürel Görecelik'i içeriyorsa ve de yine Quine'ın öne sürdüğü gibi, bu para-

11) Bkz. "On Empirically Equivalent Systems of the World" *Erkenntnis* 9 (1975) s.313-328.

doksal bir düşünceyse, Quine'ın felsefesi bir paradoksa yol açmış, mantıksal bir tutarsızlıkla sonuçlanmış demektir. Gözlemlenebilir nesneler dünyasını kurama-bağımlılık dışında tutmak işte böyle bir çıkmazı engelleyecektir. Böyle yapmak, göreceliği sağduyu nesneleri dünyasından atacak bir gerçeklik temeli oluşturacaktır.

Putnam, sağduyu nesnelerine ilişkin olan dile uyguladığı ölçüde, çevirideki belirsizliğin bir *olgu* olmak yerine bir *olanak* olduğuna dikkat çekiyor.(12) Bu amaçla, açıklamanın ilgiye (ilginin yoğunlaştığı alana) göreceli olduğu düşüncesini ortaya atıyor. Kısaca "ilgi göreceliği" dediği bir düşünceyi anlamak için bir örneğe başvuralım. Bir uçak düşmüş, bu olay bir çok can kaybı ve maddi zarara neden olmuş olsun. Gazeteciler ilgili bakandan açıklama istiyorlar: "Uçak neden çakıldı?" "Çünkü" diyor bakan "çakılmadan bir saniye önce büyük bir hızla yere yaklaşmaktaydı ve bilinen doğa yasaları ile teknik olanaklar çerçevesinde, bu saniye içinde kendini yere çarpmaktan kurtarıp yeniden uçmasına olanak yoktu." Bakanın verdiği açıklama doğru bir açıklama. Oysa, gazetecileri ya da kamuoyunu ilgilendiren bir açıklama değil bu. Açıklama, ilgiye göreceli olarak çeşitli değişik açılardan verilebilir ve böylece verilen açıklamalar aynı deneysel olguya ilişkin olarak eşdeğer olabilirler. Yine de böyle bir durumda bakanın ilgisinin doğal olarak duyulacak ilginin odağının, yani insanların ilgilerini büyük bir çoğunlukla yoğunlaştırdıkları noktaların, dışına kaymış olduğu söylenebilir. Buna koşut olarak karşıdaki çalıların arasında kıpırdanan şeyin farklı biçimlerde kavramlaştırılması, değişik açıklama ve betimlemelerle verilmesi olanağı da sözkonusudur. Onun için tavşan, tavşan parçalarının bir aradalığı, tavşan aşaması ya da tavşanoluş demek, onu bu biçimlerle kavramak olanaklıdır. Oysa, içinde yaşadığımız dünya, bunun hepimize ortak olan koşulları, insanlar

---

12) *Meaning and The Moral Sciences*, Routledge. 1978, s.41-51 ve 55-58.

olarak yaşamamızı sürdürmenin temel gereksinim ve koşullarının birliği insan kültürlerine bir temel ortak payda zemini vermiştir. Çalıların arasında kıpırdaşan o şey her insan kültürü için, hangi terimle anılırsa anılsın bir *tavşandır*. Dolayısıyla "gavagai"nin çevirisi bütün bu yukarıdaki almaşiklar olabilirdi; ancak dünyadaki başka *insan* topluluklarından sözettiğimiz sürece, bu çeviri tavşandır. Aynı çeviriyi Mars'tan gelmiş bir yaratığın dilinden yaparken bu ortak paydaya güvenemeyeceğimiz çok açık olmalı.

Bütün bu nedenlerden ötürü, algı nesnelerine ilişkin dilde aşılmaz bir çeviri belirsizliği yoksa, bu dilin bütünsellik niteliğini çok daha az bir ölçüde taşıdığını ve onun önermelerinin tek başlarına anlam taşıyıp, doğru veya yanlış oldukları öne sürülebilir. Buysa, bu alana ilişkin karşılıklılık üzerine kurulu bir Gerçeklilik'i bilimin gözlemlenemezlere ilişkin kuramlarının bütünselci biçimde yorumlanması ile tutarlı kılar.

Kuhn, Feyerabend ve Köktencilik

Quine'ın Bütünselcilik'ini, götürdüğü Kültürel Görecelik ile bir arada benimseyip bundan değimez anlamda bir doğruluğun sözkonusu olmadığı sonucunu çıkarsarsanız, ana çizgileriyle Köktenciler'in düşüncesini elde etmiş olursunuz. Bütünselci ve tutarlılığı doğruluk olarak gören yaklaşım türünün, sınırlı deneysel veri karşısında eşdeğer fakat farklı kuramlar bulunabilmesi olgusunu ancak böyle açıklaması, anlaşılır bir durumdur. Çünkü tek ve saltık doğruya temel olacak bir nesnel dış gerçeklik düşüncesi, kuram/dilin bunu betimlemesi ve bu ikisi arasında karşılıklılık bulunması gibi ilkeler bu yaklaşım içinde ya yadsınacak şeylerdir ya da en azından kuşkuludurlar. Köktencilik en küçük bir dozda tutmaya özen gösterdiği Minimal Gerçekçilik'i benimser. Üzerinde etki kaynakları arasında Bütünselcilik'ten başka, ikinci dönem Wittgenstein ve II. Dünya Savaşı sonrasında diller ve (ilkel oldukları bir türlü kabul edilemeyen) kimi yalıtılmış insan toplulukları üzeri-

ne yapısal araştırmalar da sayılabilir.

Köktenciler'e göre günlük dilde olsun, bilimde olsun, her tümce kurama bağımlıdır. Tek başına ve bağımsız olarak hiçbir önerme anlam taşımaz. Bundan dolayı önermelerin anlamını nesnel olarak belirlemek diye bir şey de sözkonusu değildir. Terimler olsun, tümceler olsun, dilsel söylenimler anlamlarını bir kuram bağlamında kazanırlar. Quine'da gördüğümüz ve Temelselcilik'in bir kalıntısı olan, gözlem tümcelerinin kuramdan bağımsız sayılmaları, köktencilere sürdürülen bir sav değildir. Deney içeriklerine ilişkin önermeler de kurama bağımlıdır. Örneğin Paul Feyerabend, gözlem dilinin yorumunun, gözlemleğimiz şeyi açıklamada kullandığımız kuramca belirlendiği ve kuramın değişmesiyle birlikte bu yorumun da değiştiğini söyler.(13) Kuram zaman içinde değiştiğinde bir bütün olarak değişir. Bilim temelselcilerin öne sürdüğü gibi dereceli bir birikim ile büyüyen ve bütün kuramları içinde bağdaştıran bir dizge değildir. Bilim, giderek zenginleşen deneysel veri üzerinde kurulu olup birbirleriyle uzlaşmaz olan kuramların zaman içinde birbirleri ardına gelmeleri, yani bir kuramın yıkılarak onun yerinin bir başkasınca alınması ile gelişir. Aynı ya da bir ölçüde farklı kuramlar olabileceği gibi, eş zamanlı ve deneysel anlamda eşdeğer oldukları halde uzlaşmaz olan kuramlar da sözkonusudur. Farklı bir kuramda bütün temel kuramsal terimlerin anlam geliştirdiği ve dolayısıyla bunların yönletimlerini de değiştirdikleri görülür. Belirli bir terimin ya da önermenin bir kuramda taşıdığı anlamla karşılaştırılamaz. Terimler farklı olan anlamlarını kuram bağlamında kazandıklarından, karşılaştırma bu iki kuram-dil içinde de yapılamayacaktır. Çünkü bir kuram-dil aynı terime bir başka dilin verdiği anlamı veremeyecek, öbür dilin anlamını kendisininkiyle karşılaştıramayacaktır. Bu karşılaştırmanın içinde yapılabileceği ve

13) "An Attempt at a Realistic Interpretation of Experience", *Proceeding of the Aristotelean Society*, 1958, s.160-162.

kurama bağımlılıktan arınmış, nesnel bir dil ortamı da yoktur. Dolayısıyla hem kuramlar, hem de içlerinde bulundurdukları önermeler, anlam açısından ortak bir ölçüyü, bir ortak zemini paylaşmamak anlamında eş-ölçülmezdir (incommensurable).(14)

Bilim kuramlarının birbirlerini izleyişinin, ya da popüler deyimiyle "bilimsel devrimlerin" mantığı, koşulları, ussallığı ve biçimi konusunda, Kuhn ve Feyerabend'ı bile birbirlerine düşüren yaygın tartışmayı burada ele almayacağız. Şimdi belirlemeye çalışacağımız şey, bu bilim felsefecilerinin bilimin gelişimi ve yapısı üzerine düşünce üretirken ne tür bir ontolojik tutum benimsemek durumunda kaldıkları olacak. Bu konuyu doğrudan ele almayışları dolayısıyla bu alana ilişkin düşüncelerinde oluşan saydamsızlığa karşın, Köktenciler'in nasıl bir varlıkbilim çerçevesi içinde kaldıklarını kestirmek olanaklıdır. Öncelikle, çok kuvvetli olan epistemist tutumlarına dikkat etmek gerek. Terimlerin anlamlarını ve bundan dolayı da yönletimleri kurama-bağlımlıysa, terimlerin yönlettiği "nesneler" de kurama göre değişecek, sonuç olarak Minimal Gerçekçilik'in ortaya attığı biçimde(15) dil/kültür/kuram kendi "nesnelerini" kendi kuruyor olacaktır. Dolayısıyla sorulması gereken bir soru, anlamın kurama bağımlı oluşunun ontolojiyi ne ölçüde kurama bağımlı kıldığıdır: Her kuram kendi ontolojisini mi kurar? Bu böyleyse değişmez ve saltık anlamdaki bir doğruluk kuramına yer kalmamış demektir. Fakat böyle bir görüşün Köktenciler'i bir dış gerçekliği -deneyin salt nedeni olarak bile- olanaksız saymak sonucuna, yani Tekbencilik'e veya Öznel İdealizm'in kucağına itmesi gerekmez. Nitekim Köktenciler belirgin bir biçimde Minimal Gerçekçi'dirler. Örneğin Kuhn'un "O dışarıdaki dün-

14) Bkz. T.Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, (çev.) N.Kuyaş, Alan Yayıncılık, 1982; P.Feyerabend, "Explanation, Reducation and Empiricism", *Minnesota Studies in Philosophy of Science*, 1962.

15) Bkz. "Epistemizm", *Felsefe Tartışmaları*, 1. Kitap.

ya"ya sürekli olarak değindiği gözlemlenebilir.[16] Bu dünya bilginin bir kaynağı, bir kökenidir; oysa bilgi ya da bilim kuramı bu dünyayı betimlemez. Betimleme sözkonusu olmadığına göre de doğruluğu belirleyen şey o olamaz: Doğruluk dış nesnellikle bir karşılıklılık değildir. O zaman, yukarıda değinildiği gibi, saltık doğruluk aramak bir boş erek peşinde koşmaktır. Doğruluk da kurama bağımlıdır. Doğruluğu yaratan, kuramın iç tutarlılığıdır. "Eğer haklıysam", diyor Kuhn " 'Doğruluk' tıpkı 'kanıtlama' gibi ancak kuram içi uygulaması olan bir terimdir."[17] İşte bu anlamda varlık da kurama bağlıdır. Çünkü dil ve kuram dünyayı, yani dünyadan gelen deney verisini kendine göre kesip biçerek kendi ontolojisini yaratır.[18] Köktenciler'in bu düşüncesi de, belirgin bir biçimde, Quine'ın "Varlıksal Yükümlülük" ve "Varlıksal Görecelik" öğretilerinden esinlenmiştir. Kuramın kendi nesnelerini saptadığı düşüncesi, aslında Frege'ce ortaya atılan ve Strawson'ca da yoğun bir biçimde kullanılan önvarsayım (presupposition) öğretisi ile ilişkili olarak ele alınmalıdır. Bu öğretiye göre herhangi bir önerme bir "nesne"nin belirli bir durumunu ya da niteliğini dile getiriyorsa, bunun doğru ya da yanlış olabilmesi, durumu ya da niteliği betimlenen nesnenin varolduğunu öne süren bu önermenin doğru olmasını gerektirir. Varlık bildiren önerme doğru değilse, yüklem yapan önerme de doğru ya da yanlış olamaz. Kant'taki, varlığın bir yüklem olmadığı savından esinler taşıyan bu öğretiyi Quine kendi doğrultusunda şöyle geliştirir: Kimi adları önermelerin içinde kullanmakla bu adlara karşılık olan nesnelerin varlığı konusunda bir yükümlülük altına girmeyiz. Russell'ın betimlemeler kuramı böyle

---

16) Örneğin, Bkz. "Reflections on my Critics, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Lakatos and Musgrave (eds.) Cambridge U.P., 1970, s.227, 265, 268, 270.

17) Bkz. agy., s.266.

18) Agy., s.268.

bir yükümlülüğü ortadan kaldırabilmektedir. Benzer bir anlamda, yüklemleri kullanmak da tümellerin varlığını onaylamak yükümlülüğü yaratmaz. Ancak Quine'a göre, bu tür önermelerin yapısını veren bir mantık geliştirdiğimizde kullanacağımız bağlı değişkenler varlıksal yükümlülük getireceklerdir. Örneğin, "Tunca keldir" tümcesi bizi ne Tunca'nın ne de kellik özelliğinin varlık veya gerçekliğine ilişkin bir yükümlülüğe sokar. Oysa "Kimileri keldir" böyle değildir. Bunda varlıksal yükümlülük getirilmektedir; çünkü bunun anlamı, "Öyle bir şey vardır ki, bu kel"dir. Yükümlülük kelliğe değil, bu niteliği taşıdığı söylenen şeyedir. Buna benzer olarak "Kimi insanlar keldir" demek de bununla insanların varlığına yükümlülük getirir. Quine yükümlülüğün "gerçekçi" bir anlamda olmayıp yalnızca yüzeysel olduğunu düşünür. Çünkü farklı bir mantıksal dizge kurarak yükümlülüğü farklı şeyler üzerine kaydırabiliriz. İşte Quine ünlü "Varolmak, bağlı bir değişkenin değeri olmaktır" sözünü bu bağlamda söylemiştir. Quine, Frege'nin öğretisindeki varlığın gerçekçi ölçütü olan varlıksal-nicelenmiş önermenin doğru olması ölçütünü kurama bağımlı bir ölçütle değiştirmiş oluyor. Ona göre bir kuram ancak önermelerinin doğru olabilmesi için değişkenlerinin yerine durmaları gereken nesneler kümesinin varlığını onaylamakla yükümlüdür.[19] Ontik yükümlülük, bir kuramın o kuramı benimseyenlere yüklediği bir yükümlülüktür, bu yaklaşıma göre.

Varlıksal yükümlülüğün bizi ve içinden konuştuğumuz kuram/dili, varlık olarak kabul etmekle yükümlediği her bir şeye "varlıksal sayıt" diyelim. Varlıksal ya da ontik sayıt tüm kuram için bütün bir "evren", kuramın bir önermesi içinse bir "nesne" olabilir. Önemli olan nokta, her kuramın yapısında, bu kuramın, içinden var gibi gösterdiği, oysa başka bir kuram için geçerli olma-

19) "On What There is", *From a Logical Point of Wiev*, Harper, 1953, s.13-14.

yabilen bir nesneler ve nitelikler (yani sayıtlar) alanı bulunacağıdır. Bu, kuramların bütünsellik ve tutarlılık niteliklerinin doğurduğu bir sonuç. Her kuramın kendi varlıksal sayıtı var ve bu kuram deney malzemesinden kendi kurama-bağlı ontolojisini, kendi kurama bağlı doğruluğunu yaratıyor. Kimi bilim felsefecileri ve bilime aşırı hayranlık duyan kimi bilim adamları ve felsefeciler, kuramların varlıksal sayıtının gerçeklik ile olan ilişkisini bir türlü gereğince saptayamıyorlar. Örneğin kimileri, sayıtlarla varlıkları birbirine karıştırmak yanılgısına düşüyorlar. (Bunu kavrayış ile kavranılanı karıştırma yanılgısıyla karşılaştırın). Bu karıştırmayı safçasına (naive) yapanlar, içinden konuştukları kuramın ontik sayıtını gerçekliğin kendisi sanarak, agnostizme yer bırakmadan, örneğin gözlenemezleri gerçek sayıyorlar. Buna bir örnek, kuantum kuramının, bire bir anlamda gerçekliği betimlediğini sananlardır. Bu gruptakiler, karıştırmayı safçasına yapıyorlar, çünkü Quine dersini iyi almamışlar. Bu bilim hayranları, kuramların bütünsellik niteliğinin farkında değiller. Öte yandan bütünsellik niteliğinin farkına varan kimileri de, karıştırmayı ters yönde yapıveriyor ve tüm gerçekliği varlıksal sayıt içinde eritiveriyorlar. Varlıksal sayıt kurama göreliyse ve deney verisi de birden çok kuramca dizgeleştirilebiliyorsa, varlık kurama bağımlı olmalıdır demek, daha baştan gerçekliği sayıtta eritmiş olmayı içeriyor. Bütünselcilerin bir başka eğilimi ise, bu kez gerçekliği sayıtta eritmeden bunları ayırt etmek, ancak varlıksal sayıtın gerçekliği "işsiz bıraktığını" varsayınak. Buna göre gerçeklik algıya neden oluyor, ama kuramın betimlediği bu değil, sayıt. Oysa sayıtın gerçekliği ne ölçüde verdiğine karar vermenin yine Bütünselcilik'in bilinen gerekçelerine göre olanaksız olduğu görüleceğinden, gerçeklik ne bilinebilir, ne de doğruya temel olabilir, deniliyor. Biz ise varlıksal sayıtın gerçekliği işsiz bırakmadığını ve gözlemlenebilirler alanında sayıtın gerçeklikle büyük ölçüde çakıştığını öne süreceğiz. Gözlemlenemezler alanındaysa bu çakışmanın bilinemez olduğunu, Bütünselciler'in söylediklerinin bu-

rası için geçerli olduğunu söyleyeceğiz. Gözlemlenebilirler alanını ayrıcalıklı yapan şeyin algının düzenini ve nedenselliğini temel alan uslamlama olduğunu ileri sürüyoruz.[20] Köktenciler her kuramın kendi varlıksal sayıtına yükümlü olması dolayısıyla hiçbir kuramın saltık doğruya varamayacağını, hiçbirinin gerçekliği betimlemediğini savunuyorlar. Bizce, bu savın öncülü doğru olmasına karşın vargısı öncülden çıkarsanamaz. Her varlıksal sayıtın gerçekliğe bir yaklaşım olduğunu ve her sayıtın kendi iç-doğruluğu olduğu gibi karşılıklılık anlamında saltık doğruluğa bir yaklaşımı, yani bir doğrumsuluğunun da (verisimilitude) bulunduğunu düşünebiliriz. Bu doğrumsuluğun kimi alanlarda insan için saptanabilir olmaması onu ne ortadan kaldırır, ne de gerçekliği işsiz bırakır. İşlevsel (operational), araçsal (instrumental) ve pragmacı anlamda, daha yetkin olan kuramların sayıtlarının gerçekliğe göreceli olarak daha yakın olabileceğini, bilimin gelişiminde gerçeğe yaklaşımının (convergence) bu anlamda sözkonusu olduğunu düşünebiliriz.

Gerçekçi olduğu dönemlerde Putnam, Köktenciler'in benimsediği ve onları göreceliğe götüren Epistemizm'in, ya yönletim olgusunu dikkate almadığı, ya da yanıltıcı bir yönletim kuramına bağlandığı noktasına dikkat çekmiştir.[21] Bu düşünürlerin gözönüne almadıkları şey, terimlerin yönlettiği şeylerin, o terimlerin ardındaki kavramlar ya da bunların anlamlarından bağımsız olduğudur. Köktenciler bunun farkında değil gibidirler. Terimlerin anlamlarının kurama-bağımlı olduğunu öne sürerken doğrudan yönletime ilişkin bir şey söylememektedirler. Ancak görüldüğü kadarıyla Köktenciler, Pozitivistler ve hatta Popper ile aynı yönletim kuramını paylaşmışlardır. Bu kuramsa, yanıltıcı olup Epistemizm'e zemin hazırlayan Frege'ci yönletim kuramıdır. Frege, felsefi kariye-

20) Bkz., yukarıda "Epistemizm", s.191-193.

21) *Meaning and the Moral Sciences*, Routledge, 1978, s.22 ve ss.

rinin son döneminde kavrayışı dış nesnelliğe yansıtan Platoncu Gerçekçilik'e[22] karşıt yönde bir adım atmış ve anlam ile yönletimi ayırt etmişti. Bu bir açıdan kendi önceki dönem düşüncelerinin de eleştirilmesiydi. Anlamı yönletimle özdeşleştiren görüş, anlamlı her söze anlık dışı nesnel bir karşılık arayacağından, her kavramı nesnelliğe yansıtmak eğilimindedir. Frege, ayrımıyla önemli bir yanılgıyı engellemiştir. Bu ayrımın geçerliliği, gerçekçi olsun olmasın, her görüş için ortak bir çıkış noktası olmalıdır. Oysa, ayrımı çizdikten sonra Frege'nin anlam ve yönletim arasına yerleştirdiği bağlantı biçimi, kantarı belirgin olarak Epistemizm'in yararına eğmektedir. Frege'nin ayrımını onaylamak, onun yönletimi anlamın belirlediğini öne süren öğretisini de benimsemeyi gerektirmez. Ona göre anlam, yönletime götüren yoldur.[23] Yönletimi anlam içeriğinden bulabiliriz, çünkü sözcüğün karşılığı olan nesnenin niteliklerinin bilgisi, sözcük ile nesneyi birbirlerine bağlayan tek yoldur. Nesneyi saptayan bu bilgi, bu içeriktir. İçeriğin dilegetirilişiyse nesne hakkında doğru olan belirli betimlemelerin tümel evetlemesidir. ("ve" ile bağlanmasıdır). Frege'ci öğreti açısından anlamın içeriğine uyan nesne hangisiyse, sözcüğün yönletimi de odur. Bunun yanıltıcı bir yöntelim kuramı olduğu, hem Ptunam hem de Kripke tarafından güçlü uslamlamalarla ortaya konmuştur.[24] Şimdi, eğer anlam kurama bağlıysa ve de Frece'ci yaklaşımın gereği olarak yönletimi anlamın belirlediği varsayılıyorsa, kuram değişince, terimin yönletimi de değişmiş olacaktır. Yani Bütünselcilik'e göre yönletim de kurama bağımlıdır. Oysa bu, yukarıda değinmiş olduğumuz, gerçekliği varlıksal sayıt içinde eritmek yanılgısından

---

22) Bkz. "Epistemizm", s.58-59.

23) Bkz. *The Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Geach and Black, Blackwell, 1952, s.57-58.

24) Bkz. A.Denkel, *Yönletim: Dil Felsefesinde Bir Konu*, Boğaziçi Ü.Y., 1981, s.32-50.

başka bir şey değil. Gerçek nesnelerin varlıksal sayıt olduklarını, Frege'nin epistemist yanılgılı yönletim kuramından başka destekleyen hiçbir gerekçe yok. Frege'nin kuramınınsa geçerli bir temeli yok. Dış nesneleri insanın bilgi içeriğinden oluşan anlamın belirlediğini söylemek, bu nesneleri anlığa bağımlı kılan bir varsayımdan yola çıkmaktır. Kurama bağımlı anlam, olsa olsa sayıt alanı içindeki, kuramın varlıksal yükümlülüğü olan "nesneleri" belirler. Sayıta yönletimse, gerçek yönletimden ayırt edilmelidir. Sayıt alanı içindeki "nesneler" tabii ki kurama bağımlıdır. Ancak bunların kurama bağımlılığı *gerçek* nesnelerin bağımsızlığını etkilemeyecektir. Deney içeriklerine ve onunla temellenen algısal bilgiye neden olanlar işte bu gerçek nesnelerdir. Dolayısıyla terimlerden gerçek yönletilenlere giden yol da, aynı nedensel ilişkiyi ters yönde izler. Bilgi nesnesini belirlemez; nesne bilgisini belirler. Bu nedensel ilişkiyi ters yönde izleyerek, terimden dış nesneye ulaşıp onu *saptamak* olanaklı olmasa bile, terimi tümcelerimizde kullanırken sözünü etmeyi amaçladığımız şey, yani yönletimsel niyetimiz, yine Frege'nin dediği gibi[25] sayıtlarımız değil, gerçek nesnelerdir. "Fatih Mehmet" dediğimizde kastettiğimiz şey, hakkındaki bilgimiz ne ölçüde eksik ya da yanılgılı olursa olsun, tarihte yaşamış olan kişidir. Bilgilerimizin toplamı olan sayıt, yönletimsel niyetimizi oluşturmaz.

Yönletimi anlamdan ayırmaktan öte, bir de gereği gibi bağımsızlaştırdığımızda, eş ölçülmezlik denilen şeyin, saltık doğruluk, doğumsuluk ve gerçeğe giderek yaklaşma gibi beklentileri hiç de yıkmadığını anlıyoruz. Köktencilerin eş-ölçülmezlikten bu sonucu çıkarsamaları ya yanlış bir yönletim kuramından kaynaklanmakta, ya da Epistemizm'i baştan varsaymak döngüselliğine dayanmaktadır. Kendimizi bu gibi yanılsamalardan korumak için

25) Bkz. Frege, a.g.y., s.61-65.

gerçek yönletilenin kendinde-olduğu-gibi-nesne iken, sayıt yönletilenin onu-bildiğimiz-gibi-nesne olduğunu, iyi kavramalıyız.

Deney içerikleri düzeyine dek inmeye çalışan Bütünselcilik'e karşı Gerçekçilik'i savunduk. Ancak Gerçekçilik'i hangi alanda ve ne ölçüde savunacağını iyi kestirmek gerekir. Çünkü zincirini koparmış Gerçekçilik, sağlıklı düşünceye, aşırıya kaçmış Epistemizm ölçüsünde zararlıdır. Kavram Gerçekçiliği buna en iyi örnektir.(26) Bilgi dizgesine ilişkin olarak, Bütünselcilik'in hangi noktadan, hangi düzeyden itibaren geçerli sayılabileceğine daha önce de değindik. Ancak çizgiyi o düzeyden çekmenin gerekçesini daha sağlam bir biçimde saptamak zorundayız. Bunun için de, önce ayrım için bir ölçüt verip, sonra, son on yıl içinde gerçekçilerce verilen belli başlı uslamlamaları gözden geçirip, bunların, gözlemlenemezlerin gerçekliğini savunan Bilimsel Gerçekçilik'e güvenilir bir temel sağlayıp sağlamadığını değerlendirmeliyiz.

Yönletimleri (kaplamları) gösterimle saptanabilen şeyleri böyle saptanamayanlardan ayırt edelim. Ayırt ettiğimiz her iki ulam da betimlemelerle saptanabilir; fakat bunlardan ikincisi, *yalnızca* betimlemelerle saptanabilen tikellerden oluşuyor. Şimdi, bilgi dizgesini, yani bilim/kuram/dil bütününü, temelselci bir yapı olarak düşünelim. Bunu deney içerikleri düzeyinden başlayıp algı nesnelerine ve bunlara ilişkin genelliklere, en tepedeyse kuramsal, yani gözlemlenemeyen "nesnelere" yer veren önermelere doğru yükselen bir yapı olarak imgeleyelim. Belirsizlik, eş-ölçülmezlik ya da kurama-bağımlılık gibi olguların, kuramın betimlediğini gerçekliğin kendi yapı ve niteliğinden saptırıp uzaklaştırmasının nesneler düzeyinin üstlerine değin önemli sayılamayacak ölçüde düşük bir oranda olduğunu daha önce de öne sürdük. Bu düzeylerde sayıt ve gerçeklik büyük ölçüde örtüşüyor. Bütünsellik niteliği bil-

---

26) Bkz., yukarıda "Epistemizm", s.174.

gi yapısının hangi aşamasından başlıyor? Deney içeriği, bir veri olarak, kurama bağımlı bir nitelik taşımıyor. Köktenciler'in savunduğu görüş bile deneye ilişkin *yargılarımızın* kurama bağımlı olduğuydu. Oysa, deney içeriğinin, yine *bir veri olarak*, büyük bir düzenlilik taşıdığı da kuşku götürmüyor. Bu düzenliliğin anlığa bağımlı olduğu savının, Tekbencilik ya da Öznel İdealizm'e saplanmamak koşuluyla, başarılı bir biçimde savunulabilmiş olmadığını öne sürebiliriz.(27) Yine bu olguya dayanarak, deney verisini sağduyunun ve algının tikel nesneleri (nitelik ve durumları) olarak yorumlayışımızda, ne ölçüde *kuramsal* bir bütünlük oluşturuyor olsak da, bunun kendi iç tutarlılığının, deneyde *veri* olan tutarlılıkça sürekli bir biçimde sınandığını ve gerçekliğin düzenini yansıtan bu veri-tutarlılığının, kuramdaki düzeni kendine uydurduğunu söyleyebiliriz. Deney içeriğinin düzeni, algıdaki nesnelerin düzenini, dış dünyanın düzenine göre belirler. Algı nesnelerine ilişkin kuramabağımlılık, verideki bu düzen nedeniyle, gerçekliğin "biçiminden" önem taşıyan sapmalar yaratmaz. Bir başka deyişle, deney içeriğini gerçekliğin düzeninden farklı bir biçimde, istediğimiz gibi, ya da yararlarımıza uygun olarak kesip biçemeyiz. Algının nedenselliği bunu engeller.(28) Kuramın getirdiği bütünsellik algı nesneleri düzeyinde başlıyor olsa bile, bu alan temelselciyi de haklı kılacak bir nitelik taşır. Bu alanın tikelleri, gösterimle (ostension) adlandırılabilen şeylerdir. İlgi ve yarara göre yapılacak ayrımlar bu alanda gerçek ayrımlarla örtüşür. Atı ve üzerindeki atlıyı *bir tek* nesne olarak tanımamızı gerektirecek ilgi ve yarar, bizim gibi yaratıkların bizim dünyamız ortamındaki ilgi ve yararı değildir. İlgilerimizin ortaklığı da aynı nedensel düzen verisince belirlenmiştir.

Bilgi dizgesinde üstlere doğru çıktıkça durum değişir. Kuramın gerçekle bağlantısı dereceli olarak zayıflar ve dolaylaşır. Yön-

27) *Agy.*, s.69-75.
28) *Agy.*, s.71-72.

letilen "nesneler" giderek gösterimsel olarak saptanabilir olma niteliğini yitirirler. Buysa, Quine'ın önemsediği ölçüde deneyim kuramı belirleme gerisinde kalış olgusunu doğurur. Yine bu, dizge içindeki doğruluk yargılarının giderek tutarlılık ve bütünsellikle belirlenerek, karşılıklılıktan uzaklaşmasına neden olur. Kuramlar kendilerine özgü varlıksal sayıt alanları oluşturmaya başlarlar. Buralarda niyetlenilen, yönletilen gerçek olma değil de sayıt olansa, eş-ölçülmezlik de, doğal olarak artık yerini bulmuştur. Tikel nesnelerin üzerindeki dilime geçer geçmez tam bir bütünselliğin geçerli olacağı söylenemez. Çözümlemede (nesne, nitelik, ilişki, durum gibi) tikellere indirgenebilir olan, uzay, zaman, neden, özler, tümellikler gibi ilkeler de, bu *çözümsel* anlamda gerçektirler. Genel olaraksa, anlığa, kurama bağımlı sayıtlardır.

Bilim dizgesinin yukarı katlarındaki farklı kuramları karşılaştırmayı olanaklı kılacak bir "nesnel dil" bulunmadığı doğrudur. Ne var ki, oraya kuramlarımızı ve algımızı aşarak ulaşamasak da, terimlerimizin niyetlenilen *gerçek* yönletimleri, kaplamları vardır. Bu gerçeklikler bizde aralıksız bir biçimde algı içerikleri oluşturarak, zaman içinde doğrudan veya dolaylı bir biçimde kuramlarımızı olumlar veya yadsırlar. Bu, yeni kuramların, yeni paradigmaların ortaya atılmasının ve yeni gelenlerin eskilere göre gerçekliğe daha yakın ve daha doğrumsu olmalarının nedenidir. İşlevsel ve araçsal açıdan daha yetkin olan yeni kuramın varlıksal sayıtı gerçekliğe daha büyük bir benzerlik taşır. Ancak böyle bir kuramın gerçekliğe ne ölçüde benzediği, onun hangi sayıtının, hangi parçasının gerçekliğe uygun olduğu *bilinemez*. Gerçekliğe kuramlarımızla ne *kadar* yaklaştığımızı bilemeyiz. Bilebileceğimiz bir şey, kuramlarımızla gerçekliği *tam olarak* hiçbir zaman kavrayamayacağımızdır. Deneysel değer ve tutarlılık açısından eşdeğerlik ile karşılaşıldığında kararları pragmacı ölçütlerle veririz. Bu ölçüt bir olasılıkla bize hangi kuramın gerçekliğe *daha yakın* olduğunu gösteriyor olabilir. Ancak aynı ölçüt gerçekliğe *ne kadar* yakın oldu-

ğumuzun göstergesi olamaz. Bu, bilinemez. Başarı, gerçeğe uygunluğun değil, ancak *daha* uygunluğun işareti olabilir. Bilimsel "devrimler", büyük kuramsal değişiklikler, bilgi dizgesinin üst katlarında gerçekleşir. Oysa *gözlemlenebilirleri* yeni baştan ve farklı olarak yapılandırabilecek kuram değişiklikleri gerçekleşen türden olaylar değildir. Bunlar gerçekleşmeleri pek kolayca tasarlanabilen şeyler bile değildir. Bilim dizgesinin üst katları kuramlara "kiralık" iken, alt katları dolduranlar "malsahibi"dirler. Kiracıların gerçekliği ne ölçüde verdikleri bilinemez, çünkü deneyin onları belirlemeden geri kalışı, buna olanak vermeyecek düzeydedir. Bir başka deyişle, Algısal Gerçekçilik deneyce ne ölçüde doğrudan ve güçle deste bulursa o ölçüde kuvvetli gerçekçi olabilir. Sağduyunun tikel nesneleri düzeyinde tüm gücüyle geçerli olan gerçekçilik, gözlemlenemezler katında "minimal" olmak zorundadır. Burada gerçeklik yalnızca (dolaylı olsa bile) deneyin nedensel kaynağı ve kuramın (hiçbir zamam tam olarak erişilemeyecek) amacıdır. Üst katlarda "minimal" olma dozunu aşan Gerçekçilik, Platoncu Kavramsal Gerçekçilik'in alanı içlerine sokulmuş olan bir savdır.

BİLGİ VE NESNE-II
GERÇEKÇİLİK İÇİN SINIRLAR

(1988)

Gerçekçi Uslamlamalar

Bilimsel Gerçekçiler çoğunlukla aynı zamanda Algısal Gerçekçi olmuşlardır. Bundan dolayı, gözlemlenemezlerin varlığını savunan uslamlamaları, gözlemlenebilirleri de kapsayan genel bir anlamda öne sürerler: Gerçekçiliği'ni de destekler ve öncekini kanıtlamadaki bir başarısızlığın sonrakini kanıtlamayı da engellediği gibi bir izlenim yaratırlar. Oysa bu iki öğreti, mantıksal olarak birbirini gerektirmek bir yana, tersine doğal olarak birbirlerini dışlama eğiliminde olmalıdır. Nitekim aynı zamanda deneyci olan bir algısal gerçekçi, gözlemlenebilir olmayı varolmaya koşul sayacaktır. Daha ileride göstermeye çalışacağımız gibi, bilimsel gerçekçinin göze görülen nesnelerle tam bir gerçeklik yüklemesi tutarsız bir düşüncedir. Bu nedenlerle, değineceğimiz uslamlamaları öncelikle Bilimsel Gerçekçilik'e uygulanışlarıyla ve ayrıca da Sağduyu (ya da Algısal) Gerçekçiliği bağlamında ele almamız gerekiyor.

Hilary Putnam 1960'ların sonlarından 1976'ya değin Gerçekçilik'in en öndeki bir kaç "bayraktarından" biri olmuştur; 1976 sonlarındaysa Gerçeksizciler arasına katılır. Bu yolayrımından önceki yıl içinde Gerçekçilik adına en olgun uslamlamalarından birini ortaya atmıştır.[29] Bir kuram olsun, diyor Putnam ve bu kuram kendi tutarlılık ve bütünselliği içinde belirli bir deneysel olguya ilişkin olarak belirli bir önermeyi içeriyor olsun. Bu önerme kura-

29) *Meaning and the Moral Sciences,* Routledge, 1978, s.34-35 ve 108-109.

ma bağımlı olarak doğru olacaktır. Buna "güvenceli önesürülebilirlik" (warranted assertibility) diyebiliriz. Örneğin, bilim kuramımız eldeki deneysel veriye göre Venüs'ün atmosferinde karbondioksit bulunduğunu içeriyor, buna güvenceli önesürülebilirlik sağlıyor olsun. Şimdi bu, doğruluk denen şey olamaz, bu şey doğruluğu zorunlu da kılamaz. Çünkü diyor Putnam, bütün bu yukarıdaki duruma karşın, Venüs'ün atmosferinde karbondioksit bulunmayabilir. Kuramın içerdiği önerme yanlış çıkabilir; bunu biz bilmesek bile önerme yanlış olabilir. Bunun tersini söylemek kuramın doğru olduğunu içerdiği hiçbir önermenin *yanlış olamayacağını,* yani bunların *zorunlu* doğruluklar olduğunu söylemek anlamına gelecektir. Oysa durum buysa, doğru ya da yanlış olmak yalnızca kuramın saptadığı bir şey olmamalı. En temel anlamıyla doğruluk, kurama bağımlı bir şey olmamalı. Peki bu bağımsız ve saltık doğruluğu *ne* saptayacak? Kaçınılmaz olarak, kuramın dışındaki bir nesnel gerçeklik. Dikkat edilirse, temel anlamdaki doğruluğun *nasıl* saptanacağının bir saptaması değil, bunu *neyin* saptadığının bir kanıtı, bu. Kuramın, algının dışına çıkabilmek olanağına sahip değiliz. Dolayısıyla, bu uslamlama Gerçekçilik'i yine en minimal bir anlamda kanıtlıyor: Kuramın ötesinde olup, önermeleri doğru veya yanlış kılan, ancak bunu nasıl sağladığını (yani kendiliğinden nasıl olduğunu) kuramdan bağımsız olarak bilemediğimiz bir gerçekliğin varolduğunu gösteriyor. Bir başka deyişle, Popper'dan esinlenircesine, her bilimsel önerme ve her kuram yanlış olabiliyorsa, bunları yanlış kılan şey olarak, bir gerçeklik de bulunmaktadır, denilmiş oluyor.

Peki, buna karşı şöyle bir gerçeksizci savunma olamaz mı: Bu kuram tabii ki yanlış olabilir. Ancak onun yanlış olabilirliği, bir gerçekliğin onaylanmasını gerektirmez. Çünkü bir kuramın yanlış kılınması ancak onun *başka bir kuramca* yanlış kılınması olarak anlaşılabilir. Bu anlayışa göre söz konusu her kuramın yanlış ola-

bilirliği de, birbirini yanlışlayan kuramların bir sonsuz zincirinin bulunabilir olması anlamında yorumlanabilir. Buysa yine *kuramabağımlı* bir yanlışlanabilirliktir. Gerçeksizciler bundan da çoğunu öne sürmüşlerdir. Eğer demişlerdir, şimdiki kurama göre geçmiştekiler yanlış idiyseler, geleceğin kuramına göre de şimdiki, ondan sonrakine göre de o kuram yanlıştır. Dolayısıyla kuramdan bağımsız anlamda doğruluk diye bir şey zaten yoktur.

Oysa bu sonuç geçerli değil. Kuramların hepsinin birbirlerini yanlışlayabilir olması, hepsini (farklı derecelerde) yanlışlayan bir gerçekliğin bulunmasını dışlayamaz. Kuramların birbirlerini yanlışlayarak daha başarılı olmaya doğru ilerledikleri, bununsa gerçekliğe yaklaşmak olduğu, Minimal Gerçekçilik sınırını aşmadan öne sürülebilir. Dikkat edilirse, burada Minimal Gerçekçilik dışlanmadığı gibi kanıtlanmış da değil. Yanlışlama zinciri yanısıra bir gerçekliği varsaymak hiç de zorunlu kılınmış olmuyor. Şu halde Putnam'ın ortaya attığı da, gücü bakımından bir mantıksal kanıttan daha zayıf kalan bir uslamlama.

Putnam'ın ussallaması inandırıcı oluyor ve Minimal Gerçekçilik'i temellendiriyorsa, bunun gözlemlenebilirler ve gözlemlenemezler için getireceği sonuçlar neler? Gözlemlenemezler için ortaya çıkan sonuç, bunlar varsalar bile kendiliklerinde bilinemeyecekleri, yani onlara ilişkin kuramlarımızın gözlemlenemezleri ne ölçüde betimlediğinin, onlarla ne ölçüde karşılıklılık içinde bulunduğunun hiç anlaşılamayacağı. Bir başka deyişle gözlemlenemezler için varılan sonuç, Hume doğrultusunda bir Bilinemezcilik (agnosticism) olacak. Bundan daha güçlü bir Gerçekçilik için bir gerekçe veya kanıt sağlanmış olmayacak. Oysa, gözlemlenebilirler için durum başka. O alanda bir kez Minimal Gerçekçilik onaylandığında, bunun kuramın betimlediği sayıtla örtüşeceğini daha önce de tartıştık.

Putnam Gerçeksizcilik'e "iltica" ettiği zaman yukarıdaki us-

lamlamasını bir karşı uslamlamayla geçersiz kılmıştır.[30] Ulaşılması olanaklı en yetkin kuramı düşünelim, diyor. Bu, akla gelen her açıdan varılabilecek en başarılı yerde olsun. Bu kuramın Gerçekçilik açısından tek eksiği, ancak ve ancak nesnel anlamdaki doğruluk olabilir. Çünkü yukarıki uslamlamaya göre her kuram yanlış çıkabilmelidir. Şimdi, gerçeklik denilen şeyin sonsuz sayıda parçası olacağını varsayarak, kuramımızın da sonsuz sayıda şeyler bulunduğunu öne sürdüğünü düşünelim. Kuramın bir modelini alıp bunun sayıtlarının her birini gerçekliğin bir parçası üzerine izdüşümüyle yansıtsak, sonuçta model ile gerçekliğin ögeleri arasında bire bir karşılıklılık kurmuş oluruz, diyor Putnam. Doğruluk dediğimiz şeyi karşılıklılık olarak yorumladığımızda elimizdeki bu kuram, aynen bu anlamda doğru değildir de nedir? Peki Gerçekçilik, "her kuram ve dolayısıyla da kuramın içerdiği her önerme yanlış olabilir (ya da doğru olmayabilir)" demeyi bu koşulda da anlamlı olarak sürdürebilcek midir? Putnam'a göre bu kuramın yanlış olabileceğini öne sürmek anlaşılabilir bir şey değildir. Öyle ise, metafizik anlamdaki Gerçekçilik yadsınmış ve ideal kuramın (yukarıda betimlenen 'en yetkin kuramın') ötesindeki bir gerçeklik düşüncesinin anlamsız olduğu gösterilmiş demektir. Çünkü yanlış olamayacak bir kuram varsa bu ya gerçeklik ile özdeş olmalıdır, ya da bunun ötesinde gerçeklik diye bir şey hiç varolmamış olmalıdır.

Putnam bu uslamlamasında Gerçekçilik adına öne sürülen "her kuram yanlış olabilir" ilkesini hedef alıyor. Eğer bu ilke geçerliyse ayrıcalıksız olarak geçerli olmak zorundadır. Çünkü az önce görüldüğü gibi, tanınacak bir tek ayrıcalık bile gerçekçi savı yıkmaya yeterlidir. İlke ayrıcalıksız olarak geçerli olmak zorundaysa da, böyle bir ilkenin Gerçekçilik'i destekleyişi, insanın sınırlı olan kavrayış yeteneği nedeniyledir: Algımızın, kuramımızın dı-

30) *Agy.*, s.125-127.

şına çıkarak, bunu gerçeklik ile karşılaştırmak, ya da bunu gerçekliğe bağlamak yetenek ve olanağına, doğamız ve yapımız gereği sahip değiliz. Bundan dolayıdır ki, anlıkta ya da kuramda gerçekliği ne denli yetkin olarak tasarımlarsak tasarımlayalım, bu tasarım yanlış olabilir diyoruz. Gerçekliğe bağımsız olarak erişip, onu kuramla karşılaştırmaya, çakıştırmaya olanak bulamıyoruz. Buna göre açık olan bir şey, bizim yapamadığımız karşılaştırmayı yapabilme yeteneğindeki bir yaratığın bakış açısından yukarıdaki ilkenin geçerliliğini ve anlamını yitireceğidir. Örneğin her şeyi bilen (omniscient) bir Tanrı varsa ve Tanrı gerçekliğe kuramdan bağımsız olarak da erişebiliyorsa, o, yanılamayacak (yani yanlış olamayacak) bir kuram geliştirebilir. İşte bu karşı uslamlamasında Putnam'ın yaptığı *insanların* gerçeklik karşısındaki kuramlarını böyle Tanrısal bir kuram açısından eleştirmek, yani soru sorduran (petitio principii) bir yol tutmak. Çünkü Putnam'ın ideal kuram dediği şeyi oluşturuş biçimi insanın yapabileceği şeylerin ötesini yapmayı gerektiriyor. Sözünü ettiği *izdüşümü* gerçekleştirmek (ve böylece karşılıklılığı kurmak) insanın harcı olan bir eylem değil. Bu insanın doğasının sınırlarının ötesine geçmiş olmayı gerektiriyor. Oysa bu sınırları aşabilen bir yaratık için ilke zaten Gerçekçilik'e götüren niteliğini taşımıyor.

Putnam'ın Gerçekçilik'i destekleyen ve köstekleyen bu iki uslamlaması büyük ölçüde *doğruluk* gibi bir şeyin herkesçe varsayılmasına, kuram ve önermelerin doğru ya da yanlış olabilecekleri sezgisinin hem gerçekçi hem de gerçeksizcilerce paylaşılıyor olmasına dayanıyor. Oysa, daha önce de belirttiğimiz gibi, Pozitivizm bağlamında doğan ve aynı öğreti içinde gelişerek sonunda onu yıkan bütünselci/göreceli yaklaşım ve bu arada Poincaré Uzlaşımcılığı, doğruluk dediğimiz şeyi, saltık, değişmez, nesnel, ontik ve tek olmak gibi niteliklerinden soyarak gitgide kurama bağımlı ve gereksiz bir konuma itmeye çalışmıştır. Quine bile doğruluğu -

bilim kuramı içinde- korurken, bunu bir ölçüde tutarsızca ve genel sezgiye aykırı düşmemek için korumaktadır. Köktencilerse bu kavramı açıkça aşağılamanın yanısıra, bütünüyle görecelileştirmektedirler. Doğruluğun bu rahatlıkla hor görülmesinin bir nedeni de, Tarski'nin de vurguladığı gibi, belirli bir önermeyi tırnak içinde verip onun doğru olduğunu öne sürmek ile o önermeyi öne sürmek arasında, öne sürüş gücü (assertoric force) açısından bir fark bulunmayışıdır. "Kar yağıyor" doğrudur demek, karın yağdığını öne sürmek ile eşdeğerdir. Öyleyse, demiştir kimileri, "doğru" sözcüğünü kuramdan çıkartmakla yitirilecek pek bir şey olmasa gerek. Ya bunu kuramdan çıkartalım, ya da sağduyuya aykırı düşmemek için terimi kullanmayı sürdüreceksek, eskiden taşıdığı gücü ondan alalım. Epistemist yaklaşımın bütünselci doğrultudaki doğal bir sonucu, doğruluğu tahtından indirmek olmuştur.

Doğruluğu tahtından indiren kesim zaten gereksizciler olduğuna göre, Putnam türü bir uslamlamanın onlara karşı gücü, daha başlangıçtan tartışmalı olmaktadır. Yinelemekte belki yarar var, Gerçeksizciler'in, Bütünselcilik doğrultusunda yaptıkları, yalnızca Karşılıklılık Kuramı'nı yadsımak değil. Bunu yadsımaları, kendi iç tutarlılıkları için zaten zorunlu. Onların buna ek olarak yaptıkları doğruluk kavramını, teklik, saltlık ve nesnelliğinden ayırmak. Eğer bunda haklıysalar, yani nesnel bir doğruluk insanın kendi kendine oluşturduğu bir sanrıysa, Karşılıklılık Kuramı da *a priori* bir biçimde olanaksızlaştırılmış olmaktadır.

Doğruluğun böyle bir "darbe"ye kurban gitmesi, başka bir klasik gerçekçi uslamlamayı da güçsüz bırakıyor: *Bilimin Başarısından Uslamlama*. Bilim başarılı olmuştu ve olmaktadır. Varlığımızı sürdürmemiz, giderek daha rahat bir yaşam koşulu sağlamamız ve deneyde tanıdığımız dünya üzerinde daha etkili bir denetim sağlayabilmemiz, hep bilimin başarısının ürünü ve kanıtıdır. Bilim deneysel veriyi açıklarken ve büyük bir çoğunlukla olumlanan tah-

minler yaparken, deney verisini kimi (gözlemlenebilir ve/veya gözlemlenemez) nesne, nitelik, durum ve olaylar biçiminde yorumlar, bunları varsayar. Şimdi, bilim böyle gözkamaştırıcı bir başarı yaratabilmişse ve onun bu başarısının nesnesi olarak varsaydığı şeyler gerçek varlıklar olarak düşünülmeyecekse bilimin başarısının kendisi bütünüyle açıklamasız bırakılacak, bu olgu bir mucizeye dönüştürülmüş olacaktır.(31) Oysa gerçekçi görüş bu başarının olası en iyi, en başarılı açıklamasıdır: böyle nesneler gerçeklikte vardır ve biz bilimimizle bunlar üzerinde etkili olarak başarı sağlamaktayız.

Şimdi, eğer doğruluk nesnel bir değer taşımıyorsa, bilimin başarısına dair dışsal açıklama aramanın anlamı kalmaz. Çünkü bilimin başarısını doğruluğun güvencesi olarak göstermek gereği kalmaz artık.(32) Halbuki, gözlemlenebilirler dünyasına ilişkin olarak gerçeksizcinin inandırıcı olabilme yeteneği hiç de fazla değildir. Biliyoruz; sağduyu nesnelerine ilişkin dünyaya değgin olarak tam anlamıyla gerçeksizci olunabilir. Bu, daha önce de vurgulayıp durduğumuz gibi, bir Tekbencilik ya da Öznel İdealizm ölçüsündeyse, söyleyecek bir şeyimiz yoktur. Böyle görüşleri ortadan kaldıramıyoruz, ancak bunların kendi dertleri kendilerine yeter diyoruz. Öte yandan, algıya bir dış neden olarak Minimal Gerçekçilik onaylanıyorsa, burada dışsal açıklamanın, bilimin başarısını açıklamakta gerçekten kaçınılmaz bir yeri var demektir. Bilim başarılıysa ve gözlemlenebilirler hakkındaysa, gözlemlenebilirlerin algısının bir dış nedeni varsa, gözlemlenebilirlerle bu nedeni özdeşleştirmek için güçlü uslamlamalar vermek olanağı da var. Minimal Gerçekçilik onaylandıktan sonra bilimin başarısı ve Nedensel Algı

---

31) Örneğin, Bkz. agy., s.18-19. Ayrıca J.J.C. Smart, *Between Science and Philosophy*, Random House, 1968, s.150 ss.

32) Bkz. A. Fine, "The Natural Onotological Attitude", *Scientific Ralism*, J. Leplin (ed.) U.C.P., 1984, s.85.

Kuramı, Algısal (sağduyu) Gerçekçilik'i içerecektir.[33] Gözlemlenemezler alanında Minimal Gerçekçilik'i bilimin başarısına bağlayıp bu Gerçekçilik'i bilime konu yapacak *algı bağlantısı*ndan yoksunuz. Kaldı ki gözlemlenemezler alanında Minimal Gerçekçilik'i temellendirecek kanıtlar yönünden de çok daha zayıf bulunuyoruz.

Bilimin Başarısından Uslamlama'nın gözlemlenemezlere uygulanabilirliğini güçleştiren, engelleyen bir çok gerekçe var. Öncelikle, Gerçekçilik'in bilimin bu alandaki başarısını *gerçekten* açıklayıp açıklamadığı sorgulanabilir. Bu doğrultuda belirgin kuşkuların bulunduğu gösterilmiştir.[34] Ayrıca, eğer gözlemlenemezler alanı üzerine doğruluktan sözetmek için gerekli epistemik temele sahip değilsek ve açıklamaların başarısı bunların doğru olmasıyla eşdeğer tutulamayacaksa, aynı şeyin tutarlılık gereği, bir meta-açıklama olan Bilimsel Gerçekçilik'e de uygulanması gerekir. Şöyle: Bilimsel Gerçekçilik, "Bilim, gözlemlenemezlere ilişkin olguları başarıyla açıklamaktadır" önermesini açıklayan bir savdır. Bu önermeye (Ö) diyelim. Bilimsel Gerçekçilik'in dilegelişiyse şu olacaktır: "Gerçekçilik, Ö'yü en büyük başarıyla açıklayan savdır". Bu da (P) olsun. Şimdi, eğer Ö'de "başarıyla açıklamak", "doğru olmak" anlamını taşımasının gerisinde kalıyorsa, P'de de böyle olmalıdır. Buysa, bize Bilimsel Gerçekçilik'in iyi bir açıklama olsa bile doğru bir kuram olması gerekmeyeceğini, hatta böyle olmayacağını gösteriyor.[35]

Başarılı açıklamanın kapsamı altında sunulan ve daha büyük bir ayrıntı düzeyinde olup yönteme ilişkin konuları gündeme getiren iki gerekçe uslamlama daha var. Bunlar, bugün Bilimsel Gerçekçilik'in önde gelen belki de tek (başına kalmış) savunucusu

---

33) Bkz. Arda Denkel, *Bilginin Temelleri*, Metis Yayınları, 1984, 13. Bölüm.
34) Bkz. L. Laudan, "A Confutation of Convergent Realism", Leplin *(agy.)*.
35) Bkz. A. Fine, *agy*.

Richard Boyd'un üzerinde önemli durduğu noktalar.[36] Belirli bir aşamada, bilimin belirli bir alanına ilişkin olarak kendi aralarında yarışma içinde bulunan kuramlar ancak küçük bir sayıdadırlar. Oysa, aynı deneysel veriden sınırsız sayıda almaşık kuram geliştirmek olanaklıdır. Bunların ancak küçük bir bölümü ciddiye alınmaktadır ve bu ciddiye alınanlar arasında da belirgin aile-benzerlikleri vardır. Hemen hepsi daha önceki terkedilmiş kuramların pekinlik kazanmış önermelerini yapılarında korumayı sürdürürler. Ayrıldıkları yerler daha az olumlanmış önermelerdedir. Bütün bunlar niye. Neden yalnızca küçük bir kuram? Aralarındaki benzerlikler niye? Neden geçmiş kuramlarla ortak yönler taşımayı sürdürüyorlar? Bu özelliklerin bir araya getirilmesi böyle olmamasından çok daha az olası olduğuna göre bilim niçin bu güç yolu seçiyor? Gerçekçilik, bütün bu soruların, kuramların betimlendiği şeyin aynı gerçekçilik olduğunu söylemekle en iyi biçimde yanıtlanacağını öne sürer. Bu tür yöntemsel gözlemlerin gerçekçi savı ilk bakışta göründüğü kadar desteklemediği, bugün artan bir güçle öne sürülmektedir. Örneğin az önce değindiğimiz Arthur Fine, bu soruların gerçekçi savla döngüselliğe kaymadan açıklanamadığını, ayrıca Araçsalcılık'ın aynı soruları daha da iyi açıklayabildiğini ortaya koymayı amaçlamıştır.[37]

Araçsalcılık (Instrumentalism), bilim kuramını, terimleri ancak kısmen içerik (yani kaplam) kazanmış bir formel dizge olarak yorumlar. Kaplamsız terimler ve onları içlerinde bulunduran önermeler doğruluk değeri taşımadıkları gibi, gerçekliğe ilişkin olarak anlam da taşımazlar. Kaplamı olanlarsa gözlemlenebilirlere, ilişkin olan önermelerdir. Bilim kuramı, yalın anlamda bir önermeler yığını değildir. kuram bir tür hesaplama aracı olarak görülmelidir. Bu

---

36) Bkz. R. Boyd, "Lex Orandi est Lex Credendi", *Images of Science*, Churchland and Hooker (eds.) U of Chicago Press, 1985.

37) *Agy.*

öyle bir hesap aracıdır ki gözlem önermelerinden gözlemlenemeyenlere ilişkin önermeler arasında karşılıklı çıkarımsal bağlantılar kurar ve öncekilerden sonrakilere doğru (belirli ölçülerde) anlamlılık götürür. Dolayısıyla, gözlemlenemezlere ilişkin önermelerin taşıdıkları tüm anlamlılık, çıkarımsal bağlantılarla, gözlem dilinden bunlara aktarılabilen ölçüdedir. Ancak, kuramsal önermelerin anlamları gözlemsel olanlara bütünüyle çevrilemez, çözümlenemez. [Böyle bir çeviriyi olanaklı gören ve Görüngücü yöntemi andıran bir yaklaşım, İşlemsellik (Operationalism) adını taşır.]

Fine'in yönteme ilişkin ikinci uslamlama üzerine düşünceleri de bir öncekine benziyor. İki açıklayıcı kuramın bağımsız olarak eşit biçimde olumlandığını düşünelim. Eğer bu iki kurama ortak olan terimlerden hiçbiri içlemi açısından bir çok-anlamlılık taşımıyorsa, bu kuramların birleştirilmesinin (tümel evetlenmesinin) güvenilir bir tahmin aracı oluşturması beklenecektir. Bunun neden böyle olduğunun *gerçekçi* açıklaması da tahmin edilebiliyor olmalı. Oysa, böyle bir açıklamanın Bilimsel Gerçekçilik'i doğru kılması, ancak, söz konusu kuramların açıklayıcı oluşlarından yaklaşık olarak doğru olmalarının çıkarsandığı varsayımıyla olanak bulurdu, diyor Fine. Oysa bu, Gerçekçilik adına, sonucu varsaymak döngüsünü içerir.

Şimdi Bilimsel Gerçekçilik'i Algısal Gerçekçilik'e askıntı eden iki uslamlama göreceğiz. Bunlar, Bilimsel Gerçekçilik'i, daha sağlam temeller üzerinde kurulu olan Sağduyu Gerçekçiliği'ne bağlayıp, onun desteğiyle ayakta tutmayı amaçlayan çabalardır. Uslamlamalardan biri şu: Bilimsel Gerçekçilik, varsaydığı gözlemlenemezlerle, gözlemlenebilir nesnelerin davranış ve özelliklerini açıklamamamıza olanak vermektedir. Bundan dolayı da, bilimin başarısını açıklayan bir sav olmak ötesinde, kendi doğrudan başarılı olan bir savdır.(38) İki şeyi ayırt edelim. Bunlardan biri, içinde

38) Bkz. M. Devitt, *Realism and Truth*, B. Blackwell, 1984, s.105, 107.

gözlemlenemezleri varsayan bir kuramın gözlemlenebilirlerin davranış ve özelliklerini açıklaması, öbürü de bu varsayılan şeylerin gerçek oldukları savının gözlemlenebilirlerin davranış ve özelliklerini açıkladığı. Öncekinin doğru ya da onaylanabilir olması, bilinen nedenlerle, sonrakinin doğruluğunu desteklemeyecektir. Sonraki sav içinse, hiçbir destekleyici uslamlama ya da kanıt getirilmediği gibi, döngüsel olmayan böyle bir kanıtın getirilebileceği de çok kuşkuludur. Önceki sava dönelim. Bir kez bu bir zorunluluk değil. Bir başka deyişle, sağduyu nesnelerin açıklamak istediğimiz her özellik ve davranışı için gözlemlenemezlere başvurmak gereği gibi bir şey sözkonusu değil. Örneğin kuantum fiziği ortaya atılmadan önce de bir doğa bilimi vardı ve bu bilim gözlemlenebilirlere ilişkin olgunun çok büyük bir bölümünü açıklıyordu. Böyle bir doğa biliminin açıklayamadığı şeylerin küçükler fiziğince açıklanması ise olanaklı tek açıklama olamaz. Olsa olsa şimdiki en iyi (başarılı) açıklamadır. Buysa Bilimsel Gerçekçilik'i kanıtlayan bir şey değil. Gerçek olduğuna kanıt bulunan gözlemlenebilir nesnelerin kimi özelliklerini en iyi olarak açıklayan ve bu açıklamada gözlemlenemezleri varsayan bir kuramın varsaydıklarının gerçek olmalarının gerekeceği gibi geçerli bir uslamlamaya daha ileride geri döneceğiz.

Bizi bu yazının kapsamı açısından ilgilendiren son uslamlama, "askıntı" uslamlamalardan ikincisi: "Ben gidersem sen de gidersin" gibi bir mesajı olan bu uslamlama şöyle: Algısal Gerçekçilik yalnızca *gözlemlenen* şeylere ilişkin olamaz. Bunun Berkeley'den bu yana iyi bilinen sakıncaları var. Oysa eğer *gözlemlenebilirlere* ilişkinse, bunlar arasında gözlemlenebilir oldukları halde gözlemlenmemiş ve hiç gözlemlenmeyecek şeyler de olacaktır. Örneğin bizden çok uzaklarda bulunan ve ışığı buraya erişmeden insanlığın yokolmuş olacağı bir galaksi, böyle bir gözlemlenebilirdir. Fakat böyle şeyler varsa, bunların gözlemlenemezlerden farkı ne-

dir? Öncekilere gerçeklik yüklemiyorsak, aynı gerekçeyle (mutatis mutandis) gözlemlenen şeyler dışında hiçbir şeyin gerçek olmaması gerekmez mi? Gözlemlenebilirliğe ilişkin ayrım bizi bugünün en büyük ilgiyi çeken bilim felsefecisi durumunda bulunan Bas van Fraassen'ın görüşlerini ele almaya yöneltiyor.

Van Fraassen ve Deneysel Yeterlilik

Van Fraassen, işe Gerçekçilik ve Deneycilik arasında bulunan gerilime değinmekle başlıyor. Gerçekçi, yola deney verilerinden çıksa bile, bunları açıklarken salt deney verisinin ötesinde kimi gerçeklikleri varsaymaktadır. Buysa, deneysel temellendirmede, verilerden epey uzak kalabilmektedir. Öncelikle, van Fraassen'ın aşırı bir epistemist omadığını vurgulayalım. Az ileride belirginleşecek nedenlerle, biraz dar anlamda olsa bile, onun burada Algısal Gerçekçilik ya da Sağduyu Gerçekçiliği dediğimiz görüşü savunduğunu şimdiden belirtebiliriz. Gerçekçilik'e karşı çıktığı, bu tutumu "minimal" dozda tutmaya kararlı olduğu alan "kuramsal nesneler" ya da gözlemlenemez dediklerimizin alanı. Yani van Fraassen, Bilimsel Gerçekçilik'e karşı çıkıyor ve ancak bunu "minimal" tutuyor: Gözlemlenemezler varolsalar bile bilinemeyecek şeylerdir ona göre. Gözlemlenemezlere ilişkin kuramımız kendiliğinde doğru olsa bile bunu bilebilmek olanağından yoksunuz. Bilinmsel Gerçekçilik'e bir Hume Bilinemezciliğiyle (agnosticism) karşı çıkıyor van Fraassen.

Bilimsel Gerçekçilik'in belirlemesine göre bilim, kuramlarıyla dünyanın nasıl olduğunun *doğru* olan bir öyküsünü vermeyi amaçlar. Böylece, bilimsel bir kuramı onaylamak, onun *doğru* olduğu inancını içerir. Burada doğruluktan anlaşılan şey bir karşılıklılık olduğuna göre, Bilimsel Gerçekçilik açısından, kuramın betimlediği bir dış gerçekçilik vardır ve bu da betimlendiği gibidir. Fakat bu kuramın nesneleri gözlemlenemez şeyler olduklarından,

onun deneysel temelleri de ancak gözlemlenebilir üzerinden, yani dolayımlı olarak sözkonusudur. Burada iki eğilim göze çarpıyor: bunlardan biri, algıdan ve onun verisinden giderek uzaklaşma eğilimi ve aynı veri üzerinde farklı yorumların olanaklılığı dolayısıyla deneyin kuramı belirleyişten önemli ölçüde geri kalışı. İkinci eğilim ise, kavrayışı kavramlarla karıştırma yanılgısının Epistemizm'in tersi yöndeki türü: kavrayışı kavramlara yansıtmak. Pythagoras'ın, Parmenides'in, Platon'un yaptıkları gibi Kavramsal Gerçekçilik yolunda büyükçe adımlar atmak.(39) Van Fraassen, Bilimsel Gerçekçilik'e karşı, kendi görüşü olan Kurucu Deneycilik'i (Constructive Empiricism) getiriyor. Kurucu Deneycilik için "deneysel içerik" (import) ve "deneysel yeterlilik (adequacy) kavramları önem taşıyor. Bir kuramın deneysel yeterliliği olması, onun bir modelinin deneysel veriyi doğru olarak betimlemesi, onun şimdiki ve geçmişteki gözlemlenmiş ya da gözlemlenebilir deney içeriğini karşılıyor olmasıdır. Eşit ölçüde deneysel yeterliliği olan farklı kuramlar, aynı deneysel içeriği farklı kuramsal yapılarla açıklıyor olacaktır ve her biri de, Quine'ın öne sürdüğü anlamda, deneysel eşdeğerlik içinde olmaktan başka, deneyce belirleme gerisinde bulunacak. Van Fraassen'a göre fiziksel kuramlar gözlemlenebilir olandan çok fazlasını betimlerler. Ancak bu kuramların onaylanabilirliği açısından önemli olan şey gözlemlenebilir olgunun ötesine geçişlerindeki doğruluk ya da yanlışlıkları değil, deneysel yeterlilikleridir.(40) Deneysel yeterlilik doğruluk anlamına gelmez; gözlemlenemezlere ilişkin olarak doğruluğu içermez de. Gözlemlenebilirlere ilişkin olaraksa durum farklıdır. Sağduyu nesnelerine ilişkin inançlarımız, deneysel yeterlilik taşıdıkları ölçüde doğrudurlar. Dolayısıyla van Fraassen için bir kuramın deneysel yeterlilik taşıması, onun bu dünyadaki gözlemlenebilir şeylere ve olaylara iliş-

39) Bkz. "Epistemizm", s. 172-174.

40) *The Scientific Image*, Clarendon Press, Oxford, 1980, s.64.

kin olarak söylediklerinin doğru olması, yani onun "olguyu kurtarıyor" olmasıdır (saving the phenomena).[41] Şimdi artık Kurucu Deneycilik'i van Fraassen adına belirleyebiliriz. Bu yaklaşıma göre, bilim bize deneysel yeterliği olan kuramlar vermeyi amaçlar. Bir kuramı onaylamaksa, yalnızca, o kuramın deneysel yeterliliği olduğu inancına yükümlülük getirir.[42] Görüldüğü gibi, doğruluk deneysel yeterlilikten ayırt edildi ve doğruluğa değinilmekle dile getirilen Gerçekçilik yerine, deneysel yeterliliğe değinilerek dilegetirilen Kurucu Deneycilik yerleştirilmiş oldu. Sonuç olarak, bilimsel kuramlar için doğruluk beklentisi ya da doğruluk savı ortadan kaldırılmış, yerine deney açısından kabul edilebilirlik getirilmiş oluyor. Dolayısıyla da, Kurucu Deneycilik gözlemlenemezlere ilişkin olarak belirgin bir epistemizm içine girmiş oluyor. Bu uç bir epistemizm değil, çünkü böyle şeylerin varlığını yadsımıyor: Minimal Gerçekçilik çerçevesinde, bunların bilinemezliklerini öne sürüyor.

Doğruluğu ve dolayısıyla Gerçekçilik'i gözlemlenebilirler alanına sınırlayan bu yaklaşıma, önceki bölümde öne sürdüklerimizden de anlaşılacağı gibi, büyük ölçüde katılıyoruz. Van Fraassen'dan ayrıldığımız nokta, onun görüşünü bir salt tikeller Adcılık'ına dek ilerletiyor olması. Van Fraassen hiçbir genelliği, doğadaki hiçbir düzenlilik ilkesini gözlemlenebilirler arasında saymıyor. Klasik deneyciliğin çizgisini izleyerek, düzenliliğe konu olan tikeller yanısıra örneğin neden-etki ilişkisi, öz, kuvvet, alan gibi şeylerin gözlemlenemediklerini, bunların "olguyu kurtaran", yani deney verisini açıklayan kuramsal "yaratılar" olduklarını düşünüyor.[43] Dolayısıyla doğa yasalarının da van Fraassen için bir geçerlilikleri yok. O da, Hume'u andıran bir biçimde, bunları görüngüsel düzenlilikleri açıklayan anlıksal kurgular olarak değerlendiriyor.

---

41) *Agy.*, s.12
42) *Agy.*, s.12.
43) *Agy.*, s.72 ve "Essence and Existence" *A.P.Q. Monograph*, 1977.

Sonuç olarak, bu tür Epistemizm'in, her örneğinde olduğu gibi, *doğanın düzenini* açıklanabilir ya da açıklanması gereken bir şey olarak düşünmüyor van Fraassen. Gözlemlenebilir tikellerin içinde doğrudan yeralan bu tür genelliklerin tikellik temelinde *gerçek benzerlikler* olarak açıklanabileceğini, başka bir çalışmada savunmuştuk.(44) Bu görüş ayrılığını burada irdelemeyecek, van Frassen'ı, onunla uyuştuğumuz alanda daha iyi anlamaya çalışacağız.

İyi görüleceği gibi, van Fraassen'ın ve onunla uyum içinde olan bizim yaklaşımımızın Bilimsel Gerçekçilik'e karşı ayakta durabilmesi, gözlemlenebilir ve gözlemlenemezler ayrımının ayakta kalmasına bağlı bulunuyor. Bu ayrımsa Bilimsel Gerçekçiler'in 1960'lı yıllardan beri yıkmaya çalıştıkları bir ikilik olmuştur. Ayrım, Mantıksal Pozitivistler'ce dilsel düzeyde ortaya konmuş ve "gözlem terimleri" ile "kuramsal terimler" arasında çizilmişti. Haklı gerekçelerle,(45) van Fraassen ayrımın sentaktik değil semantik olduğunu, yani sözler arasında değil bunların yönlettikleri şeyler arasında bulunduğunu vurguluyor. Ayrıma semantik düzeyde de karşı çıkmış olan Grover Maxwell(46) öncelikle, gözlemlenebilir ve gözlemlenemezler arasındaki çizginin belirgin olamayacağını öne sürer. Öyle ara durumlar vardır ki, diye ekler, bunların gözlemlenebilir olup olmadığını ancak keyfi, gelişigüzel bir biçimde kararlaştırabiliriz. Örneğin yalnızca teleskopla görebildiğimiz bir gök cismi gözlemlenebilirler arasında sayılacaksa, deney koşullarında bıraktığı izi görebildiğimiz elektron neden böyle sayılmasın? Van Fraassen Maxwell'i yanıtlarken önce iki karşıt arasındaki çizginin keskin olarak çizilememesinin karşıtları bir ölçüde kaypak kılacağını, ancak karşıtlığı ortadan kaldırmayacağını belirtiyor.

---

44) Bkz. *Nesne ve Doğası*, Bölüm 17.

45) *The Scientific Image*, s. 54-55.

46) Bkz. "The Ontological Status of Theoretical Entities", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 1962.

Çünkü elde "gözlemlenebilir" ve "gözlemlenemez" nitelenimlerinin açık ve seçik bir biçimde uygulanabildikleri büyük bir olgular çokluğu bulunmaktadır.[47] Örneğin, deneye dayanan veriler üzerinde kurama göre yapılan hesaplarla bulunan bir sonucun içerdiği şey, gözlemlenmiş olan bir şey değildir. Gözlemlenebilir olmak, belirli koşullar yerine geldiğinde *gözlemlenir* olmaktır. Bu açıdan kendi gözlenemediği halde ardında bıraktığı iz gözlemlenebilen elektronla, gökyüzünde bıraktığı beyaz izin az önünde parlak bir nokta olarak gözlemlenen uçağın önemli bir farkı vardır.

Maxwell'in dikkat çektiği ikinci bir nokta, gözlemlenebilir olma durumunun zaman içinde değişebileceği ve örneğin insanın algı organlarının geçireceği bir dönüşümle, ya da yapay etkilerle, önceleri gözlemlenemeyen şeylerin daha sonraları gözlemlenebilir olacağıdır. Buna karşılık olarak söylenmek gereken pek bir şey yok: Hangi aşamada ne gözlemlenebilirse, deneysel yeterlilik ancak onun için doğruluk sağlayabilir. Peki, belirli koşulllar yerine geldiğinde gözlemlenir olacak olduğu halde bu koşulların hiçbir zaman yerine gelmeyeceği şeyler için ne denebilir? Daha önce de değindiğimiz ve çok uzaklarda olduğu için ışığı (bir canlı türü olarak varolduğumuz süre içinde) bize erişemeyecek olan yıldızlar için ne diyebiliriz? Bir kez, buradaki belirsizliğin bütün ayrımı ortadan kaldırmadığını yineleyebiliriz. ikinci olaraksa, böyle bir şeyin, her ne kadar *gözlemlenemeyecek* olursa olsun, koşullar yerine gelseydi gözlemlenir olmuş olacağı için, ölçüte göre gözlemlenebilirler arasına alınması gerektiği söylenebilecektir. Bu durum, van Fraassen'ın kendisinin verdiği fare örneğine çok yakın. Gözümüze hiçbir zaman görünmese ve görünmeyecek olsa bile, peynir parçalarının ortadan kalkmasından ve geceleri duyduğum kimi tıkırtılardan, evde bir fare bulunduğuna doğru olarak inanabilirim, diyor:

---

47) *The Scientific Image*, s.16.

Çünkü, onu gerçekte göreyim ya da görmeyeyim, fare gözlemlenebilir bir şeydir. Elektron ile uzak yıldız ve farenin farkları ne? Neden öncekinin gerçekliği onaylanamazken öbürlerininki onaylanıyor? "Çünkü onlar gözlemlenebilir şeyler; gözlemlenmeseler de öyleler." demenin burada bir temeli kalıyor mu? Aynı temele dayanarak "Elektron da gözlemlenebilir; ama gözlemlenmiyor" diyemez miyiz? Hayır, çünkü insanın bildiğimiz yapısı gereği varolan sınırları ve sınırlılıkları açısından, elektronun görülmesine olanak verecek koşullar sözkonusu olamayacakken, kimi koşullar -olgu karşıtı olarak- yerine gelirse, o yıldız da, o fare de gözlemlenir. Sonuncudaki engel varolan koşulların *bizim için* yerine gelmeyişiyken, öncekindeki engel, böyle koşulların sözkonusu olmayışı, varolmayışıdır. Burada eklemek gerek, doğada kavradığımız düzenliliklerin nesneler, onların özellikleri, durumları ve geçirdikleri değişimler arasındaki *benzerlikler* olduğu düşünüldüğünde, bütün bu ulamlar belirli bir düzeye dek *gözlemlenebilir* olacaklardır. Çünkü benzerlik bir gerçek olgu olarak deney verisidir ve gözlemlenenler arasındadır. Tabii bu son nokta, artık van Fraassen'ın pek onaylamayacağı bir görüş.

Sağduyu Gerçekçiliği'ni onaylamanın Bilimsel Gerçekçilik'i onaylamayı neden gerektirmediğini, önceki görüşün doğru bir görüş olmasının sonrakinin doğruluğunu içermediğini gördük. Bunun başlıca nedeninin algı temelinde olan doğrudan yakınlık olduğunu vurguladık. Bizim ortaya attığımız uslamlamaya göre[48] algı verisinin düzenliliği ve nesnelliği ile temellendirilen Gerçekçilik, sağduyu nesneleri için (ve doğal olarak, bilimin bunları kullandığı ölçüde bilimin önermelerine konu olan nesneler için) savunulabilirken, kuramsal nesneler yani gözlemlenemezler için savunulamamaktadır. Buna ek olarak, Quine, Köktenciler ve van Fraassen'la birlikte,

48) Bkz. "Epistemizm", s.183-184.

özellikle gözlemlenemeyenlere ilişkin olarak kuramın deneyce belirlenme gerisinde bırakıldığını ve deneysel açıdan eşdeğer olan birden çok kuram olabileceğini belirtmek durumundayız. Van Fraassen'ın da özenle vurguladığı gibi, böyle deneysel açıdan yeterli ve eşdeğer rakip kuramlar arasındaki seçimimizin bunların *pragmatik* yeteneklerine göre yapılacağı, ancak bunun doğruyu seçmek ile bir ilgisi olmadığı iyi anlaşılmalıdır. Pragmatik başarı doğruluk yaratmaz. Başarı çeşitli düzeylerde olabilse de son çözümlemede öznel, yani insana ya da onun yapıtına görecelidir. Oysa doğruluk diye bir şey varsa bu nesnel ve ontik bir koşul olmalıdır.

Peki, savunduğumuz görüşü tam karşıt yöndeki ilişki önünde, yani Bilimsel Gerçekçilik'i yadsımayı gerektiren gerekçelerin Sağduyu Gerçekliği'ni de yıkacağı savına karşı nasıl koruyacağız? Bilimsel Gerçekçilik'in dışlanmasının Algısal Gerçekçilik'i dışlamayı gerektirmediğini, içermediğini nasıl göstereceğiz? Bu noktaya değin, böyle bir içermenin bulunduğunu göstermeye çalışan uslamlamaları geçersiz kılmaya çalıştık. Bu ilişkinin bulunmadığı doğrudan doğruya da gösterilemez mi? Kanımızca "algı verisinin düzenliliğinden uslamlama" bunu yeterli bir güçle gösterebiliyor: Gözlemlenemezlere ilişkin olarak, deneysel veriye dayanarak oluşturduğumuz kuramların gerçeklikle karşılıklılık savı taşımayacağını söylemek, aynı bilinemezci tutumu sağduyu nesneleri alanına yaymayı ve Epistemizm'i örneğin Pozitivistler, Pragmacılar ve Köktenciler gibi bu alana da genelleştirmeyi hiç de geçerli kılmıyor. "Veri olan algı verisidir, yani bunlar renkler, sesler, kokular vb.'dir, dolayısıyla bunlardan nesneler dünyasını kurmak da kuramsal bir çabadır ve bunun ürünü de algıca belirlenme gerisindedir. Dolayısıyla, burada da yararın belirlenmesine göre, farklı nesne kuramları, ya da 'nesne sayıt dünyaları' kurulabilir..." Bu tür bir yaklaşımın geçersizliğini daha yukarıda tartışarak gerekçelendirmiştik. Bunu yinelemeyecek, ancak van Fraassen'ın bizimkine

koşut bir amaçla verdiği gerekçelendirmenin zayıflığına değineceğiz. Van Fraassen böyle bir olası itiraza karşı duyu-verileri ve onlardan kurulan nesneler arasındaki ayrımın geçerli olmadığı, çünkü çağdaş felsefenin soyut ve yalıtılmış anlamda duyu-verisi (veya deneyi) gibi şeylerin bulunmadığını artık göstermiş bulunduğunu söyleyip, konuyu kapayıveriyor.(49) Dogmacı gibi duran bir tutumu bir yana, öne sürdüğü şeyin içeriğinin bile halen iyice tartışmalı olduğuna dikkat çekeceğiz.

Van Fraassen'ın Bilimsel Gerçekçilik'çe ileri sürülüp turan ve gözlemlenemezlerin gerçekliğini yadsımanın "bilimsel başarıyı bir mucize konumuna getireceği" düşüncesine karşı ilginç ve etkili bir yanıtı var: Bilim biyolojik bir olgudur ve bir süreç olarak belirli bir organizma türünün çevresiyle olan karşılıklı ilişkisini kolaylaştırma etkinliğidir. Bu olguyu, gerektiği biçimde, Darwin'ci bir açıdan bakacak olursak, düzeneğin bir doğal ayıklanma düzeneği olduğunu kavrayabiliriz. Dolayısıyla bilimin başarısı bir mucize olmak bir yana, şaşırtıcı bile değildir. Yalnızca başarılı kuramlar varlıklarını sürdürebilirler: Doğanın düzenliliğini başarıyla açıklayan kuramlar yaşayabilme hakkını kazanmış olanlardır. Bilimin başarısıysa, insanın varlığını sürdürebiliyor olmasının bir koşulu olarak, zaten beklenmesi gereken bir durumdur.(50)

Coup de Grâce

Bilimsel Gerçekçilik'e karşı son darbeyi sona sakladık. Uslamlamamıza geçmeden önce bir saptamada bulunalım. Her bilim felsefecisi bir bilimsel gerçekçi olmadığı gibi, her bilim adamı da böyle değildir. Tam tersine, gözlemlenemezlere ilişkin Gerçeksizcilik'in daha ağır bastığı bir dönemde yaşıyoruz. Kendi geliştirdiği ya da başkalarından alıp benimsediği kuramın başarısı karşısında

49) *The Scientific Image*, s.72.
50) Bkz. agy. s.39-40.

hayranlık duyan, başı dönen herkes kuramın gerçekliği yansıttığı iddiasına atlayıvermiyor. Ayrıca Bilimsel Gerçekçilik de tek bir paket biçiminde gelmiyor. Gözlenemezlere ilişkin gerçekçiler kimi gözlemlenemezlerin gerçekliğini savunurken kimilerinkini savunmuyorlar. Örneğin kuantum fiziğinin bir kuram olarak getirdiği sayıtlar (felsefeci ya da bilim adamı olsunlar) bilimsel gerçekçilerin bile ancak küçük bir bölümünce "gerçek" sayılıyor.. Bunun başlıca nedenlerinden biri, kuramın ontik yorumunda kendi içinde doğan güçlükler.(51) Bırakınız van Fraassen, Arthur Fine gibi bilinemezcileri ve Feyerabend gibi Köktencileri(52), örneğin Lawrence Sklar'ın da gösterdiği önemli güçlükler nedeniyle(53) Bilimsel Gerçekçilik'in havariliğini üstlenmiş Michael Dewitt gibileri bile, bu kuramı "gerçek" olarak yorumlamıyorlar.(54) Arthur Fine'ın daha önce de değindiğimiz yazısı ("The Natural Antological Attitude") Bohr önderliğindeki Gerçeksizcilik'in önerdiği Araçsalcılık'ın Bilimsel Gerçekçiler'e karşı nasıl daha başarılı olduğunu ve daha sağlam temellere dayandığını canlı bir biçimde gözönüne seriyor.

Artık uslamlamamıza başlayabiliriz. (Bu uslamlamayı meslekdaşım Yalçın Koç'a dostlukla sunuyorum.) Bilimsel Gerçekçilik'i benimsemek neleri içerir? Bu anlamdaki gerçekçi gözlemlenemezlere ilişkin kuramların dünyaya ilişkin doğru bir betimleme verdiğine inanır. Dolayısıyla Bilimsel Gerçekçi için gözlemlenemezlere ilişkin kuramın sayıtları olan "nesneler", gerçek nesnelerdir. Bunların nitelikleri, geçirdikleri değişimler, durumları hep ger-

---

51) Bkz. "The Charybdis of Realism: Epistemological Implications Bell's Inequality, *Synthese*, 52, 1982, s.25-38.

52) Bkz. "Realism and Instrumentalism", M. Bunge (der.) *The Critical Approach to Sciençe and Philosophy*, New York: Free Press, 1964, s. 280-308.

53)Bkz. "Do Unborn Hypotheses have Rights?", *Pacific Philosophical Quarterly*, 62 (1981), s. 17-19.

54) Bkz. *Realism and Truth*, Oxford U.P., 1984, s.122.

çektir. Şimdi iki soru doğuyor. Bilimsel Gerçekçi bu gerçeklik iddiasını *neye dayanarak* yapıyor ve gerçek olduğunu söylediği şeylerin dünyası *nerede bulunuyor?* Her iki sorunun yanıtı da, ilk bakışta gayet net, gayet kesin: Gözlemlenebilirlere ilişkin deney verisine dayanarak geliştirilen ve yine deneysel veri üzerindeki tahminleriyle başarılı olan kuramların sayıtlarıdır bunlar. Dolayısıyla gözlemlenemez şeylerin bilimsel dayanağı, gözlemlenebilir şeylere ilişkin olup, bize onlardan gelen deney verisidir. Gözlemlenemezlerin nerede bulunduğu da belli. Bunlar deneye neden olan ve sağduyu nesnelerinin birarada oluşturduğunu söylediğimiz dünyadan başka bir dünyada değiller, elbet. Gözlemlenemezler gözlemlenebilirler ile aynı yerdeler; çünkü *onları oluşturuyorlar.* Yani şu üzerine baktığımız kağıt ile daha henüz 1974'te bulunan "charmed quark" aynı yerde örtüşüyorlar. O beyaz yüzeyli dörtgen biçimli nesne, "temeldeki" (küçük ölçekli) gerçekte bir arı kovanını andıran küçük parçacıklardan oluşuyor. Üstelik kuramlardan birine (fakat şu anki en başarılısına) göre bu parçacıkların varlık koşulları (biçim, yer, nitelik vb.) algıda görülen nesnelerinkinden köktenci bir anlamda *farklı*. Bilimsel Gerçekçi'nin parçacıkların bu varlık koşullarını da kendileriyle birlikte "gerçek" saydığını düşünmek durumundayız. Böylesi gerçek varlıklar, büyük, gözlemlenebilir nesnelerle aynı yerdeler, çünkü onları oluşturuyorlar.(55) Bir başka deyişle, bu yaklaşıma göre (bölümlenmişlik konuları bir yana), bir özdek parçası olarak her orta boy nesne, kimi parçacıkların bir aradalığından oluşan *toplam* ile *özdeş* sayılmak durumunda. Şimdi burada safçasına bir rahatlıkla söylenen bir olanaksızlık var. Her nasıl ki şu gördüğüm tikel nesne bir tümelden pay alıyor olmasına karşın, olduğu tikel olarak, aynı yer ve zamanda bir tümel olamayacağına ve aynen bu nedenle Platon da tutarlılık ve çelişkisizlik

55) Bkz. J.J.C. Smart, *Between Science and Philosophy*, Random House, 1968, s. 150, ss.

uğruna tümellere ayrı bir dünya "açmak" yoluna gitmişse, algıladığım şu özdek parçası olarak tikel nesne aynı zamanda varlık koşulları ve nitelikleri onunkinden çok farklı olan gerçek şeylerin bir aradalığıyla özdeş olmamalı. Çünkü bir nesnenin özdek parçasının küçük parçalarının toplamında bulunan nitelik, durum ve varlık koşulları o nesneninkinden çok farklı olamaz. Bunun tersi, açıkça çelişen ve Leibniz ilkesine (Özdeşlerin Ayırt Edilmezliği anlamında) aykırı düşen bir düşünce olur. X ve Y çelişen nitelikler olsunlar (örneğin, içi dolu olmak ve içinde -onu oluşturan parçacıkların aralarında- büyük boşluklar olmak gibi). Şimdi, Y niteliğini taşıyan parçalar toplamının X niteliğini taşıyan bir şeyle özdeş olduğu savı da çelişik olacaktır. Bunu Aristoteles daha yirmidört yüzyıl öncesinden söylemişti.(56) Zaten, denecektir, öne sürülen, parçacıkların kendi bu farklı nitelikleriyle, gözlemlenebilir özdek parçalarının varlığını, nitelik ve durumlarını *açıkladıklarıdır.* Bu tabii ki doğrudur ve kimsenin bir itirazıyla karşılaşmayacaktır; çünkü kuramın görevi böyle bir açıklama vermektir. Eğer açıklamasaydı o zaten bir kuram olmazdı, bir kuram olmadığından onun sayıtları da olmazdı. Fakat şimdi durumu iyi saptayalım: Gözlemlenemez parçacıklar gözlemlenebilir nesneleri açıklıyorlar, fakat bunların toplamları ile oluşturdukları söylenen özdek parçaları uyuşmaz ve bağdaşmaz nitelikler taşıdıklarından toplamlar bu özdek parçalarıyla özdeş sayılamıyorlar. Öyle ise ne diyebiliriz? Önce, Platon'un ve Descartes'ın kendi sorunları karşısında yaptıkları gibi *ayrı dünyalar* "açıp" gözlemlenebilirleri birine, gözlemlenemezleri öbürüne koyabilir, böylece her iki ulamı da "gerçek" tutabiliriz. Böylece aynı yer ve zamanda uyuşmaz niteliklerin birlikte bulunmaları çelişkisinden kurtuluruz. İkinci bir yol da, eldeki iki ulamdan birini *tam olarak gerçek saymamak* olacaktır. Bunun da düşünce tarihin-

56) 316°15-317°

de örnekleri vardır. İ.Ö. 5 yy'ın Çokcu filozofları gözün gördüğü şeyleri "görünüş" saymış, onları oluşturan görünmezleri de "gerçek" diye nitelemişlerdir. Üçüncü yol bunun tersi, yani bizim van Fraassen ile birlikte tuttuğumuz yoldur. Gözlemlenebilirleri gerçek sayıyor, gözlemlenemezlerde gerçeksizci oluyoruz.[57] Bilimsel Gerçekçilik için bu üç yoldan yalnızca ilk ikisi sözkonusu olabilir. Örneğin, gözlemlenebilir nesnenin uzayda bir boşluk bırakmadan yer kapladığı "yerde", onu oluşturan parçacıklar arasında geniş boşluklar vardır demek, bir anlamda, "aynı yerde" *boşluksuz ve boşluklu* iki ayrı dünya düşünmek olmuyor mu? Ayrıca "iki dünya" ve "görünüş-gerçek" savlarını birleştirerek (yine Platon gibi) benimsemek de olanaklıdır. Nitekim, Eddington gibi bilim adamları gelip de, "senin burada gördüğün beyaz kağıt parçası aslında renkleri bile olmayan kimi parçacıkların bir aradalığıdır" dediklerinde, "senin algıladığın bir *görünüştür* ve onu oluşturan gerçek böyle değildir" demeye getiriyorlar. Görünüşte tek ve deliği bile olmayan hareketsiz bir özdek parçası; gerçekteyse; aralarında büyük boşluklar bulunan ve sürekli devinim içinde olan küçük parçacıklar. Ayrıca bunların daha "derin" varlık koşulları da bayağı farklı. Dolayısıyla tutarlılık ve çelişkisizliği koruyacaksa, bilimsel gerçekçinin algı ve (algının tasarımını oluşturduğu) sağduyu nesneleri dünyası için gerçekten farklı olan bir görünüşler ortamı olduğunu söylemek zorunluluğu var. Aynı anlamda, ormana uzaktan baktığımızda ağaçların arasındaki boşlukları görmüyorsak bu uzaktan bizim onun yalnızca bir "görünüşünü" görüyor olduğumuzdan dolayıdır, demiyor muyuz? İşte Bilimsel Gerçekçilik'in iç tutarsızlığı

---

57) Bir kez daha belirleyelim: "Gerçeksizcilik" gerçeği ya da gerçekliği yadsımak zorunda değildir. Yadsıdığı Gerçekçiliktir. Gerçeksizcilik, yadsıdığı Gerçeklik'in *alanına* ve *dozuna* göre celidir. Dolayısıyla, bu bağlamdaki bizim gerçeksizciliğimiz bir Minimal Gerçekçilik anlamını ve gücünü taşıyor.

da burada başlıyor. Tam olarak gerçek ve gerçeğe ilişkin saymadığı bir veri üzerinde kurulan bir kuramın getirdiği varlıksal yükümlülükler, sayıtlar, nasıl olup da tam anlamıyla gerçek sayılacaklar? Algıya dayanmayan ölçüm, onunla temellenmeyen bilimsel hipotezler mi var? Kuramın neresindeki hangi şey onlara gerçeklik kattı? Gerçek sayılmayanın üzerinde yapılanan kuram gerçekleri nasıl yarattı? Sanki Nesnel İdealizm ile bütünleşiyormuş gibi duruyor, Bilimsel Gerçekçilik. Kavrayışı kavramlara yedirip dışa yansıtmış, Parmenides, Platon ve nice 19. yy romantiğinin içinde dolaşıp sarhoşluğunu yaşadığı o kurguyu "gerçekleştiren" boyuta kaymış gibi. Onun tek güvencesi, tek payandası hesap ve matematik mi? Deney dünyasının *gerçekliğinden* vazgeçmekle kendini usçuluk borularının örttüğü, gözlemlenemezlerin "gerçek" dünyasına kapayıp kilitlemiş olmaz mı bilimsel gerçekçi? Eğer konumunun bu olduğunu onaylıyorsa, bizim kendisine olumlu ya da olumsuz olarak diyebileceğimiz bir şey yok. Tıpkı tam öbür uçtaki öznel idealist ve tekbenci gibi, bu uçtaki kavramsal gerçekçi ve gözlemlenemezciye de, eğer onlar kendi durumlarından hoşnutsalar, söyleyecek bir şeyimiz kalmıyor. Ancak kendisini o kayıp düştüğü "dünyadan" buralara çekmeye çalıştığında, ona tıpkı algısal dünyaya ilişkin olarak minimal gerçekçiye yapmış olduğumuz gibi, bir çelişki ve tutarsızlık batağına saplandığını gösteriyor, bir uyarıda bulunuyoruz.(58)

Ek

Son bölümde sunduğum uslamlamayı, öncüllerini belirginleştirerek formüllendirerecek ve bunların onaylanabilirliklerini tar-

58) Bu yazının bir özetini, 13 ve 14 Nisan 1988'de, İzmir Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yaptığım iki konuşmada tartışmaya sundum. Sayın Doç. Dr. Harun Rızatepe'ye yazıya ilişkin ayrıntılı değerlendirmeleri için teşekkür ediyorum.

tışacağım. Önce uslamlamayı kuralım:

A) Bilimsel Gerçekçilik'e göre, bilim kuramının betimlediği gözlemlenemez parçacıkların bilgisi *doğrudur;* yani bu parçacıklar ile onların durum ve nitelikleri nesne ve gerçektir.

B) Gözlemlenemezlere ilişkin bilgi gözlemlenebilirlerin deneysel bilgisinden kuram içinde çıkarımla üretilir.

C) Birçok durumda gözlemlenemezler gözlemlenebilirlerle uzay-zamanda örtüşürler (onlarla aynı yerdedirler): Her gözlemlenebilir özdek parçası gözlemlenemezlerin bir aradalığıdan oluşur. Gözlemlenebilir bir özdek parçası, onu oluşturdukları söylenen gözlemlenemezlerin toplamına *özdeştir.*

D) Gözlemlenebilir nesneler (özdek parçaları) ile onlara özdeş olduğu öne sürülen gözlemlenemezler bir aradalığının (toplamının) eşzamansal olarak *çelişen* nitelikleri vardır. (Örneğin öncelikler girilmezlik anlamında *doluyken,* sonrakilerin içlerinde doluluktan çok *boşluk* vardır; öncekiler yalnızca özdekselken sonrakiler dalga-parçacık ikiliği gösteren varlıklardan oluşur; öncekiler durağanken sonrakiler devinen parçacıklardan oluşur vb.)

E) Özdeşlerin ayrıtedilmezliği yorumundaki Leibniz yasası gereğince, ya gözlemlenemezlerin bir aradalığının gözlemlenebilirlerle özdeş olduğu (yani C) yanlıştır, ya da özdeş olduğu söylenenlerden biri (ve onun bilinen nitelikleri) tam anlamıyla gerçek olmak yerine bir *görünüştür.*

F) Bilimsel Gerçekçilik'e göre (C) doğrudur. Ayrıca aynı öğretiye göre (A) da doğru olduğuna göre, gözlemlenebilir nesneler (ve onların bilinen nitelikleri) tam gerçek olmayıp birer görünüştürler. ("Eddington'un masası" örneğinde sözkonusu edilen görüş gibi).

G) Oysa, (B)'nin doğruluğundan da vazgeçilemeyeceğine göre, ya (A) yanlış olmalı, ya da gözlemlenemezlerin bilgisinin temeli deneysellik dışı olmalıdır.

H) Demek ki, bilimsel gerçekçinin benimsediği (A), (B) ve (C) savları bir arada olanaksızdır. Yani küçükler fiziği ya temelde ussalcı veya sezgicidir, ya *gerçeği* betimlememektedir, ya da eğer gerçeklikteki birşeyleri betimliyorsa betimlediği şeyler nesneleri oluşturan şeyler değildir.

Bu uslamlamada (A) öncülü bilimsel gerçekçinin kendi savıdır. Bir tanım olarak doğrudur. (B) savıysa Bilimsel Gerçekçilik'çe de savunulan ve ayrıca deneyle temellendirilmiş anlamdaki bilimi korumak isteyen herkesin onaylayacağı bir öncüldür. (C) öncülü doğa biliminde 17. yy'dan beri benimsenmiş olan bir temel kuramsal önerme. Burada bölümlenmiş (articulated) bir nesnenin, kendisini oluşturan özdek parçasıyla özdeşliği söz konusu olmadığına göre, özdek parçasının onu oluşturan parçacıkların biraradalığıyla özdeşliğini yadsımak, atomcu öğretiyi de, olduğu gibi yadsımak anlamına gelecektir. Bunuysa, büyük bir çoğunluğumuzun yapmamayı yağleyeceği kanısındayım. Bu uslamlamanın en "kritik" öncülü (D)'dir. Uslamlamaya karşı çıkmak, sanırım olsa olsa (D)'yi yadsıyarak sözkonusu olabilir. Ancak bu öncül bir yandan algının, öbür yandan da gözlemlenemezlere ilişkin bilimsel verinin içerdiği bir sonuçtur. (E), (D)'ye Leibniz yasasını uygulamaktadır. Bu yasanın temelinde çelişkisizlik ilkesi bulunduğundan (E)'ye Leibniz yasasını sorgulayarak karşı çıkmak bir çıkar yol değildir. (F), (G) ve (H), daha önceki öncüllerce mantıksal olarak içerilmektedir. Bir kez (A)'dan (E)'ye değin öcnüller onaylandığında, (F), (G) ve (H) kaçınılmaz olmaktadır.

(D) öncülü orta boy özdek parçalarını ve parçacıkların bir aradalığını insan kavrayışı açısından "iki ayrı dünya" içine yerleştirerek yumuşatılamaz mı? Örneğin çeliştikleri söylenen nitelikler farklı ölçek düzeylerine *göreceli* sayılarak, bunların birlikte kavranışı çelişik olmaktan arındırılamaz mı? Düzeyleri birlikte kavrarken nasıl bir kural uyguluyor olursak olalım, böyle bir kural, tartış-

tığımız yaklaşımın bir vargısı olarak, *gerçeklikte* aynı uzay-zaman bölgesinde çelişik niteliklerin bulunduğu olgusunu değiştirmeyecektir. Örneğin şu toplu iğnenin başının bulunduğu yer aralıksız olarak dolu mudur, yoksa boşluklu mudur? "Düzeye göreceli olarak hem aralıksız doludur, hem de boşlukludur" demek, dünyaları ayırarak kavramayı varsayıyor. Bunu, insan kavrayışını yönlendirdiğini akılda tuttuğumuz sürece, onaylamamak için bir gerekçe yok. Ancak bu, bilimsel gerçekçiyi tek bir ontolojiyle, tek bir kuramla kavramayı amaçlayan bir yaklaşım. Daha da önemli olan şeyse, çelişkisiz bir kavrayış için dünyaları ayırmanın, kendiliğindeki uzay-zamanın o bölgesindeki tekliğini değiştiremeyeceği. Olgu kendiliği açısından düşünüldüğünde, düzeylerin görecelik dışı olarak birlikte ele alınmaları ve doğrudan karşılaştırılmaları gerekmektedir. Bu durumdaysa çelişen niteliklerin birinden birinin yeğlenmesi bir zorunluluk oluyor. Ben, insan sınırlılığının *içine çekilip* orta boy ölçekteki deneyciliğin sunduğu nitelikleri onaylıyor, öbürlerini gerçekçi olarak değerlendiremiyorum. Bilimsel Gerçekçi ise insan sınırlılığını aşmak denemesine girişiyor ve asıl niteliklerin küçüklerdeki nitelikler olduğunu söylüyor. Ona göre yeterli bir duyum gücü ve keskinliğine sahip algı organlarımız olsaydı toplu iğnenin başını dolu olarak değil, "gerçekte olduğu gibi", boşluklarıyla birlikte görürdük. Bu tıpkı uzaktan yeşil bir örtü gibi duran ormana güçlü bir dürbünle baktığımızda ağaçları ayrı ayrı seçebiliyor oluşumuz gibi olurdu. Orman için *gerçek* nasıl ağaçların toplamı, bir aradalığı olmaksa, özdek parçaları için de *gerçek,* parçacıkların bir aradalığı, toplamı olmaktır. Dolayısıyla, diyecektir bilimsel gerçekçi, *görünüşte* dolu olan nesneler *gerçekte* büyük ölçüde boştur. Belki de öyledir. Ancak durum kendiliğinde böyle olsa bile sorun, bunu insan olarak nasıl bir temele dayanarak söyleyebildiğimizde yatıyor. Her şey yolunda gidermiş gibi dururken bu noktada uslamlama darbesini vuruyor: Sonuçta bilimsel gerçekçi de bir in-

sandır ve o da insana özgü sınırlanımlar içinde kavrar. (O bir tanrı olsaydı durum farklı olabilirdi tabii.) Dolayısıyla o da (H)'daki "trilemma" ile karşılaşacak, hiçbirini yadsımayı istemeyeceği üç savdan birinden vazgeçmek zorunda kalacak, böylece kendi felsefi tutumunun birliğini yitirecektir. Bilimi korumak için (B) ve (C)'den vazgeçilemeyeceğine göre (A)'dan vazgeçilecek, Bilimsel Gerçekçilik'i tanımlayan önerme yanlış olarak yadsınmasa bile, doğru olduğu da öne sürülemeyecek, bu doğrultuda yargıda bulunmaktan kaçınılarak bilinemezci bir konumda kalınacaktır. Buysa bizim önerimizden başkası değildir.

DENEYCİLİK, GERÇEKÇİLİK, İDEALİZM, VE GÖRÜNGÜCÜLÜK

(1990)

Görüncülük (phenomenalism), algının bize dış gerçekliği güvenilir bir biçimde yansıttığı savının karşılaştığı güçlükleri gidermeyi amaçlayan bir kuramdır. 17. yy'da Leibniz'ce ortaya atılan usçu biçimini dışta tuttuğumuzda, bu öğretiden Berkeley ve Hume'un düşüncelerinin etkisi altında, Kant'ın bilgibiliminden de yararlanarak, J.S. Mill, Russell, Moore ve Ayer gibi filozoflarca zenginleştirilmiş olan bir algılama kuramını anlarız. Bu deneyci algılama kuramı, aynı zamanda bir varlıkbilim kuramı biçiminde de yorumlanmıştır. Görüngücülük, hem bir bilgibilim kuramı olarak, hem de varlıkbilimsel yorumunda, öznel idealizme büyük yakınlıklar gösterir. Öznel İdealizmin Tanrı kavramına bağımlılıktan arındırılmış bir versiyonu niteliğini taşır. Karşılaştığı en büyük sorunsa yapısı gereği getirdiği tekbenci (solipsist) vargıdır.

İdealizm: Gerçekçiliğe Karşı Deneycilik

"Algısal gerçekçilik" adıyla da andığımız sağduyu gerçekçiliği, insan anlığından bağımsız bir dış fiziksel gerçekliğin bulunduğunu ve algı içerdiğimizin bize bu dış gerçekliği belirli sınırlar içinde yansıttığını öne sürer. Bu görüş açısından, algı yanılgıları onarılabilir güçlüklerdir. Algıya dayanan bir bilim dizgesi kurmak olanaklıdır. Öte yandan, insanı çevreleyen fiziksel varlık, algılanmasa ve hatta onu kavrayacak hiçbir varlık bulunmasa da, gerçekliğini koruyan bir ilkedir. Sağduyu gerçekçiliğinin, bu, dış varlığın bağımsızlığına ilişkin savına eklediği iki sav daha bulunur: (a) Algımızın nedeni dış gerçekliktir ve (b) algımızın içeriği, ona neden

olan dış gerçekliğe benzer.

Berkeley, Locke'ta bulduğu bu kurama, yine Locke'tan alarak benimsediği deneycilik açısından büyük bir yeğinlikle karşı çıkmıştır. Hemen her önermesini ayrı bir uslamalayla eleştirdiği bu kuramın varsaydığı dış fiziksel gerçekliği Berkeley bütünüyle yadsır. Örneğin, algılanmayan bir dış varlık düşüncesinin olanaksız olduğunu, kimsenin algılamadığı söylenen bir nesneyi düşündüğümüzü sandığımız durumlarda, aslında *kendimizi o nesneyi algılamış gibi düşünmenin* ötesine aşmadığımızı öne sürer. Buysa, algılanmayan bir şeyi düşünmüş olmak değildir. 17. ve 18. yy'larda "algılamak" kavramının yalnızca duyumsal algıyı değil öbür düşünsel işlevleri de kapsadığı gözönüne alınırsa, Berkeley'in uslamlamasının geçerli, fakat boş bir kanıt olduğu anlaşılacaktır. Düşünmek de bir algılama biçimi olduğuna göre, algılanmayan bir şeyi düşünmek olanaksız olmalıdır. Buna göre, algılanmayan bir varlık düşünülmeyen bir varlıktır. Ancak, böyle bir usavurmadan, algılanmayan varlığın bir mantıksal olanaksızlık olduğu çıkarsanamaz. Çünkü algılanmayan varlık düşünülebilen bir şey olmasa da, bu, düşünülmediği halde var olabilmeyi çelişik kılmaz. Çelişik kılınan böyle bir varlık değil, böyle bir varlığı düşünme etkinliğidir. Dolayısıyla, olanaksızlığı saptanan şey, dış dünyadaki fiziksel varlıkların algılarının ötesindeki bilinebilirlikler olmaktadır. Buysa kuşkusuz doğru, ancak gerçekçiliğin de zaten onayladığı bir noktadır.

Berkeley'in daha büyük değer taşıyan bir başka eleştirisi, bağımsız bir dış gerçeklik ile algı arasında bulunduğu söylenen ve algısal inançlarımızın doğruluğuna temel yapılan benzerlik ilişkisinin deneycilik açısından tutarsız olduğuna ilişkindir. Berkeley, eğer deneyci bir felsefe benimsemişsek kuramımızı oluşturan her önermenin deneysel bir dayanağı olması gerekeceğini vurgular. Algımızın dış gerçekliğe benzediği savı da, bu kuralın dışında bırakılamayacaktır. Oysa benzerlik bir ilişkidir ve bir ilişkinin varol-

duğunu öne sürmek, deneycilik açısından ilişkinin bağladığı şeyleri karşılaştırabilmeyi zorunlu kılar. Deneycilik açısından algıda kavrayabildiğimiz herhangi bir şeyi, algılayamadığımız bir şeyle karşılaştıramayacak olduğumuza göre, bunlar arasında benzerlik gibi bir ilişki bulunduğunu söylememizin de bir geçerli dayanağı yoktur. Hiç görmediğim bir şeyin gördüğüm herhangi bir şeye benzer olduğunu öne sürmek saçma konuşmak olacaktır. Ne var ki, algı içeriğinin ona neden olduğu iddia edilen bir dış gerçekliğe benzediğini öne sürmek aynen böylesi bir saçmalık içine düşmektir. Algının içeriğine erişebilirim, bu benim için bir doğrudan veridir; oysa bu içerikten bağımsız olarak dış gerçekliğe erişemem. Bu ikisini karşılaştıramadığım gibi, benzer olduklarını da öne süremem.

Berkeley'in en ünlü "kanıtı", algılanabilir nesneler için var olmanın algılanıyor olmaktan başka bir şey olamayacağını ortaya koymaya çalıştığı uslamlamadır. Algılanabilir nesneleri birer tasarım öbeği olarak kavradığımızı, bilgimiz açısından nesnelerin tutarlı olarak bir arada bulunan tasarımlardan başka bir şey olmadıklarını belirtir. Ancak, tasarımlar, ya da ideler, anlıksal varlıklardır; onlar için varolmak bir anlıkça algılanıyor olmaktır. Öyle ise, tasarım öbeklerinden başka bir şey olmayan nesneler de, tıpkı kendilerinden yapılandıkları tasarımlar gibi, anlıksal olmalı ve onlar için de varolmak algılanmaktan başka bir şey olamamalıdır! İlk bakışta sağlam gibi duran bu uslamlama da, ya geçersiz olmak, ya da geçerliyse, dış dünyaya ilişkin olamamak gibi bir ikilemle karşılaşmaktadır. Algılanabilir nesneleri birer tasarım öbeği olarak kavramak, onların birer varlık olarak tasarımlardan oluştuklarını onaylamayı içermez. Gerçekçi felsefe, tasarımlar biçiminde kavradıklarımızın kendiliklerindeki varlıklarının tasarımsal değil fiziksel olduğu öne sürecektir. Dolayısıyla, bu görüş açısından Berkeley'in kanıtındaki ilk öncülün doğruluğu onaylanamaz. Öte yandan, algılanabilir nesneler tasarımlardan oluşuyorlarsa Berkeley'in uslamla-

ması elbet geçerlidir: Fakat bu durumda da bu uslamlamanın dış dünyadaki nesneleri ilgilendirdiği söylenemez. Tasarım öbekleri olarak kavradıklarımız zaten anlığımızda olan şeylerdir. Bundan, anlığımızın dışında olduklarını sanmış olduklarımızın da birer tasarım olduklarının ortaya çıkmış olduğu sonucunu çıkarsamaya olanak yoktur.

Her bilgibilim kuramının yanıtlamak gereğinde olduğu şu sorularla öznel idealizm de karşı karşıyadır: (i) Tasarım ve inançlarımızın doğru olmaları ne demektir? (ii) Algının içeriğinin hayret uyandıracak ölçüdeki tutarlılık ve düzenliliği nelerdir? (iii) Algının kaynağı ya da nedeni nedir? Gerçekçilik açısından bu her üç soruya da doyurucu bir yanıt hazırdır: Algımız fiziksel gerçekliğe benzediği, onunla karşılıklılık içinde bulunduğu ölçüde doğrudur. Algının tutarlılığı, bize yansıttığı dış dünyanın düzenli bir yer oluşu dolayısıyladır. Algıya neden olan şey de bu dış dünyadır. Öznel idealizm gibi fiziksel bir dış dünyanın varlığını yadsıyan yaklaşım için bu yanıtlar kullanılabilirliklerini yitirmektedirler. Berkeley doğruluğu algı ve inançlar arasındaki tutarlılıkla açıklar. (i)'in yanıtını böylece (ii)'ye dayandırdığından, (ii)'ye vereceği yanıtın önemi daha da artmış olmaktadır. Berkeley bu yanıt aşamasında bir duraksama geçirmiş ve bu soruları Tanrı'nın varlığını kullanarak açıklayan kendi kuramıyla, böyle bir yol tutmayan bir görüş arasında bocalamıştır. Onun böylece ele alıp sonradan yadsıdığı açıklama biçimi görüngücülükten başka bir şey değildir. Bundan ötürü, deneyci görüngücülüğü (benimsemiş olmasa da) ilk kez ortaya koymuş olan düşünürün Berkeley olduğu belirtilebilir. Görüngücülüğü Berkeley için istenebilir bir yaklaşım olmaktan çıkaran iki şey, Tanrı kavramına hiçbir gerek bırakmayışı ve tekbenciliğe kapıyı bütünüyle açık bırakmasıydı. Berkeley hiçbir zaman tekbenci olmamış, tersine felsefeyi Descartes'dan beri benimsenmiş olan öznel dünya görüşünün yolaçtığı bu tehlikeden korumayı amaç bilmiştir.

Berkeley'in (ii) ve (iii)'e verdiği yanıtların her ikisi de aynı temele dayanır. Algımızın nedeni Tanrı'dır ve algının düzenliliği ile tutarlılığı Tanrı'nın büyüklük ve yetkinliğinin gereğidir. Tutarsız ve dolayısıyla yanılgılı olan deney verileri Tanrı'nın neden olduğu şeyler değil, imgelemimizin işe karışmasıyla ortaya çıkanlardır. Denebilir ki, Berkeley Locke'un kuramında deneycilik ile çelişik bulduğu dış dünya varsayımından kurtulmaya çalışırken, tekbenciliğe sapmamak uğruna, deneycilikle yine çelişen başka bir varsayımı benimsemiş, algının kaynağına Tanrı'yı koymuştur. Kendisi algılanamayan Tanrı, tıpkı doğrudan algılanamayan fiziksel gerçeklik gibi, deneyin kapsamına girmeyen bir ilkedir. Tanrı'nın varlığının salt deneyle temellendirilemeyeceği doğrudur. Ancak Berkeley'in kuramı içinde Tanrı'nın algıya kaynak olduğu savı için verilen deneyci gerekçekler oldukça geçerlidir. Berkeley nesneler ya da tasarımlar için varolmanın algılanmak olduğunu söylemiştir. Algılanan bir şey olabilmesi için *algılayan* bir şey de gereklidir. Algılayan olmadan algılanan da olamayacaktır. Oysa bir şey ya algılanıyordur ya da algılıyordur. Hem algılaması hem de algılanıyor olması çelişik bir durumdur. Tasarımlar ve bunların oluşturduğu nesneler algılanan şeylerdir; ancak bunlar birşey algılayamazlar. Durum böyleyse, tasarımları algılayan şeyler de algılanamayan şeyler olmalıdırlar. Çünkü onlar algılanabiliyor olsalardı, birer tasarım olmuş olacak ve dolayısıyla algınan şeyler olmayacaklardı. Algılanan şeylerin varolmamasıysa, "varolmak algılanmaktır" ilkesine göre hiçbir şeyin varolmamasını içerecekti. Demek ki Berkeley'e göre varlık, etkin ve edilgin olarak, iki türe ayrılır. Varolduğu söylenebilecek her şey bunlardan ya biridir ya da öbürüdür: İkisi birlikte olunamaz. Bu ikiciliği Descartes'inkinden ayırt etmek gerekir. Çünkü Berkeley'in ortaya attığı ikicilik (her ikisi de anlıksal olan) varlık türleri arasında çizilmiştir. Edilgin varlık tasarımlar ve onların oluşturduklarıdır. Bunlar algılanmakla

varolurlar. Etkin varlıksa tasarımları algılayan anlıklar, ya da tinlerdir. Bunlarsa algılayarak varolurlar. Bundan dolayı bir anlığın bir başkasını algılaması sözkonusu değildir. Berkeley'e göre, bizim dışımızdaki anlıkları ancak onların etkilerini gözlemleyerek kavrayabiliriz. Tanrı'nın algılanamayışı da bundandır. O, bir tasarım olamayacağına göre algılanabilecek bir şey de değildir. Tanrı'nın varlığını bilmek onu algılamak yoluyla olamaz. Oysa bu, Berkeley'e göre deneyciliği yadsımak değildir, çünkü Tanrı deneyin bir önkoşuludur. Kaldı ki, Tanrı'nın anlığımız üzerindeki etkisi olan tüm algımız, Onun varlığı için zengin bir kanıt yerine geçmektedir.

Öznel idealizm için belirleyici olan iki noktayı bir kez daha saptayalım: Fiziksel bir dış dünya yoktur ve (edilginler sınıfındaki) herhangi bir şey için varolmak algılanmaktır. Berkeley nesnelerin varlığını yadsımıyor. Nesneler tabii ki vardırlar. Ancak ona göre nesneler, algılanışlarının *ötesinde,* bir bağımsız, fiziksel ve dışsal varlığa sahip değiller. Bir şey ancak algılandığı ölçüde, algılandığı sürece vardır. Peki, ben her şeyi her zaman algılamadığıma göre, bu ilkeye göre nesneler varlık ile yokluk arasında sürekli gidip gelmek durumunda bırakılmış olmuyorlar mı? Örneğin önümdeki bilgisiyar gözümü kapadığımda varlığını yitirip, gözümü yeniden açtığımda yeniden varlık mı kazanıyor? Berkeley'e göre de, böyle bir şeyi öne sürmek sağduyuya son derece aykırı düşecektir. Kaldı ki, bu souç onun kuramınca içerilen bir şey de değildir. Çünkü, "Varolmak algılanmaktır" demek, "Varolmak *bence* algılanmaktır" demek değildir. Nesneleri ben algılamasam da başka anlıklar algılayacaktır. Bu başka anlıklara Tanrı da girdiğinde, Onun yetkinliği, öbür sınırlı anlıkların hiçbirinin algılamadığı (örneğin şu anda Everest'in tepesinde çakılı duran bayraklar gibi) nesnelerin de algılanıyor olmalarını, dolayısıyla da bunların kesintisiz varlıklarını güvenceye alacaktır. Burada, Berkeley'in sağduyuya aykırı düşen

herhangi bir sonuçtan kaçınabiliyor oluşunun ancak Tanrı kavramını felsefi bir görevde kullanmasıyla olanak bulduğunu iyi belleyelim: Bunun nedeniyse, yukarıda saptadığımız iki nokta: Fiziksel varlığa hiçbir biçimde izin vermeyişi ve varolmayı aktüel olarak algılanıyor olmaya bağlayışı. Görüngücülük, işte bu iki noktayı bir ölçüde yumuşatmakla elde edilen, bir yandan deneycilikle son derece tutarlı olup öte yandan da Tanrı kavramına felsefi bir görev yüklemeyi gerektirmeyen bir kuramdır. İşin daha ilginç yanı, görüngücülük gerçekçilikle tutarlı kalabilmekte, bir dış varlığın yadsınmasını gerektirmemektedir.

Deneycilikle Tam Uyum: Görüngücülük

Öznel idealizmi Tanrı kavramını bilgibilim içinde öylesine odaksal bir biçimde kullanmaya iten şey, tekbenciliği engelleme çabası olduğu ölçüde, "varolmak algılanmaktır" formülünün içerdiği, *algılanmayan varlığın olanaksızlığı* sonucudur da. Buna göre, kendilerini o an algılayan hiçbir anlık bulunmadığında, sıradan nesnelerin bile varlıklarını yitirip, sonra birisi onları algılamaya başlar başlamaz yeniden varlığa döneceklerinin söylenmesi gerekmektedir. Berkeley bu sonucu bir olanak olarak korumuş, fakat bunun yanı sıra Tanrı'nın yetilerine dayanarak onun hiç gerçekleşmemesini güvenceye almıştır. Çünkü sözkonusu sonuç sağduyuya son derece aykırıdır. Ayrıca, böyle bir şeyin gerçekleşmesi durumunda ortaya çıkacak oldukça karmaşık özdeşlik sorunları da vardır. Şimdi soruyu şöyle soralım. Deneyciliğin gereklerini yerine getirmek bu sağduyuyu örseleyen sonucu gerektiriyor mu? Bir başka deyişle, tutarlı deneycilik uğruna yadsınan ve sağduyuyla tutarlı kalmak için Tanrı'ya başvurmayı gerektiren "algılanmayan varlık" düşüncesi gerçekten de yadsınmak zorunda mıdır? Tutarlı deneyciliğin yadsıması gereken şey "algılanmayan varlık" ölçüsünde geniş kapsamlı bir kavram mı olmalıdır? Deneyciliği ve sağduyuyu daha yu-

muşatılmış bir varlıksal sınırlanım üzerinde uzlaştırmaya olanak var mıdır? Gereken şey, varolmayı, *sürekli olarak* algılanıyor olmaya bağımlı kılmayan bir sınırlanım. Öyle ki, belirli bir zamanda hiçbir anlığın algılamadığı nesneleri bile, deneysel olarak temellendirilemeyen bir dış dünyayı varsaymak gerekmeden, varlık sınırları içine alabilelim. Sağduyu tüm nesnelerin her zaman sürekli olarak algılanmadıkları halde varolduklarını, zaman içinde kesintiye uğramadıklarını savunacaktır. Bunu deneycilikle çelişkiye düşmeden onaylamanın tek yoluysa Berkeley'in formülünde şu değişikliği yapmaktır: Nesnelerin varlıklarını bunların algılanıyor oluşları koşuluna bağlamak yerine, varlığı *algılanabilir olmaya* bağlayabiliriz. Buna göre varolduğu söylenebilecek bir nesne, sürekli olarak her an algılanıyor olmasa da, algısı her zaman olanaklı olan bir nesnedir. Dolayısıyla deneyciliğin ruhunu en iyi bir biçimde yakaladığı öne sürülebilecek olan görüngücülüğe göre, bir nesnenin varolmasının gerekli ve yeterli koşulu, bu nesnenin algılanabilir oluşunda saptanmış oluyor. Böyle bir yaklaşım bağlamında J.S. Mill özdeksel nesneleri zamanda sürekli olan algı olanakları diye belirlemiştir.

Görüngücülük için varolmak algılanabilir olmaksa, bu açıdan, duyu deneyleri olanak dışında kalan hiçbir şeye varlık yüklenemeyeceği sonucu içerilmiş olmaktadır. Böyle bir sonuç, şu anda varoldukları halde kimsenin algılamadığı nesnelerin bulunmasını olanaklı kılar. Örneğin cebimdeki para şimdi kimse tarafından algılanmıyor oluşuna karşın, algılana*bilir* bir şey oluşu dolayısıyla, varolduğu öne sürülebilecek bir şeydir. Öte yandan cebimde bulunduğunu öne süreceğim ceviz büyüklüğündeki bir elmasın, orada algılanmıyor oluşu yanısıra algılanabilir de olmayışı dolayısıyla varolmadığını söylemek gerekecektir. Nesnelere varlık yükleyiş koşulları açısından görüngücülüğün hem sağduyu hem de deneycilik çerçevesinde idealizme göre daha olumlu niteliklere sahip olduğunu gördük.

Görüngücülüğün idealizme göre başka bir üstünlüğü daha var. Eğer varlık için ölçüt algı olanaklılığıyla saptanıyorsa, bu açıdan, artık Berkeley'in yaptığı gibi, algıdan bağımsız olarak tanımlanan bir dış dünyanın, bir nesnel fiziksel evrenin, varlığını yadsımaya gerek yok demektir. Kuşkusuz, deneycilik açısından böyle bir dış dünyanın varolduğunu öne sürmeye olanak yoktur. Algının ötesine geçip algıdan bağımsız bir dünyayı bir bilgi olarak kavrayamayız. Ne var ki, yine aynı açıdan algının ötesindeki bir fiziksel varlığı sözkonusu olamayacağını söylemeye de olanak yoktur. Dış dünyanın varolmadığı da, tıpkı varolduğu savı gibi, doğruluğu deneysel olarak saptanamayacak bir şeydir. İşte bu düşünce doğrultusunda, her ikisi de görüngücülüğün ataları arasında sayılan Hume ve (onu usçu bir yorumla izleyen) Kant dış gerçekliğin bilinemez olduğunu öne sürmüşlerdir. Gerçekçilikle çelişen bir görüş değildir. Çünkü bir dış fiziksel gerçekliğin varolduğunu öne sürmek, böyle bir şeyin varsa bilinemez olduğunu öne sürmekle çelişen bir düşünceyi savunmak değildir. Örneğin Ayer, algısal gerçekçiliğin görüngücülükle birleştirilebileceğine değinmiştir. Gerçekçilikle uzlaşım sağlamasına karşın görüngücülüğün bu bağlamda önemli bir sıkıntısı var: Algı, bilgi ve bilim dizgesi sanki bir fiziksel dünyaya ilişkinmiş gibi dilegelirler. Oysa görüngücülük, *böyle bir fiziksel dünya gerçekte varolsa bile,* algı, bilgi ve bilimin oraya ilişkin bir algı, bilgi, ya da bilim olduğunu söyleyemeyecektir. Hatta bunu yadsımak gereğindedir. Bilgimizin, *bilinemezliği* öne sürülen bir şeyin bilgisi olduğu savunulamaz. Buna göre de görüngücülükle tutarlı kalarak bilgimizin gerçekte varolan bir fiziksel dünyanın bilgisi olduğunu öne süremeyiz.

Bilgimizin sınırları içindeki nesneler nelerdir? Algı ve bilgimiz çerçevesi içindeki nesnelerin birer dış fiziksel nesne olmaları sözkonusu olamaz. Görüngücülük için fiziksel dünyanın bilgi sınırlarımız dışında kaldığını az önce belirttik. Görüngücülük bu so-

ruyu yanıtlarken deneyciliği ilk bakışta idealizm çizgisine oldukça yaklaştırıyor. Bilgimizdeki nesneler, yine Ayer'ın dile getirişiyle "duyu verilerinden oluşan mantıksal yapılardır". Oysa, bu öğretiyi de gerçekçilikle tutarlı bir biçimde okumak olanağı vardır. Yapılması gereken şey, tüm görüngücü savları bilgiye ilişkin olarak yorumlayıp bilgibilimin kapsamı içinde tutmaktır. Varlığa ilişkin konulardaysa gerçekçi bir çizgiyi bir *bilgi* iddiası taşımadan korumak olanaklıdır. Duyu deneyinden kurduğumuz mantıksal yapıların dışımızdaki gerçekliği yansıttığını varsayan bir ontoloji önünde bir mantıksal engel yoktur. Bu açıdan bir bilgibilim kuramı olarak deneycilik tam bir sadakatle izlenmiş, ayrıca da idealizme sapmaktan kurtulunmuş olacaktır.

Görüngücülükte Dilsel Yorum ve Kimi Zayıflıklar

Yüzyılımızın ilk üç çeyreği, öncü felsefe ortamlarında dilin ve konulara dil açısından bakış yönteminin öne çıktığı, felsefe etkinliğinin odağını işgal ettiği bir dönemdir. Bu yaklaşımın etkisi ve yetkesi altında konulara doğrudan bakmak ve onları doğrudan ele almak yerine, çoğunlukla bu konuları dilegetiren dilsel yapılar çözümlenmiş, felsefe sorunları ve tartışmalarının dilsel ifadedeki yansıması incelenmiştir. Görüngücülük ve ona ilişkin çalışmalar da bu doğrultuda "dil açısından" bir "yeniden döküm" geçirmiştir. Görüngücülüğe göre nesnelere ilişkin olarak bir şeyler söylediğimizde temelde algı verilerimiz hakkında konuşmaktayız. Bu, bilgi açısından nesneleri algı verilerinden oluşan yapılar biçiminde yorumlamanın doğal ve kaçınılmaz bir mantıksal sonucu. Durum böyleyse, dilimizin nesnelere ilişkin bölümünün duyu verilerine ilişkin çok daha uzun dilegetirişleri ekonomikleştiren bir kısaltmalar dizgesi olduğu söylenebilecetir. Nesne dili, kısaltılmış bir duyu verileri dili olmalıdır. Öyleyse, içinde nesneleri dilegetiren sözcükler bulunduran her bir önermenin, anlamlı olabilmek için, olanaklı

algı ya da duyu verileri ifadelerine çevrilebilir olması gerekir. Böyle bir çevirinin yapılamıyor olması, nesne dilindeki ifadenin deney ötesinde kalan yükler taşımasından kaynaklanmış olacak, buysa onu deneycilik açısından anlamsız kılacaktır. Çünkü bu açıdan olanaklı duyu deneyleri ötesindeki bir varlık (en azından bilgi bağlamında) anlamsız bir şeydir. Nesne dilindeki ifade duyu verileri dilindeki ifadelere çevrilemiyorsa, ifadeye konu olan nesneyi oluşturduğu söylenebilecek olanaklı algıların bulunmadığını, dolayısıyla da böyle bir nesnenin varolmadığını söylemek gerekecektir.

Görüngücülüğün gerekli kıldığı çeviriler, uygun algısal koşullar yerine geldiğinde kimi belirli duyu deneylerinden oluşan mantıksal yapıların anlıkta yer alacağını dilegetiren koşullu önermeler biçimini alırlar: Buna göre örneğin "Bu kutunun içinde bir pırlanta yüzük var" gibi bir önerme, "Bu kutuyu açtığımda, tümünü bir arada 'pırlanta yüzük' sözcüğüyle adlandırdığım türden tutarlı bir duyu deneyi çeşitliliği edineceğim" anlamını taşımaktadır. Ancak bu çeviri de istenen şeyi tam olarak verebilmekten henüz uzaktır. Çünkü bu çeviri de henüz nesne diline özgü kısaltmalardan arındırılabilmiş değildir. Tatminkar bir görüngücü çevirinin nesneleri hiç gündeme getirmeyip bütünüyle duyu verisi sözcüklerinden oluşması gerekir. Yukarıdaki çeviride hâlâ bir kutudan sözedilmekte ve duyu verileri çeşitliliği "pırlanta yüzük" sözcüğü aracılığıyla özetlenmektedir. İstenen biçimdeki bir çeviriyi elde edebilmek için yapılması gereken şey, böylesi nesneleri oluşturan duyu verilerinin tam bir listesinin çıkarılmasıdır. Bu beklentinin içerdiği oldukça garip bir sonuç var: Görüngücülüğe göre yapıca son derece yalın olan nesne önermelerinin anlamları bile uygulama açısından tamamlanması olanaksız bir duyu verisi dilegetirişler listesinden oluşuyor olmalı! İşin daha ilginç olan yanı da şu: Bütün bu dilegetirişlerin anlamını bir arada kavrayamaz ve hatta bilemezken, bunların *çevirisi* olduğunu öne sürdüğümüz kısa nesne önermelerini

eksiksiz anlayabildiğimiz kanısındayız. Eğer aradaki ilişki gerçekten bir çeviri ilişkisi olsaydı, öncekini kavrayamamak sonrakini de kavrayamamayı gerektirmeliydi. En az bu ölçüde garip olan başka bir şey daha var: Görüngücülük, aktüel olan bir olguyu dilegetirdiği halde, konusu aktüel olarak algılanmayan en yalın bir önermenin bile, aslında kimi koşulların yerine gelmesiyle aktüelleşecek bir olanaktan başka bir şeyi dilegetirmediğini öne sürmek zorunda kalıyor. Çünkü bu kuram, algıları aktüel olmayan nesnelerin varlığını, ancak onları olanaklar biçiminde kavramakla koruyabilmektedir. Algı olanaklarıysa aktüel olan, yani şu an dolayımsız olarak gerçek olan şeyler değildirler.

Görüngücülük için genel anlamda bir sıkıntı kaynağı oluşturan iki soru vardır: Bunlardan biri duyu verilerinin kaynağının ne olduğunu, bunların nereden geldiğini sorar. Öbürüyse, duyu verilerinin hem aynı kişinin anlığında hem de farklı kişilerin algılarında nasıl olup da eksiksiz bir tutarlılığı koruyabildiğine ilişkindir. Berkeley bu soruları Tanrı kavramıyla yanıtlayabiliyordu. Tanrı, algıya neden oluşu yanısıra sözkonusu tutarlılığı da yaratır. Algının tutarlılığı Tanrı'nın büyüklüğünün bir kanıtıdır. Öte yandan bu iki sorunun Locke gibi gerçekçiler için oldukça kolay bir yanıtı bulunduğunu gördük. Onlara göre algının nedeni dış gerçekliktir ve algının düzenliliği gerçekliğin düzenliliğini yansıtmaktadır. *Deneyci* görüngücülük için bu her iki yol da kapalıdır. Buna karşılık, örneğin Kant'taki *usçu* görüngücülük yalnızca algıya kaynak olan, fakat kendiliğinde bilinemeyen bir dış gerçekliği onaylamakla ilk soruyu gerçekçi bir biçimde açıklamış olur. İkinci soruyuysa, usun ya da anlığın duyumlara zorunlu olarak uyguladığı, ancak dıştan değil kendi doğasından kaynaklanan kimi kalıplar, sentetik fakat *a priori* olan kavrayış biçimleriyle açıklar. Bu sonuncu, doğal olarak, deneyciliğin izleyebileceği bir yol değildir.

Deneysel görüngücülüğün onu sıkıntıya sokan bu sorulara

karşı tutumu onları yadsımak biçimini almıştır. Görüngücülük bu soruların sorulamayacak şeyler olduklarını, bundan dolayı da geçersiz ve anlamsız olduklarını öne sürer. Gerçekten de, deneysel bilgi açısından böylesi soruların ne bir yanıtı ne de bir anlamı olacaktır. Deney için kendinin ötesine aşmak gibi bir şey olanaksız olduğuna göre, onun kaynağı da bilinemeyecektir. Öte yandan, kendi tutarlılığının nedenini bilmek de, deneysel olarak saptanabilecek bir şey değidir. Deneysel bilgi açısından yanıtı olmayan bir sorunun, yine aynı açıdan sorulabilir bir soru olmadığı da onaylanabilir. Deneyci görüngücülük karşısında bütün bu noktaları onaylasak bile, böylece felsefenin ilgi ve eleştirel sorgu alanının deneysel bilgiyle sınırlanıp çerçevelendiğini de onaylamak zorunda kalmış olmayız. Niye böyle olsun ki? Deneysel bilgi üzerine sorulan soruların ve hatta felsefe sorularının hemen hiçbirinin bilimdeki gibi deneysel bir yanıtı, ya da deneysel bir içeriği yoktur. Felsefe deneysel doğruluklarla çelişemez ve çelişmemelidir de. Ne var ki felsefe bu doğruluklarla sınırlı değildir. Deneysel içeriği anlamlılığa koşul kılan bir yaklaşımı eleştirirken sorulacak şeylerin tümünün yine bu yaklaşımın "içinden" sorularla sınırlanması gibi bir kural da olamaz. Görgücülüğü sıkıntıya sokan sorular, gerçekten de ilginç olan temel nitelikli felsefe soruları arasındadır. Bunlar anlamlılığın yitirildiği konular değil, tersine görüngücü kuramın açıklama yeteneğini tükettiği konulardır.

Görüngücülüğe ilişkin olarak son bir saptama daha yapacağız: Buraya değin ele aldığımız güçlüklerin hepsinden daha derin olan bir kuramsal güçlüğü, bu yaklaşımın tekbenciliği bütünüyle olanaklı kılışıdır. Dış varlığın bilinemez olduğunu öne sürmek, daha önce de belirtildiği gibi, böyle bir varlığı yadsımak anlamına gelmez. Bilinemezlik, dış dünyanın varlığıyla tutarlıdır. Bu, görüngücü ve gerçekçi tutumların tutarlılığını oluşturuyordu. Ne var ki, dış varlığın bilinemez olduğunu öne sürmek, böyle bir dünyanın

varolmamasıyla da tutarlıdır. Dolayısıyla görgücülük, anlığın dışında Tanrı dahil hiçbir varlığın bulunmaması olanağını oldukça canlı tutan bir felsefe kuramı. İşte bu nedenledir ki, benden başka anlıkların varlığı konusu onun için hem odaksaldır, hem de çözümsüzdür. Bilgi gibi varlığı da deneyle sınırlamaya çalışan bir yaklaşımın akıbetinin başka türlü olamayacağı, deneyin öznel olan doğasından bellidir. Görüngücülük için çıkış yolu, kendini bilgi kuramı içinde sınırlayıp, varlığa ilişkin olarak gerçekçiliğe bağlanmaktır.

III. BÖLÜM

BAZI TERİMLER ÜZERİNE NOTLAR

(1982)

Yazko Felsefe Yazıları'nı felsefe terimlerinin zenginleştirilme ve standartlaştırılmasını amaçlayan girişiminden ötürü kutlarım. Bu notta, önce benim özelleşme alanım içinde olan ve uygun Türkçe karşılıklarını bulamadığım birkaç felsefe kavramına değinerek bunlardan biri için önerdiğim karşılığı savunacağım. Sonra da, Sayın Profesör Dr. Bedia Akarsu'nun hazırlamış olduğu sözlükteki* İngilizce dizini temel alarak, bazı Türkçe karşılıkların daha uygun olanlarıyla değiştirilmelerinin iyi olabileceğini ortaya koymaya çalışacağım.

1- İngilizce'deki "reference" sözcüğünün Türkçe'de hazır ve uygun bir karşılığı bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu İngilizce sözcüğün ifade ettiği kavramı Türkçe'de ifade etmek gerektiğinde güçlükler doğmaktadır. Bu güçlükleri yenmek amacıyla "reference"a bir Türkçe karşılık önererek, çalışmalarımda bu sözcüğü kullandım. Burada, önermiş olduğum bu terimi savunmak ve temellendirmek istiyorum.

Frege, "reference" kavramını anlam kavramından özenle ayırt etmiştir. Bir dile özgü her sözcüğün anlamı vardır, fakat bu sözcüklerden ancak bazıları tikel nesnelere karşılıktırlar. Söylenen sözcün belirli bir tikel hakkında olması, tümce içindeki uygun bir sözcüğün bu tikele "reference" yapmak için kullanılıyor olmasına

---

* *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Ankara, Türk Dil Kurumu, 1979 (ilk bası 1975).

bağlıdır. Sözcüğün nesneye karşılık olması bu nesneyi onun anlamı olmak durumuna getirmez: Örneğin, bu nesneyi yok etmek, sözcüğün "reference"ını yok etmek iken, onu anlamsız kılmak değidir. (Bkz. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell, 1953, Bölüm 1, s.4) Ayrıca anlamları ayrı olan iki sözcük veya deyimin aynı nesne hakkında konuşma olanağı sağladıkları, yani "reference"ları ortak olduğu durumlar da sık görülür. (Bkz. G. Frege, 'On Sense and Reference', *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, P. Gearch ve M. Black, Oxford: Blackwell, 1952, s.56-57.)

Bu kavrama Türkçe karşılık olarak çeşitli sözcükler önerilmiştir. Ancak bu önerilenlerin hiç biri Frege ve sonraki filozofların ayrıştırdıkları teknik anlamdaki "reference"ı tam olarak ifade edememekte ve belki daha da önemli olarak komşu, fakat, farklı, başka bazı kavramlardan ayırt edememektedir. Örneğin Prof.Dr. Teo Grünberg ve Dr. Adnan Onart'ın hazırladıkları TDK Mantık Terimleri Sözlüğü "referring expression" için "gösterici deyim" sözcüğünü getirmektedir. Buna koşut olarak "referring" için "gösterme" veya "gösterim"i kullandığımızı varsayalım. Felsefi tartışmalarda "reference"ı "ostension", "demonstration", "indication" gibi kavramlardan ayırt etmek gerektiğinde bu terimin önemli güçlükler doğuracağı düşünülebilir. "İşaret etmek" yine aynı güçlükleri içermektedir. "Değinmek" ise "mentioning"in karşılığıdır ve bu kavram "reference"dan özellikle ve önemle ayırt edilmiştir. (Bkz. P.F. Strawson, 'On Referring', *Mind*, 1950) Aynı ayrım "zikretmek", "temas etmek" gibi sözcükleri de devre dışı bırakmıştır. "Göndermek", "yollamak", "havale etmek" gibi sözcükler "reference"ın anlamlarından birini tatmin edici bir biçimde karşılamaktadır. Ancak bu anlam, bizim burada ilgilendiğimiz teknik anlama yakın olsa da, ondan farklıdır. Çünkü bu anlamda birisini herhangi bir nesneye (örneğin bir kaynağa) göndermek söz konusudur. Oysa teknik an-

lamdaki "reference"ta *birini* (örneğin sözümüzü dinleyen bir bireyi) herhangi bir nesneye yöneltmek, edimi yapan açısından bir açık yükümlülük değil, ancak dolaylı olarak yerine getirilen bir iştir. Öte yandan, "reference"ın temelinde ve etimolojisinde, gönderme, yöneltme gibi kavramların bir yeri bulunduğu da kabul edilmelidir. Latince köken "referre", "geri taşımak" anlamındadır (re: geri, ferre: taşımak). Ancak bu terimi teknik felsefi anlamında kullanan biri, karşısında hiçbir kimse olmasa bile, kullandığı sözlerle bir nesneye "reference" yaptığını tutarlı olarak savunabilecektir.

"Reference" üzerine felsefe araştırması yapan ve bu çalışmayı Türkçe yürütmek isteyen biri ne yapmalıdır? bu kavramı ona yakın başka kavramlardan gereğince ayırt edebilmek için ya Frenkçesini Türkçeleştirip kullanacaktır (referans) yahut da kendisi, uygun bulduğu bir karşılık önerecektir. Bilimlerin teknik terminolojisi, büyük bir çoğunlukla, yeni terimlerin gerektiği gibi özel konularda araştırma yapanlar tarafından üretilmiştir. Ben, "reference" üzerine çalışma yapan bir felsefeci olarak bu sözcüğe bir Türkçe karşılık önerme yolunu tuttum ve "reference"ın teknik anlamını "yönletim" sözcüğü ile karşıladım. Bu seçimim bir eleştiriye konu olmuştur. Bu doğrultuda, "Neden 'yönletim' de başka bir sözcük değil?" diye sorabiliriz. Bunu yanıtlarken, önce teknik anlamdaki "reference" kavramını biraz daha açıklamak istiyorum. "Reference" bir edimi ifade eder ve "to refer" fiilinden türer. Şimdi, ne tür nesnelerin bu edimin, bu eylemin, yapıcısı (faili) olabileceğini soralım. "Reference" geniş bir anlamda kullanıldığında, hem bireyler, hem de terimler, bu eylemin öznesi olabilirler. Öte yandan "reference" dar anlamında kullanılıyorsa, özne olarak yalnız bireyleri kabul edecektir. Bu geniş ve dar anlamların bir karışıklık yaratmaması için varolan uzlaşım şu olmuştur. Teknik olarak dar anlam "reference"ın asıl anlamı olarak kabul edilecek ve benzeri bir dar anlamda, terimlerin "denotation"a (kaplam) sahip oldukları söyle-

necektir. Bu uzlaşıma göre, bir terimin herhangi bir nesneye (geniş anlamda) "reference" yaptığını söylediğimizde, asıl kastettiğimiz, *birisinin bu terimi kullanarak*, onunla, "reference" yaptığıdır. Böylece, bir terimin "reference" yaptığı söylendiği her bağlamda, edim, o terimi kullanan bireye, gerçek öznesi olarak bağlanmaktadır. Bu dar anlamındaki kavram üzerinde yapılan birçok araştırma sonucu, ifade ettiği edimin bazı yönlerine daha derinine inilebilme olanağı doğmuştur. Nedenleri burada açıklamadan (Bu araştırmaların bir özeti için Bkz. A. Denkel, *Yönletim: Dil Felsefesinde Bir Konu*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, Aralık 1981), sonuç olarak ortaya çıkan kavram betimlemesini şöyle verebiliriz. Temelde "reference", bir terim yoluyla düşünceyi bir nesneye doğru çevirmeyi ifade eder. Bir nesneye yönlendirmeyi ve bu nesne ile düşüncede bir ilişki kurmayı içerir. Ama, bunun ne yolla ve nasıl yapıldığı "reference"ı asıl ayırt eden niteliktir: "Reference" bir iletişim edimini ifade eder; dolayısıyla, bir bireyin, amaçlarını kavrayacak başka bir bireyin bulunduğunu varsayarak yaptığı bir edimdir. Bu edimin mantıksal öğelerini, iletişime katılan bireyler, düşüncede kendisine yönelinen nesne ve bu yönelmeye araç olan söz oluşturur. "Reference", (varsayılan veya gerçek) başka bir bireyin düşüncesini kullanılan bir terimle belirli bir somut nesneye yöneltmek amacıyla yapılır. Fakat bu amaçla yapılmasına karşın, karşıdakinin düşüncesini bir nesneye yöneltmiş olmayı veya bunu başarmayı gerektirmez. Ayrıca bireyin bu amacını doğrudan yerine getirme çabasını değil, onun bunu dolaylı olarak sağlama girişimini, yani, bu amacı bir terimin yerine getirmesine olanak sağlama çabasını değil, onun bunu dolaylı olarak sağlama girişimini, yani, bu amacı bir terimin yerine getirmesine olanak sağlama çabasını içerir. O halde, teknik anlamdaki "reference"ın dar yorumu, *kullanılan bir terimle herhangi birinin düşüncesini bir nesneye yönlendirmesine olanak vermek* biçiminde özetlenebilir. Bunu Türkçe'de türetebile-

ceğimiz hangi sözcükle ifade edebiliriz? Bir yönlendirme söz konusudur, ama bu bir "yöneltme" değildir. Çünkü, yöneltme hem doğrudandır, hem de yönlendirmeyi başarmış olmayı içerir. "Yön" ad kökünden 'olma' ifade eden 'el' eki (yön-el) (Bkz. M. Ergin; *Türk Dil Bilgisi*, Boğaziçi Yayınları, 1980, s.181) yerine, daha çok 'nesneyle ilgili birşey yapmak' anlamı taşıyan 'le' (Bkz. T. Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, Baha Matbaası, 1974, s.214) eki ve onunla birleşik olarak 'ettiren' eki 'it'i kullanarak 'yön-let-mek' mastarını elde edebiliriz. Bu türetilen sözcük hem istenilen biçimde geçişlidir hem de "reference"daki dolaylılığı ifade edebilmektedir (birini) bir terimle bir nesneye doğru yönlendirmek). Ayrıca , İletişim boyutunu da ("anlatmak" sözcüğünde olduğu gibi) tam olarak verebilmektedir. (Ancak 'anlatmak' ve 'yönletmek' tam koşut değildirler: anlatmak, bir terim ile *'birşeyi birine'* yapılırken, 'yönletmek' bir terim ile '(birini) *birşeye*' yapılmaktadır.) Böylece "to refer" karşılığında "yönletmek" sözcüğünü önerirken, "reference" karşılığı olarak "yönletim"i, "referent"a karşılık olarak da "yönletilen" sözcüğünü önerdim.

Bu sözcükleri, ifade ettikleri kavramların, yaptığım araştırma içinde sık kullanılmaları gerektiği için türettim. Bu tür teknik terimlerin TDK gibi bir dil kurulu yanısıra terimleri çalışmalarında sürekli olarak kullanma durumunda olan uzmanlar tarafından türetilmelerini doğal karşılıyorum. Bunun yanısıra, bu tutumumun eleştirilmesi ve varsa yanlışlarımın gösterilmesi de doğaldır. Yalnız, bunun, felsefe terminolojisinin sağlığı açısından, yapıcı olmasını dilerim.

2- Sayın Profesör Akarsu ve öbür meslekdaşlarımın görüşlerine sunacağım ve uygun Türkçe karşılıklarını bulamadığım, birkaç felsefe terimi daha var. Felsefi Mantık ve Dil Felsefesi'nde önermenin mantıksal yapısının incelendiği bağlamlarda çok sık geçen bir kavram İngilizce'de "attributing" sözcüğüyle ifade edilir.

Bu, herhangi bir özelliği, hakkında konuşulan nesneye *ait* (veya onun *meydana getirdiği* bir şey) olarak göstermek edimini kapsar. Buna yakın kavramlar "predicating", "ascribing" ve "assigning" sözcüklerinde anlatım bulmaktadır. Eski dilde "atfetmek" ve yeni Türkçe'deki "yüklemek" bu kavramlardan hangisini karşılayacaktır ve öbürlerinin Türkçe karşılıkları ne olacaktır? "Attribute", ad olarak "öznitelik" ile karşılanabilirken, fiil olarak düşünüldüğünde, "öznitelemek" onu karşılamaya uygun görünmemektedir; çünkü öznenin ifade ettiği şeye yüklediğimizin bir "öznitelik" olması zorunlu değildir.

Günümüz analitik felsefesinde yine çok sık kullanım bulan bir kavram "disposition"dur. Ben bunu, kullanmam gereken yerlerde, "eğilim" sözcüğüyle ifade ettim. Oysa, "eğilim", "inclination" sözcüğüne daha uygun bir karşılıktır (Bkz. Akarsu Sözlüğü). Ayrıca, kesin bir Türkçe karşılığı bulunmayan bir başka yakın kavram da "tendency"dir. Bunlara uygun Türkçe terimler bulmamız gerekir inancındayım. (Eski dilde "istidat" var. Ancak buna karşılık olarak kullandığımız "yetenek" sözcüğü "disposition"a göre dar kalıyor.)

İngilizce'deki "determining" sözcüğünün ifade ettiği kavramı Türkçe'de "belirleme" veriyor (Bkz. Akarsu sözlüğü: Belirlenim = Determination). Oysa yine "belirleme" ile karşılanmaya çalışılan başka kavramlar da bulunmaktadır. Bunlardan biri olan "identification" bir nesnenin belirli bir zaman kesitinde (veya zaman boyutu içinde) kendisiyle özdeş olduğunun belirlenmesi edimini ifade eder. Bu çok önemli felsefi kavramı "determining"den ayrı olarak ifade etmem gereken yerlerde "özbelirleme" terimini kullandım. Yine "belirleme" ile karşılanma durumunda olan "specification", bir nesneyi özelliklerini belirleyerek ayırt etmek veya özellikleri yoluyla belirlemek anlamını taşır. Metafizik'te, "individuation" kavramını, "türsel bir örneğin bir bireyde gerçekleşme-

si"nden (Bkz. Akarsu Sözlüğü) farklı olarak, "belirli bir zaman kesitinde bir nesneyi tek olarak başka nesnelerden ayırt etmek" anlamında da kullanıyoruz. "To individutate"in bu anlamını Felsefe Terimleri Sözlüğü'ndeki "bireyleşme" yeterli bir biçimde karşılamıyor kanısındayım. Dolayısıyla, "identification", "specification" ve "individuation" için uygun karşılıklar araştırılmasını öneriyorum.

Davranışlarla ilgili olarak "justification" kavramını Türkçe'de nasıl söze dökebiliriz? "Doğrulama", "verification" karşılığıdır ve önceki kavramın çevirisi olarak anlamca saptırıcıdır. "Haklı çıkarma" ise terim olmak yerine bir deyim oluşu yanısıra anlam olarak dar kalmaktadır.

"Situation"u "durum" ile, ve "fact"ı da "olgu" ile ifade edebilirken (Bkz. Akarsu Sözlüğü), Russell ve Wittgenstein'ın metafiziklerindeki "state of affairs" ve "the case" için Türkçe'de karşılık bulamıyoruz. Bunlara, "situation"dan çok farklı bir kavram olan "state"i de ekleyebiliriz. (Situation (configuration) = nesnelerin birbirlerine göre durumları. Öte yandan, State = bir nesnenin kendi durumu.)

3- Şimdi, Felsefe Terimleri Sözlüğü'ndeki İngilizce dizisinde verilen Türkçe karşılıklardan bazılarını ele alacağım. Eğer vereceğim gerekçeler geçerli bulunursa, *2. Yazko Felsefe Yazıları*'ndaki toplantıda belirlenen ilkeler doğrultusunda, bu karşılıklarda değişiklik yapılabilir.

To actuatize/Actualizing: edimselleştirme. "Actualize" bazen bu verilen anlamda kullanılır. Fakat daha önemli olarak "şu anda gerçekleşme", "olabilirliğin gerçekleşmesi" anlamında değil midir? Bu anlamdaki gerçekleşmenin bir etmen (agent) tarafından meydana getirilmesi zorunlu olmadığı gibi, gerçekleşmenin edimsel olması da gerekli değildir. Dolayısıyla, "edimselleştirme", kavramı vermekte dar kalmaktadır.

Argument: kanıt. "Argument"a karşılık olarak artık büyük bir çoğunlukla "uslamlama" sözcüğünü kullanıyoruz. "Kanıt", "evidence" sözcüğüne daha uygun bir karşılık gibi durmaktadır. Mantık Terimleri Sözlüğü'nde (Grünberg/Onart) "kanıt" ve "tanıt" eşanlamlı gösterilmektedir. Bunun yararlı olacağı kuşkuludur, çünkü "proof"a karşılık "kanıtlanım" yerine (Akarsu Sözlüğü'ndeki gibi "tanıt"ı kullanma olanağı vardır (tanıtlama: demonstration).

Appearance: görüngü. Bu, "appearance" ile "phenomenon" sözcüklerini eşanlamlı kabul etmek sonucunu içerecektir. (Çünkü aynı sözlükte phenomenon: görüngü.) Oysa, "phenomenon" çok daha kuramsal ve bir tür yaklaşımın yorumunu içeren kavram bir iken, "appearance" salt algı içeriğini ifade eder. Dolayısıyla, "appearance" için "görüntü" terimi, bu terimin artık "image" (örneğin televizyon görüntüsü) kavramını da üstlenmiş olmasına karşın, daha uygun durmaktadır.

Association: çağrışım. "Çağrışım", daha uygun olarak İngilizce'deki "calling up" ve "evoking" gibi sözcükleri karşılamıyor mu? "Association" ise, çağrışıma *temel olan* bir bağlantıyı veya bir bağdaştırma eylemini ifade etmez mi?

Coherence: bağlam. "Bağlam", "context" karşılığı olarak artık yerleşmiş bir kullanıma sahip görünüyor. "Coherence"ı "tutarlılık" ile karşılayabiliriz. "Consistency" ise "coherence"dan önemle ayırt edilmelidir. (İlki ikinciyi gerektirmezken, ikinci birinciyi gerektirir.) "Consistency" anlam olarak çelişkisizlik olduğuna göre, "çelişkisizlik" sözcüğünü ona karşılık olarak öneremez miyiz?

Comprehension: içlem. "İçlem" Mantık ve Dil Felsefesi'nde "intension" sözcüğüne karşılık olarak kullanılıyor. Karşıtı olan "kaplam" ise "extension" sözcüğünün anlamlarından birini ifade ediyor. Sözlükte "extention" karşılığı olarak "kapsam" önerilmiş. İngilizce'de "extention" diye bir sözcük bulunmadığına ve "ex-

tent"de "uzam" ile karşılandığına göre, "kapsam"ı "comprehension"un karşılığı olarak görmek uygun olabilir. Sözlükte "kapsam" için verilen açıklama ise İngilizce'deki "comprehension"a değil, "extension"a (ve dolayısıyla "kaplam"a) uygun. Acaba bir dizgi hatası mı var?

Explication: açıklama. "Açıklama" sözcüğünün daha öncelikli olarak işlek bir kullanıma sahip olan "explanation"u karşılaması gerekeceği bildirilebilir. "Explication" da bir açıklamadır, fakat, bir sözcüğün anlam ve içeriğini ortaya koyma boyutunu da kapsar.

Hylozoism: özdekçilik. Hem İngilizce hem de Fransızca dizinde dizgi hatası bulunuyor. "Özdekçilik" yerine "canlı özdekçilik olmalı.

Immanent: içkin. "İçkin" sözcüğünü, özelliklerden söz ederken, "intrinsic" veya "inherent" için kullanamaz mıyız? Özellikler "immanent" olamayacaklarına göre, eğer "içkin" ile "immanent"ı karşılayacaksak, önemli metafizik kavramlar olan "intrinsic" ve "inherent" hangi sözcükle verilecekler?

Property: özgülük. Bir nesnenin bütün "property"leri yalnız ona özgü olanlar mıdır? Böyle olmadığına göre, "property" karşılığı "özellik" sözcüğünü kullanmak daha uygun olmaz mı? Öyle görünüyor ki "özellik" eğer "property"yi karşılamazsa uygun olarak karşılayacağı başka bir kavram kalmıyor. "Özgülük", belki daha uygun olarak, "specialty" kavramını verebilecektir. Çünkü "specialty", daha çok, yalnız bir nesneye özgü özellikleri ifade eder. Tabii, bu kavramlara koşut olan "characteristic" ve "feature" da Türkçe'de karşılanabilmelidir.

Propriety: özgülük. "Propriety" nitelik veya özellik anlamını artık taşımamaktadır. Sözcük bu anlamında arkaiktir. Şimdiki anlamı, uygunluk, doğruluk ve ahlaki kabul edilebilirlik çerçevesini aşmadığından sözlükten çıkarılabilir.

Reiminiscence: anımsama. "Anımsama" sözcüğünün özelleşmemiş bir anlamı bulunduğuna göre (recollect veya remember karşılığı), "reminiscence" (yani "anamnesis") gibi felsefeye özgü bir kavramı, bu özelleşmemiş anlamdan ayırt edebilecek özel bir terim önerilmesi belki daha uygun düşer.

Bir terimler sözlüğünde değişikliğe gereksinim olduğunu göstermek veya onu eleştirmek, haklı gerekçelere dayansa bile, kolay bir iş. Asıl güç olan, uygun terimleri türetmek, onları tanımlamak ve açıklamak: Yani, güç olan, bir sözlük üretmek.

EDİM FELSEFESİNDE BAZI KURAMSAL GÜÇLÜKLER

(1982)

I

Felsefede Edim sorununun odak noktasını oluşturan iki konu, (a) bir edimin ne olduğu, yani bir insan bedeninin herhangi bir yerinin oynaması olayının o kişinin orasını *oynatmasından* nasıl ayrıldığı ve (b) doğrudan nedensel olarak ilintili edimlerin ayırt edilebilirlikleridir. Edimin her şeyden önce bir insan tarafından meydana getirilen bir değişiklik oluşu ve bir insanın meydana getirebileceği her değişikliğin edim olamaması, meydana getirebildiğimiz değişiklikler arasında edimlerimizi belirleyebilmemize olanak sağlayacak bir ölçüt gerektirmektedir. Kolumun oynaması, başlangıcını bende bulan bir değişikliktir. Oysa, kolum bir refleks, tik, ya da ona bir şey çarptığı için oynadıysa burada bir edim söz konusu değildir. Öte yandan kolumu gözlüğümü düzeltmek için, önümdeki kalemi almak veya radyonun düğmesini çevirmek için devinime geçirdiysem, bir şey yaptığım, bir edimde bulunduğum söylenecektir. Kolumun yaptığı devinim, sarktığı yerden ileri doğru uzanmak olsun... *Aynı devinimi* bir açıdan radyonun düğmesine uzanmak, bir açıdan da basit bir tik olarak düşünelim: bunların arasındaki farklılık neresidedir? İşte bunun yanıtı büyük ölçüde edimin ne olduğunun da yanıtı olacaktır. Düğmeyi çeviriyorum, radyonun sesi açılıyor, ışığı yanıyor, kuvvetli sesten camlar zangırdıyor ve aşağı komşular rahatsız oluyorlar. Şimdi ben *ne yaptım?* Düğmeyi tuttum, parmaklarımı oynatarak düğmeyi çevirdim, radyonun ışığını ve sesini açtım, camları sarsıp komşuları rahatsız ettim. Burada yapmış olduğum kaç şey, kaç iş var? Yaptığım yalnızca düğmeyi

çevirmek; ama bunun yarattığı sonuçları kapsayarak aynı edimi bir çok edimmiş gibi betimleyebiliyorum. Yoksa, bir şey yaparak birçok şey mi yaptım? Yaptığım ne ise, onu aslında yapmadığım fakat yapmış sayıldıklarımdan nasıl ayırt edeceğim? Bu soruların yanıtı da edimlerin nasıl belirlenebileceğinin yanıtını verecektir.

Edim felsefesinin bugünkü aşamasında bu iki soruya verilen yanıtlar ilginç bir çeşitlilik göstermektedirler. Değişik yaklaşımlar bu konularda birbirlerine karşıt savları savunmaktadırlar. Aynı konuda karşıt görüşler getiren kuramları kendi uslamlama ve açıklama yetileri açısından değerlendirebiliriz; ancak belirli bir yaklaşımın tutarlı bir kuram sağlayabilmesinin bir ana koşulu her iki konuda ileri sürdüğü savların karşılıklı uyumluluğu olacaktır. Bu noktadan kalkarak günümüz edim felsefesinde önemli bir yeri olan Donald Davidson'un kuramını ele alacağız.

Davidson'un ilk konu, yani edimlerin ne oldukları konusunda önerdikleri, önemli ölçüde bu alanda geliştirilmiş klasik görüşe dönüş niteliğini göstermektedir. 17. Yüzyıl'dan başlayarak geliştirilen klasik görüşün kökenini Hobbes ve Descartes'da buluyoruz. Locke, Hume ve Kant'ın yazılarında da aynı doğrultuda önerilere rastlamaktayız.(1) Bu görüşe göre edimler basit bedensel devinimlerden istemli (willed, volitional) oluşlarıyla ayırt edilirler. Eğer kolumun uzanması, kolumu uzatma isteminin neden olduğu bir sonuçsa, yaptığım bir edimdir. Refleks ve tiklerde böyle bir neden olmadığına göre edim olmaları söz konusu olmayacaktır. Bir edimin *ussal* (rational) olması ise, bu edimle onun ötesinde bir sonuç elde etme isteminin edime neden olmasına bağlıdır. Ör-

---

1) Hobbes, T., *Leviathan* (1651), bölüm 6; Descartes, R., *Les Passions de L'Ame* (1650); Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), Book II, ch.xx'ı; Hume, D., *A Treatise of Human Nature* (1738), Bk. II, part iii, chs. 1-4; Kant, I. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Ed. Otto, R., Gotha; Klotz (1930), bölüm 2.

neğin, kolumu *radyoyu açmak için* uzatıp çeviriyorsam yaptığım bir ussal edimdir. Kolumu, onu uzatmış olmak için uzatıyorsam, edimin ussal değildir.

Edimleri basit olay ve devinimlerden neden niteliğindeki bir istemin varlığıyla ayırt eden bu görüş önce Prichard[2] tarafından, sonra da Wittgenstein'ın etkisi altındaki Anglo-Sakson felsefecilerince, Prichard'ın kendi ileri sürdüğü yaklaşım da beraber olmak üzere, ağır bir biçimde eleştirilmiştir.[3] Bu eleştirilerde kullanılan ilginç ve karmaşık uslamlamaların ayrıntısını kapsamımız dışında bırakarak klasik görüşün eleştirilerde beliren temel güçlüklerini kısaca bildirelim. Bir edimi edim yapan ona neden olan istem ise ve bu istem tesadüfen veya belirlenmiş olarak, *benim denetimim dışında oluşan* bir zihinsel olgu ise, ne isteme 'benim istemim', ne de onu izleyen edime 'benim edimim' demem doğru olacaktır. Çünkü buna göre, benim denetimim dışındaki bazı olgular adeta benim zihnim ve bedenimi basit bir araç gibi kullanarak birtakım edimleri oluşturuyorlar. Bu durumda özgür istemimden (free will) söz etmem olanaksız. Demek ki edimin ve istemin *benim* olabilmeleri için istemimi benim oluşturmam, yani onu isteyerek, kendi denetimim altında meydana getirmem gerek. Başka bir deyişle, zihnimde oluşan istem olgusu, herhangi bir zihinsel edimim olmalıdır. Ancak bu bizi bir çıkmaza götürüyor. Eğer edimleri edim yapan onlara neden olan istemlerse, istemimin edimim olabilmesi için istemime neden olan bir istem daha gerekecek ve onun da edimim olabilmesi için bir başka istem... vb. gibi sonsuz sayıda istemler gerekecektir. Demek ki edimi edim yapan istemin bir *olgu* olması ya da bir *neden* olarak görülmesi

---

2) Prichard, H.A., 'Acting, Willing, Desiring', *Moral Obligation*, Clarendon Press (1949).

3) Ryle, G., *The Concept of Mind*, Hutchinson: Londra (1949), bölüm 3-4; Melden, A.I., Free Action, Routledge: London (1963).

mantıksal açıdan sakınca yaratmaktadır.

İkinci bir temel güçlük de istem gibi bir zihinsel olgunun nasıl olup da edimi oluşturan bir fiziksel olguya neden olabildiği sorusunda belirmektedir. Nedensellik yalnızca belirli doğa kanunları çerçevesinde geçerli değil midir? Öyle ise, belirli istemler ve edimleri bağlayan doğa kanunları var mıdır? Var, deniyorsa, bu kanunlar hangi genellemeler üzerine kurulmuş olabilirler? Wittgenstein'ın etkisi altındaki felsefeciler, insan bedeninde başlayan olgu ve devinimleri edimlerden neden durumundaki istemlerle ayırt etmenin hatalı olduğunu, çünkü böyle 'nedenlerin' bulunmadığını savunmuşlardır. Klasik görüşün yerine önerilenlerdeki çeşitlilik bir yana bırakılırsa, genel olarak, bir olgu ya da devinimin edim sayılmasının o olgunun bir niyetle *açıklanabilirliğine* ve olgunun bağlamındaki uzlaşımlara bağlandığını görüyoruz. Dolayısıyla, bu önerilerde ayrım gerçeklik düzeyinden çok açıklama, yorumlama veya betimleme düzeyinde sağlanmaktadır.(4)

Donald Davidson, 1963'te yayınlanarak çığır açan bir makalesinde(5) edimler için şu tanımı öneriyor. Olgu ve devinimlerin edim olabilmeleri için ussal nedenlerle (reason) açıklanablir olmaları gereği Wittgenstein'cılar tarafından da kabul edilmektedir; oysa bu gereklilik bir *yeterlilik* sağlayamaz. Örneğin, bir davranışımı açıklarken gerçek ussal nedenlerimin yerine, onları gizleyerek, başkalarını bildiren bir ussallaştırıcı açıklama verebilirim: hastayı neden öldürdüğümü, 'çektiği dayanılmaz acıyı durdurmak' ussal nedeniyle açıklarken asıl ussal nedenim olan 'mirasa konmak' amacını saklayabilirim. Öyle ise bir edimi ussal nedenle açıklamada gerçek ve gerçek olmayan ussal nedenlerden söz edebiliyoruz. Bir ussal nedeni, belirli bir edime göre hangi nitelik gerçek ussal

---

4) Aynı yapıt.

5) Davidson, D., 'Actions, Reasons, and Causes', *The Journal of Philosophy*, V. 60 (1963).

neden durumuna getirir? Davidson'a göre, yukarıki örnekten de anlaşılabileceği gibi, gerçek ussal neden edime neden olan ussal nedendir. Hastanın yaşamına son vermemin gerçek ussal nedeni onun mirasına konmaktı; onun mirasına konmak amacım onu öldürmeme *neden* oldu. Oysa acısını durdurmak amacım onu öldürmemin *nedeni* değildir.

Yine bir nedensel açıklamaya döndük. Acaba Davidson'un verdiği nedensel tanım klasik görüşün güçlüklerini içermiyor mu? Bunun için önce 'ussal neden' kavramından ne anlaşıldığını görelim. Davidson bunu şöyle açıklıyor. Bir edimin ussal nedenini nasıl veririz? (a) amaç edinilen bir duruma yönelik eğilimimizi ve (b) yapılanın bu eğilimin nesnesini (object) yerine getireceği inancımızı beraberce bildirerek veririz... (a) daki eğilimi, kısaca, bir 'istek' olarak belirliyor Davidson... Örneğin, 'Topa niye vurdun?' gibi soruya karşılık ussal nedenimi 'çünkü gol atmak istiyorum ve topa böyle vurunca onu kalenin içine göndereceğime (ve böylece gol olacağına) inanıyorum' gibi bir istek-inanç çifti önermesinde açıklayabilirim. Çoğu kez yalnız isteği veya inancı bildirip, öbürünü apaçık belli olduğundan, varsayarım. Öyle ise, bu ayrıntı düzeyinde açıklandığında, Davidson'a göre, edimlerimizin nedeni bir inançla desteklenmiş isteklerimizdir. Neden olarak alınan bir *isteğin* neden olarak alınan bir *isteme* göre avantajları nelerdir?

İstekler olay değil *eğilim* ya da *durum*'durlar. Böyle olunca da isteklerin bizim isteklerimiz olmaları için istemlerde olduğu gibi bizim zihinsel edimlerimiz olma gereği ortadan kalkacak, yukarıda belirtilen kısır döngü böylece giderilmiş olacaktır. Eğilim ve zihinsel durumlar kendiliğinden oluşabilecekleri gibi, inançlarımız çerçevesinde bizlerin denetiminde de oluşabilirler. Fakat, kendi denetiminde bir eğilim oluşturabilmek, bir zihinsel edimde bulunmak gereğini getirmemektedir. Şimdi karşılanması gereken yeni bir

güçlük şudur. Eğer istekler ve inançlar eğilim ve durum iseler nasıl 'neden' olacaklardır? Nedensel ilişki olabilmesi için aralarında bu ilişkinin kurulabileceği iki *olay* gerekli değil midir? Neden ve sonuç birer olay olmaları dışında nasıl düşünülebilirler? 'Bu tabak, içine yemek koyar koymaz niye kırıldı?' gibi neden soran bir önermeye karşılık 'Çünkü tabak çatlaktı' gibi bir *durumu* bildirmemize karşın asıl söylemek istediğimiz, çatlak durumdaki bir tabağın kırılmasına neden olan *olayın* onun içine sıcak yemek konması olduğudur. Davidson, istek ve inançların birer olay olmamalarına karşın *belirişlerinin* veya ortaya çıkışlarının birer olay olduğunu bildiriyor. Bu da neden için gerekli olay olma koşuluna doyum sağlıyor... Unutulmamalıdır ki bir isteğin belirmesinin, o isteğin benim denetimimde oluşturuluyor olması için, bir edim olması gereği bulunmamaktadır.

Gelelim sözünü ettiğimiz öbür güçlüğe... Bir olayı neden veya sonucunu vererek açıkladığımızda, bunu o nedensel ilişkiyi kapsayan bir genel kanunu doğrudan veya dolaylı olarak belirterek yaparız. Oysa aynı istek ve inançlarla her zaman aynı edimde bulunduğum veya bulunacağım önerilemez. Bundan kalkarak edimlerin nedensiz olduğu söylenebilir mi? Davidson'a göre böyle bir sonucu çıkarsayamayız. Önce belirtilmelidir ki açıkça nedensel ilişki içinde bulunduklarını kabul edebileceğimiz birçok olay çifti, birbirlerine kanunla bağlı değildirler. Bir çöp kutusu dikkatsizlikle içine atılan yanar bir kibrit nedeniyle alev almış olsun. Yangının nedeni yanan kibritin atılmasıdır. Oysa bir çöp kutusuna yanan kibrit atacağımız *her* durumda yangın çıkacağı gibi bir genellemede bulunabilir miyiz? Birinin ölüm nedenini soruyoruz. Neden olarak difteri hastalığını gösteriyorlar. Bu nedensel ilişkinin doğru sayılması için difteriye yakalanan herkesin ölmesi mi gereklidir? Tersine, bugün için difterinin *çok seyrek olarak* ölüme *neden* olduğunu söyleyebiliriz. Davidson'a göre Hume'u yorumlarken, ne-

densel açıklamanın gereği olarak aralarında nedensel ilişki gördüğümüz özel olayları birleştiren bir kanun bildirebilme gereği yerine bu olayları da kapsayabilecek ve onlardan daha üst düzeyde geçerli genel ve karmaşık bir kanun bildirmenin yeterli olacağını söylemek, yanlışlığa düşmek olmayacaktır. Canım elma istediği her yerde gördüğüm elmayı alıp yiyecek değilim: Özellikle gördüğüm elma benim değilse veya bana sunulmamışsa onu yememeyi yeğleyeceğim. Demek ki, ussal neden ve edim ilişkilerini verirken aslında daha karmaşık olan bir açıklamanın yalnızca basit bir parçasını veriyorum. Tam kapsamıyla, çok yönlü bir açıklama vererek ussal nedenim yanısıra edimimi etkileyen başka etmenlere de değinsem, bir kanun genellemesine temel hazırlayabilirim: X_1 ..... X_n gibi istek ve inançlarla, Y_1 ..... Y_n gibi etmenlerden oluşan bir ortamda A gibi biri z ediminde bulunacaktır...

Davidson'un edim kuramının ilk temel konuyla ilgili savını savunmasıyla birlikte gördük. Şimdi ikincisine bakalım. Radyonun düğmesini çeviren adamın edimi, birçok değişik biçimde betimlenebildiğine göre, düğmeyi çevirerek bir tek edim mi yoksa bir çok edim mi yaptığı sorusu belirmektedir. Bu konudaki felsefe literatürünün en basit yanıtını Davidson vermektedir: söz konusu durumda bir tek olay (event) vardır ve bu yüzden de değişik biçimlerde betimlenmiş bir tek edim söz konusudur. Adamın yaptığı düğmeyi çevirmektir. Bu edim çeşitli açılardan on ayrı betimleme götürüyorsa bir tek devinimde bulunan bu elin on değişik iş yaptığını söylemek gerekecek midir. Davidson'a göre böyle bir gerek olmadığı gibi, yukarıkini önermek ayrıca çelişik de olacaktır, çünkü gerçeklikte edimler, dilsel anlatıma göre onların temelini oluşturan olaylardan farklı şeyler değildirler.

Edimlerin, temellerini oluşturan olaylardan çok farklı olmadıklarını kabul ederek Davidson'un tam karşıtı bir görüşe varmak olanaklıdır. J.Kim'den esinlenerek ilginç bir edim kuramı gelişti-

ren Alvin Goldman'a göre[6] hemen her değişik betimleme değişik bir edimi belirlemektedir. Öyleyse, bu değişik olduğu söylenen edimler gerçekte birbirlerinden nasıl ayırt edilecektir? Eğer 'betimleniş farklılıklarından' diyecek olursak dilsel anlatımın gerçekliği yarattığı ve değiştirdiği gibi kabulü güç olan bir şey söylemiş olacağız: buna göre edimler gerçeğe ait olmaktan çok bizim yorum ve anlatımımıza ait olacaklar... Kim ve Goldman görüşü bu güçlüğü içermiyor. Bu felsefecilere göre ele aldığımız örnek bir durumda bir tek değil, bir çok olay vardır ve her bir olay ayrı bir biçimde betimlenen bir edimi belirlemektedir. Örneğimizde, bir çok olayın bulunduğunun nasıl önerilebildiğini görmek için bu yazarların olay tanımına bakmak yeterlidir: bir olay belirli bir nesnenin, bir niteliği (veya: özelliği) özellemesidir (instantiate). Aynı nesne değişik nitelikleri özellediğinde, aynı zaman ve yerde birden çok olay meydana gelmektedir. Bu son nokta Davidson için her zaman kabul edilemeyebilir, çünkü onun olay tanımına göre olaylar birbirlerinden neden ve sonuçlarıyla ayırt edilebilirler: aynı neden ve sonucu olan birden çok olay olanaksızdır. Örneğimizde, 'düğmeyi çevirmem' ve 'radyoyu açmam', betimlemelerinin betimledikleri aynı neden (istek ve inancım) ve aynı sonuca (camların titremesi veya komşuların rahatsız olmaları) sahip olduklarından aynı olay ve aynı edimdirler. Yalnızca değişik 'bakış açılarından' betimlenmiştirler. Goldman'a göre ise 'düğme çevirmek' ve 'radyo açmak', mantıksal olarak birbirinden bağımsız nitelikler olduklarına göre, birinin bunları aynı yer ve zamanda özellemesiyle ayrı olay ve edimler meydana gelmektedir. Görülüyor ki edimlerin ayırt edilebilirliği konusundaki görüş ayrılığı, olguların ayrımı gibi daha temel bir düzeyden türüyor.

---

6) Goldman, A., 'The Individuation of Action', *The Journal of Philosophy*, V. 63 (1971); Kim, J., ve Brandt, R., 'The Logic of the Identity Theory', *The Journal of Philosophy*, V. 64, 1967.

II

Davidson'un edimlerin ayırt edilebilirlikleri konusundaki savının savunma ve eleştirisine, söz konusu doğrudan ilintili edimler için verilmiş bir ulamlamayı (categorization) görerek girelim. 1965'te A. Danto tarafından ileri sürülen öneriye göre[7] edimlerimizi 'temel' ve "temel-olmayan' edimler olmak üzere iki öbeğe ayırabiliriz. Danto'ya göre nedeni olabileceğim edimlerin yalnızca temel-olmayan edimlerimdir. Nedeni olmadığım temel-edimlerimle, temel-olmayan edimlerimi meydana getirir, onlara neden olurum. Örneğimizi yeniden kullanacak olursak, 'düğmeyi tutarak elimi çevirmem' yaptığım bir temel edimdir. Böylece 'radyoyu açmam' ve 'camları zangırdatmam' temel olmayan edimlerimdir. Bu sonrakilere "elimi çevirerek" neden oluyorum. temel edimler bedenimle, yani onun bölümleriyle meydana getirdiklerimdir. Danto, temel edimleri herhangi başka bir şey yaparak yerine getirmediğimize göre onlara neden olmuyoruz, diyor. Onları yalnızca *yapıyoruz;* neden olmadan yapıyoruz, diyor. Temel-olmayan edimler, aralarında, onlara neden olan temel edime olan uzaklıklarına göre, 'daha az temel' ve 'daha temel' olma ilkesince sıralanıyorlar. Örneğin, 'gürültü etmem', 'komşuları rahatsız etmem'e göre daha temel iken, 'radyoyu açmam'a göre daha az temeldir.

Danto'nun görüşü, önemli bir gerçeği yansıtmasına karşılık Davidson'un anlattığımız, kuramıyla iki noktada çelişmektedir. İlki, temel-edimlere neden olmadığımız önerisi, ikincisi de doğrudan ilintili *edimlerimiz arasında* nedensel ilişki bulunduğu önerisidir. Gerçekte, ilk nokta büyük ölçüde tanımsal bir uzlaşmazlıktır. Edimi nasıl tanımladığımıza bağlı olarak temel edim kavramını yorumlayabiliriz. Danto ile tutarlı kalarak bir temel edimi meyda-

---

7) Danto, A., 'Basic Actions', *The American Philosophical Quarterly*, 2 (1965).

na getirmede ona neden olan başka bir şey *yapmadığımızı* kabul ederken Davidson'a uyarak temel edimlere başka edimlerin değil zihinsel durumlar olan inanç ve isteklerin neden olduklarını önerebiliriz: Böylece ilk noktada her iki görüşü bağdaştırmak olanaklı görünmektedir.

İkinci noktada ise Danto bir yanlışlık yapmaktadır. Bu yanlışlığın ortaya çıkarılması hem Davidson görüşünün Goldman görüşüne karşı bir üstünlüğünü belirleyecek, hem de bu üstünlüğe karşın bir düzeltme gereksinimi bulunduğunun anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Danton'un bir temel-olmayan edimin nedeninin ondan daha temel bir edim olduğu savına nasıl vardığını görelim. Bu amaçla kullandığı uslamlamayı berraklaştırarak ortaya koymaya çalışalım.

1- Radyonun açılması gibi bir olaya başka bir şey yaparak (düğmeyi tuttuğum elimi çevirerek) ben neden oluyorsam, bu yaptığım edim radyonun açılması *olayının* nedenidir diyebiliriz.

2- Oysa, 'radyonun açılmasına neden olmak' = 'radyoyu açmak'.

3- Buna göre radyonun açılmasına ben neden oluyorsam, radyonun açılması için yaptığım edim benim radyoyu açmamın da nedeni olmalıdır.

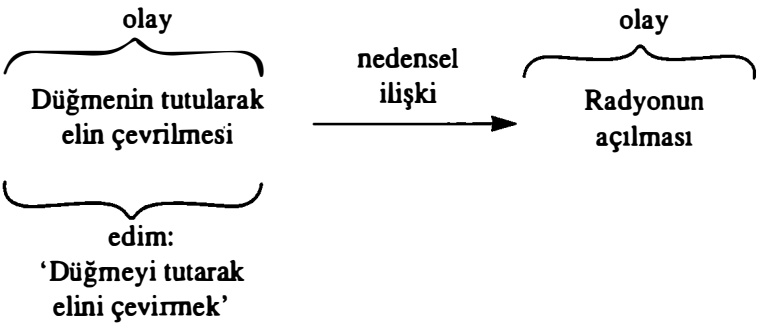
4- Öyle ise, 'düğmeyi tutarak elimi çevirmem', 'radyoyu açmamın nedenidir.

Önce, varılan sonucun, yani Danto'nun incelediğimiz savının sezgilerimize ne kadar ters düşebildiğini görelim: düğmeyi tutup elimi çevirerek radyonun açılmasına neden oluyorum. Oysa, radyoyu *açmam* (başka yönleri yanısıra) benim düğmeyi tutarak elimi çevirmemdir. Öyle ise, Danto'nun savını doğru olarak kabul edersek, olgunun başka yönleri yanısıra, düğmeyi tutarak elimi çevirmem, düğmeyi tutarak elimi çevirmemin nedenidir, dememiz gerekecektir... Danto'nun uslamlamasındaki yanlış nerededir? Öy-

le görünüyor ki önemli bir ayrımı gözden kaçırmış: 'bir olaya neden olmak' bazı durumlarda 'bir edim yapmak' ile özdeş olabilir. Oysa, 'bir olaya neden olmak', "bir edime neden olmak' ile özdeş değildir. Herhangi bir olaya neden olduğum yerde, bu olayı edimim olarak yorumlayarak bir edim yaptığımı söyleyebilmemize karşın, aynı *edime* neden olduğunu söyleyebilme durumunda değiliz. Radyonun açılmasına neden oluyorsam, bunu doğru olarak 'radyoyu açtığım' anlatımıyla bildirebilirim. Fakat bu benim radyoyu *açmama* neden olma durumum değildir. Burada bir edime neden olmuyorum. Üstelik bu ayrımı görüp gerekli düzeltmeyi yapmazsak bir sonsuz gerileme (infinite regress) doğurulmuş olacaktır: eğer " 'edim yapmak' = 'bir olaya neden olmak' " gibi, " 'bir olaya neden olmak' = 'bir *edime* neden olmak' " doğru bir önerme olsaydı, geçişlilik ilkesi ile " 'bir edime neden olmak' = 'edim' " doğru olurdu. Bu son önermede de edim sözcüğünü eş anlamlısı ile değiştirerek 'edim' = 'bir edime neden olmaya neden olmaya neden olmaya... (sonsuza dek)... neden olmak' gibi bir sonsuz gerileme gerektirilmiş olurdu.

Danto'nun yanlışlığını görmemiz buradaki ilişkiyi doğru saptamamıza olanak sağlıyor: düğmenin tutularak elin çevrilmesi ve radyonun açılması, mantıksal olarak birbirinden bağımsız, fakat nedensel olarak ilişkili iki olaydır. İlki ikinciye neden olmaktadır. 'Düğmeyi tutarak eli çevirmek' edimi yalnızca düğmenin tutularak elin çevrilmesi olayını kapsarken, aynı zamanda radyonun açılması *olayına* neden olarak da gösterilebilir. Önemli olan nokta 'radyoyu açmak' ediminin yalnızca radyonun açılması olayını kapsamadığıdır. Böylece betimlediğimiz edim, radyonun açılması olayı yanısıra, ona neden olan, düğmenin tutularak elin çevrilmesi olayını da, yani edimi yapan bireye kadar uzanan nedensel olaylar zincirinin tümünü, kapsamaktadır. İşte bundan ötürü 'düğmeyi tutup elini çevirmek' edimi 'radyoyu açmak' edimine neden olamamaktadır.

Bunu şöyle bir şema ile açıklayabiliriz.



Çözümlememize göre, temel edimlerin başka edimlere neden olmadıklarını önerebilmek yanısıra, bir temel edimi oluşturan olayın sonucu olan başka bir olayla birlikte edim olarak betimlenmesinin bu (birinci) olaydan *mantıksal olarak bağımsız olmayan* bir edim belirlediğini de önerebiliriz. Bu da bize, Davidson'un savı ile ilgili olarak bir düzeltme olanağı sağlayacakdır. Davidson, 'düğmeyi tutarak elimi çevirmek' ve 'radyoyu açmak' için aynı edimin değişik betimlemeleridirler, derken, birbirinden mantıksal olarak bağımsız olmayan edimler oluşları ölçüsünde doğru bir önermede bulunmaktadır. Ancak, ortaya çıkan çözümlemeye göre bu edimlerin bütünüyle de aynı oldukları söylenemez: ikincisi birincisinden daha çok olayı kapsamaktadır. Verdiğimiz çözümlemenin, Davidson'un görüşüne olan üstünlüğünü belirtecek başka noktalar var mıdır? Çözümlememizin açıklayıcı üstünlüğü, Davidson'a karşı geliştirilen bütün uslamlamalarda belirmektedir. Bunları 3. bölümde göreceğiz.

Bu bölümü kapamadan önce, çözümlememiz ışığında Goldman-Kim tipi yaklaşımın karşılaşacağı önemli bir güçlüğe değinelim. Eğer bu yazarların dediği gibi 'düğmeyi tutarak elimi çevirmem' ve 'radyoyu açmam' farklı edimler iseler, *ne kadar* farklı olduklarının yanıtlanabilmesi gerekir. Eğer önerdikleri gibi bu farklılık edimlere temel olan *olayların* ayrılığı ise, bu olayların mantıksal olarak birbirlerinden bağımsız olabilmeleri gerekir. Örneğin, elde iki ayrı olay varsa, en azından ilke olarak birinin öbürüne neden olabileceğini düşünme olanağı bulunmalıdır. Oysa bu bizi Danto'nun güçlüklerine geri götürüyor. 'Radyoyu açmam'a 'düğmeyi tutarak elimi çevirmem'in neden olduğu söylenebilecekse 'radyoyu açmam' ediminde düğmenin tutulup elimin çevrilmesi olgusunun bulunmadığının önerilmesi gerekecektir. Bu durumda ise benim radyoyu *nasıl* açabildiğimin açıklaması yitirilmiş olacaktır: radyoyu açmak, benim bir edimim olarak bana bağlanmıyor olacaktır! Öte yandan, Goldman-Kim görüşü söz konusu olayları ayrı, fakat mantıksal olarak bağımlı olarak yorumlayacaksa, önerdiğimiz çözümlemeye çok yaklaşmış olacaktır. Yine de kabul edilebilir olmak için yapmaları gerekecek şey, ayrı, fakat mantıksal olarak bağımlı olayları doyum sağlayacak bir biçimde belirlemek olacaktır.

III

Davidson'un önerdiği ve değişik betimlemelerce değişik yorumları bulunabilmesine karşılık yalnız bir 'neden' olay ve onun sonuçlarını kapsayan edimin bir tek özdeş edim olduğu savı, ilginç eleştiri uslamlamalarına konu olmuştur. Bunlardan en çok ün yapmış ikisini görelim. Goldman şöyle diyor:[8] A'nın tetiği çekip B'yi öldürmesi edimini ele alalım. Bunun yanısıra tabancanın ateş alması olayını düşünelim. Açıkça bu olayın nedenini A'nın tetiği çekmesi olarak belirleyebiliriz. Fakat aynı olayın nedeni olarak A'nın B'yi

8) Goldman, *aynı yapıt*, s.565-566.

öldürmesi edimini önerebilir miyiz? 'A'nın B'yi öldürmesi tabancanın ateş almasına neden oldu' yanlış bir önerme izlenimi vermesi yanısıra, gariptir de... Eğer yanlış olduğunu kabil edersek, Davidson'un, olayların özdeş olmalarının eş neden ve eş sonuçları olmasına bağlayan ilkesine göre, 'A'nın tetiği çekmesi'nin 'A'nın B'yi öldürmesi ile aynı edim olamayacağını kanıtlama durumunda oluruz.

Lawrence Davis'e ait olan[9] ikinci uslamlama da şöyle: A, B'yi öğle vakti vurmuş ve B bunu izleyen geceyarısı ölmüş olsun. A'nın B'yi öldürdüğü ve bunu onu vurarak yaptığı doğru önermelerdir. Fakat vurmak ile öldürmek bu bağlamda özdeş edimler midirler? B'nin ölümünün A'nın onu vurmasından 12 saat sonra meydana geldiği açıkça doğru iken B'nin ölümünün A'nın onu *öldürmesinden* 12 saat sonra meydana geldiğini söylemek yanlış gibi durmaktadır. Fakat ölüm olayı vurma ediminden sonra olmasına karşılık öldürme ediminden sonra değilse, vurma ve öldürme ayrı edimler olmalıdırlar. Eğer aynı edim olduklarında direcetek olursak A'nın B'yi B ölmeden 12 saat önce öldürdüğü iddiasında bulunma durumuna düşeceğiz... Davidson bu tür sorunları ele aldığı bir yazısında[10] güçlüğü bilgi (epistemolojik) yetersizliğinden kaynaklanıyor olarak göstermiştir. Şu anda tetiğin çekildiğini açıkça algılayıp bilebiliyoruz; oysa aynı edimin bir öldürme edimi olduğu henüz bilgimiz dışındadır. Bu nedenle ölüm meydana gelmeden edimi 'öldürmek' olarak betimlemiyoruz... Goldman'ın da açıkça belirttiği gibi, ölüm olayından sonra bile ölümün öldürmeden 12 saat sonra meydana geldiğini söylemek yanlış olmaktan kurtulamayacaktır. Durum, bilgiden öte, bir metafizik sorununu içermekte ve bu düzeyde de Davidson görüşü bir yanlışlığa mahkum bulunmaktadır.

---

9) Davis, L., 'Individuation of Actions', *The Journal of Philosophy*, V. 67, (1970), s.525.

10) Davis'in önerisi buradaki çözümlemeye yakınlık göstermektedir. (bkz. s.529) Ayrıldıkları nokta, nedensel ilişki içinde olmayan doğrudan ilişkili betimlemeler ve edimlerin doğası düzeyindedir.

Davidson'un edimlerin belirleniş ve betimlenişleri üzerine önerdiklerini 2. Bölümde kabaca çizdiğimiz çözümlemeye göre düzeltecek olursak Goldman ve Davis'in bildirdikleri güçlüklerden kurtulunmuş olacaktır. Çözümlememizin daha önce verdiğimiz bölümünü şöyle genişletelim: bir temel edim ve onu izleyen, onun neden olduğu olaylar zinciri olsun. Örneğin, parmağı kasmak, tetiğin çekilmesi, silahın ateş alması, adamın vurulması ve adamın ölmesi gibi... Temel edim olarak betimlenen olay, bu nedensel zincir içinde herhangi bir olaya dek zincir içinde kalan olaylar kapsanmak üzere, yeni bir edim betimlemesiyle verilebilecektir. Silahın ateş alması olayına dek kapsayan bir betimleme, parmağın kasılmasından bu olaya dek bütün 'ara' olayları mantıksal içeriğinde bulundururken dışta kalanlardan mantıksal olarak bağımsız olacaktır. Böylece elde edeceğimiz 'ateş etmek' tetiği çekmeyi (ve tetiğin çekilmesini) içerirken adamın vurulması ve öldürülmesinden bağımsızdır. Öyle ise, zincir içinde bir olaya dek bir edim betimlemesi verdiğimizde, daha temel olanları kapsıyor ve daha az temel olanları dışta bırakıyoruz. Davidson, 'tetiği çekmek', 'adamı vurmak' ve 'adamı öldürmek' edimlerinde, eğer bunlar aynı nedensel zincir üzerinde iseler, birbirinden farklı şeyler yapılmadığını önerirken haklı görünmektedir. Bu üç edimde, edimi yapan ayrı ayrı betimlemelere karşın aynı şeyi yapıyor. Bedeninin devinimi açısından birinde yapıp da öbürlerinde yapmadığı hiçbir şey yok... Oysa, bu betimlemelerin hepsi aynı temel edimi (parmağı kasmak) kapsamalarına karşın bu edimin nedensel sonuçlarını da kapsamaktadırlar. Davidson'un yanılgısı bu noktaya önem vermemekten doğmaktadır. Değişik betimlemelerde değişik uzaklıktaki sonuçlar kapsanıyorsa, ortak olan bir temel edime karşın, betimlemelerin aynı şeyin betimlemeleri olduklarını öneremeyiz. Bir uçta Danto, Goldman ve Kim, edimi betimlemelerini tam bağımsız olarak yorumlarken öbür uçta Davidson bu betimlenen edimleri, özdeşlik düzeyinde bağımlı olarak görmektedir. Eleştiriler her iki ucun da yanlış olduğunu gösteriyorsa, bu eleştiri-

lerden etkilenmeyen çözümlememiz, açıklayabilirlik açısından bu uç görüşlerden üstün durumdadır. Çözümlememize göre, ne 'A'nın B'yi öldürmesi tabancanın ateş almasına neden oldu' ne de 'A B'yi, B ölmeden 12 saat önce öldürdü' önermelerini söyleme durumundayız. Çözümlememiz bunları içermemekle kalmıyor, yanlışlıklarını da açıklayabiliyor.(11)

Önerdiğimiz biçimde düzeltilmedikçe, Davidson'un edimlerin belirlenmesi konusundaki savı, yalnızca bu eleştirilerden etkilenmeyecek, aynı zamanda edimlerin olaylardan nasıl ayrıldığını, yani bir edimin ne olduğunu açıklayan kendi görüşüyle de tutarsızlık içine düşecektir. Bu tutarsızlık çelişki ölçüsündedir. Eğer bir konudaki Davidson görüşünü kabul edersek, öbür konudaki Davidson görüşünü kabul etmek olanak dışı kalmaktadır. Şu uslamlamaya göz atalım.

a) Eğer radyoyu açmayı, komşularımı rahatsız etmeyi istemeden isteyebiliyorsam ve bu iki betimlemenin betimledikleri bir tek özdeş edimse, tek tek edimlere yönelik isteklerimiz betimlemelere göre göreceli olmalıdır. Yani, bir betimleme ile bildirilen bir edimi yapmak isteyen bir kişi aynı edimi başka bir betimleme ile bildirilmiş olarak yapmak istemeyebilir. Komşumu rahatsız etmeden radyoyu açmak isteyebileceğim gibi, kimseyi vurmadan ateş etmek, ışığı yakmadan düğmeye basmak isteyebilirim.

b) Eğer edimlerin nedenleri betimlemelere göre göreceli olsalardı, aynı isteğin aynı edime hem neden olduğunu hem de neden olmadığını önermek gerekirdi.

c) Şimdi, edimlerin nedenleri göreceli değilseler ve bunun yanısıra edimlere yönelik istekler de göreceli iseler, edimlerimizin nedenleri bu istekler olmamalıdır.(12) Bu uslamlamayı açıklayalım:

---

11) Davidson, D., 'The Individuation of Events', Ed. Rescher, N., *Essays in Honor of Carl G. Hempel*, Dordrecht: Reidel, (1969).

12) Margolis, J., 'Puzzles Regarding Explanation by Reasons and Explanation by Causes', *The Journal of Philosophy*, V. 67 (1970).

eğer komşumu istemeden rahatsız ediyorsam, komşumu rahatsız edişimin nedeni onu rahatsız etmeyi isteyişim olamaz. Öte yandan, radyoyu açışımın nedeni Davidson"a göre radyoyu açmak isteğimdir. Yine Davidson'a göre 'radyoyu açmam' 'komşumu rahatsız etmem' ile özdeşse, buna göre *radyoyu açmak isteğim, komşumu rahatsız etme edimimin nedeni olmuş olmalıdır.* Bu isteğin, bu edimin nedeninin bir *parçasını* oluşturduğunu kabul etsek bile, bu edimi nedensel olarak açıklayabilecek bir neden gösterdiğini söylemeliyiz. Eğer nedeni olsaydı, radyoyu açmak, isteği komşuları rahatsız etmek isteği ile özdeş olurdu. Bunların özdeş istekler olmadıkları açık olduğuna göre, Davidson'un her iki savını birden benimsemek aynı isteğin aynı edimin hem nedeni olduğunu hem de olmadığını önermeye götürmektedir. Dahası, bu durumda, radyoyu açmak isteğimin komşumu rahatsız edişimin nedeni olduğu saçmalığını kabul etmeye karşı direnmek, komşumu rahatsız etmek edimimin nedensiz olduğunu da önermeye götürecektir.

Davidson'un edim sorununun iki ana konusundaki görüşlerini bunlara karşıt savlarla birlikte sunduk. Ele aldığımız eleştiriler karşıt savları benimsememizi önlerken, bize iki noktayı daha gösterdi: (i) Davidson'un iki konu üzerine görüşleri oldukları gibi alındıklarında, aralarında tutarsızlık ve çelişki doğmakta ve (ii) bu görüşlerden özellikle edimlerin betimlenmeleri ile ilgili olanı ağır güçlükleri içermektedir. Bu güçlük içeren görüşü, karşıt ucu oluşturan önerileri kabul etme durumuna düşmeden, sunduğumuz bir çözümleme ışığında değiştirip düzelterek Davidson kuramını tutarlı ve güçlükten arınmış duruma getirmeye çalıştık. Getirdiğimiz değişikliklerin, görüşü artık 'Davidsoncu' olmaktan çıkardığı söylenebilir. Bu bir açıdan doğru olacaktır da... Fakat buna karşılık bazı noktaları anımsamalıyız. Önce iki konuda önerilen Davidsoncu savlar birbirinden mantıksal olarak türeyen veya birbirini mantıksal olarak gerektiren görüşler değildir. Aralarında bulunduğunu gördüğümüz çelişki bunu kanıtlamıştır. Demek ki, bir konuda Davidson

görüşü benimsenirken, aynı yazarın öbür konudaki önerisini yadsımak kolayca olanaklıdır. Bildirmemiz gereken ikinci nokta da şudur: edimlerin betimlenmeleri ve belirlenmeleri ile ilgili konuda Davidson'un ileri sürdüğü temel tema, örnek olarak alınan durumlarda edimi yapanın, değişik betimlemelerde, yaptığı iş açısından, değişik şeyler yapmadığı olgusudur. Edimi yapanın bedeninde başlayan olay her betimlemede tek ve özdeştir. Yalnızca neden olduğu öbür olaylar farklıdır. Biz önerdiğimiz düzeltmede bu ana temayı olduğu gibi koruduk. Bu açıdan Davidson'un görüşünün 'ruhunu' değiştirmedik. Unutulmamalıdır ki, Davidson'a almaşık olan savlara göre, değişik betimlemelerde edimi yapanın bedeninde başlayan ayrı ve birden çok olay bulunduğu önerilmektedir.

Davidson'un bu konu ile ilgili önerisinin karşılaştığı güçlükler, bizim ileri sürdüğümüz düzeltme yerine şöyle bir değişiklikle giderilebilirdi: edim betimlemeleri gerçek ve yapay olarak ikiye ayrılır ve yalnız temel edim betimlemelerinin gerçek edim betimlemeleri olduğu söylenerek, bunun dışında kalanların aslında edimlerimizin nedensel sonuçlarını betimleyen yapay deyimler olduğu önerilebilirdi. Buna göre, yalnız temel edimler edim olarak sayılırken, temel olmayan edimler yok sayılarak, yerlerine sonuç-olaylar konmuş olacaktı. Buna göre 'komşuları rahatsız etmek' veya 'adam öldürmek', edimleri betimlemeyen yapay deyimler olacak, 'düğmeyi tutarak eli çevirmek' ve 'parmağı kasmak' gerçek edimlerinin neden olduğu, komşuların rahatsız olması ve adamın ölmesi olaylarını gösteriyor olarak yorumlanacaklardı. Böyle bir yol tutulabilir; ancak bir kuramı kurtarmak uğruna, edim, ahlak ve hukuk dilinin önemli bir bölümünü kesip atmanın ne ölçüde geçerli olacağı tartışma götürecektir. Böyle bir bakış açısı, adam öldüren birine, yaptığının 'yalnızca parmağını kasmak olduğu' gibi bir savunma(!) yolu açacaktır.

UZLAŞIMSAL VE ÖNAŞIMSAL YÖNLETİM[1]

(1979)

Özet

Adlar ve Belirli Betimlemelerle yapılan yönletim uzlaşımsal veya bunun dışına taşarak, önaşımsal yolla yapılabilmektedir. Önaşımsal yönletim, söyleyenin sözünü kullanırken uzlaşımdışı bir niyet taşıması ve bu niyetin dinleyen tarafından tanınması ile sağlanmaktadır.

I

İstanbul üzerine çok şeyler okumuş bir turist bu kenti yaşantısında ilk kez görmek üzere geliyor. Gezisine eski ve görkemli görünüşünden Galata Kulesi olduğuna inandığı bir kuleden başlıyor. Bu yapının Cenovalılarca Orta Çağ'da inşa ettirildiği, yakın yıllarda restore edildiği ve üzerinden nefis bir kent görüntüsü tatma olanağı bulunduğunu öğrenmiş; hemen yukarı çıkarak bundan payını alıyor ve aynı gece oteline döndüğünde o gün başından geçenleri

---

1) 'Yönletim' sözcüğünü bir nesne hakkında konuşma, yani İngilizce'deki 'reference' sözcüğünün karşılığı, teknik bir terim olarak kullanıyorum. Şu sıra bu teknik anlam bazı felsefecilerce 'gösterim' veya 'gösterme' sözcükleri ile ifade edilmektedir. (Örneğin Türk Dil Kurumu Mantık Terimleri Sözlüğü (Grünberg, Onart) 'gösterici terim', 'referring expression' için kullanılıyor.) Ancak, bu terimlerin buradaki amaçlara hizmet edemeyecek kadar kaypak olduğu söylenebilir: İfade ettikleri, 'ostension', 'demonstration' gibi İngilizce sözcüklerin anlamına daha yakındır. Öte yandan 'değinmek' sözcüğü de daha çok 'to mention' ile açıklanabilir bir anlam taşımaktadır. Bu makaleyi basım öncesi okuyarak yararlı görüşlerini bildiren Sayın Zeynep Davran'a teşekkür'ü borç bilirim.

arkadaşlarına uzun uzun anlatıyor. Ancak, en küçük bir kuşku bile duymamasına karşın, gerçekçe gezmiş olduğu kule Galata Kulesi değil, sadece, daha az eski, daha az ilginç, daha dar ve önemsiz olan Beyazıt Kulesi. Oysa, bizim turist maceralarını heyecan içinde anlatıyor: "Bu sabah Galata Kulesi'ne çıkarak tepede unutulmaz dakikalar yaşadım." Bu makalenin konusuyla ilgili ana soru bu bağlamda ortaya çıkıyor: turist yukarıki önermesinde hangi kule hakkında konuşuyordu? Kullandığı 'Galata Kulesi' adı ile hangi kuleye yönletiyordu? Denilebilir ki bir anlamda hem Galata Kulesinden hem de Beyazıt Kulesinden söz ediyordu; her ikisine de yönletim yapıyordu. Sözünü ettiği hangi kule idi? Kullandığı söz hangi kulenin adı idi? Bu iki sorunun yanıtı ayrı olduğu ve turist, yanılgısı yüzünden her ikisini de aynı söz içine sıkıştırmış olduğundan, normal durumlarda bir tek nesneye olması gereken yönletim burada iki ayrı nesnenin birinden öbürüne gidip geliyor gibi.

Şimdi turistin anlattıklarına geri dönelim: onu dinleyen öbür turistlerin tepkileri ne olacaktır? Gezilen yerleri bilmeyenler kendisinin gerçekten Galata Kulesine gitmiş olduğunu düşünürlerken, gezinin yapıldığı yerleri bilen biri bizim turistin yanılgısını gösterebilecektir: "Hayır, sen bu gün Galata Kulesine gitmedin ki... Beyazıt Kulesindeydin; söylediklerin *doğru değil*." Böyle birinin çıkmadığını varsayalım; turistimiz devam ediyor: "...sonra, Galata Kulesinin uzun merdivenlerinden indik ve kapısından çıkar çıkmaz kendimizi Kapalı Çarşıda bulduk." Bu son sözlerde 'Galata Kulesi' neye yönletiyordu? Hangi yapıya yönletmek üzere kullanılmıştı? Bu bağlam içinde daha çok 'Beyazıt Kulesine yönletiyordu' deme eğilimindeyiz. Turist ilk söylediğinde olduğu gibi *yanlış* bir önerme yapmadı; doğru bir şey söylerken yanlış adı kullandı; adeta bir dil sürçmesi gibi 'Beyazıt Kulesi' diyeceğine 'Galata Kulesi' deyiverdi.

Dil felsefesi literatüründe bu yukarıki türden durumlar K.

Donnellan[2] gibi yazarlarca, Frege'den esinlenme, yani bir adın anlamının bu adın yönlettiği nesneye doğru olarak uygulanabilecek belirli betimlemeler öbeklerince (clusters) verildiği ve bu öbeklerin betimine uyan herhangi bir nesnenin adın yönletileni (referent), yani adın verildiği nesne olduğunu savunan kuramları[3] yadsımada kullanılmıştır. Burada bu kuramları savunma gibi bir amacım olmamasına karşın, bu tür örneklerin yadsıma aracı olarak kullanılmaya başladıktan sonra yalnız belirli bir kuramı yadsıyarak kuşkulu duruma düşürmeyip, aynı zamanda yönletim kavramını da temelden sarstıklarına dikkat çekmek istiyorum. Şöyle ki, Donnellan'ın dediği gibi aynı belirli betimleme öbeği desteği üzerinde iki ayrı yönletim yapılmış olduğundan, öbek kuramı açıkça çürütülmüştür: Bir adın neyin adı olduğunu o adın arkasındaki betimleme öbeği belirliyorsa, her bir değişik nesneye verdiğimiz o nesneye özgü ad gibi, o nesneye özgü bir öbek sağlayabilmeliyiz. Oysa bu durumda, aklındaki öbek tek olan biri, iki ayrı nesneye yönletim yapıyor (kendi açısından tek bir nesne üzerine konuşuyor; ancak, onun sözlerini yorumlayan açısından sözünün hakkında olduğu söylenebilecek iki ayrı nesne var.), dolayısıyla öbek kuramı yanlış olmalıdır. Ancak, örneğin belirttiğinin yalnız bu kadar olduğunu söylemenin de hiç bir gerekçesi yok gibi görünmektedir. Çünkü, yine belirlediği gibi, aynı ad *iki ayrı* nesneye yönletim yapmada kullanılmıştır. Yönletim kavramını tutarlı yapan ve bundan öteye onu tanımlayan 'her nesneye bir ad', 'her ada bir nesne', 'her yönletime bir nesne' ilkeleri tehlikeye atılmaktadır. Öyleyse, bu örnek öbek kuramını çürüttüğü ölçüde yönletim kavramının güvenilirliğini de sarsmaktadır.

---

2) K.S. Donnellan, 'Proper Names and Identifying Descriptions', *Semantics of Natural Languages*, (Eds.) D. Davidson, G.Harman; Reidel: 1972, 356-379.

3) Örneğin, Bkz. J. Searle, *Speech Acts*, Cambridge U.P., 1969.

Durumun 'Ahmet' gibi bir adın iki (veya daha çok) kişiye verilmesi ve bu adın bunların her ikisine de uygulanıyor olması durumundan çok farklı olduğunun belirtilmesi gerekir. Bu son örnek, ayrı ayrı kişilere ayrı ayrı adların verildiği, vakat bu ayrı adların yapısal (morfolojik) ve sesbilimsel (fonetik) özelliklerinin toplumsal töreler çerçevesinde özdeş seçildiği bir durum olarak yorumlanabilir. Alt tarafı, 'Hangi Ahmet?' gibi bir sorunun yanıtı kolayca 'bu Ahmet' ya da 'şu Ahmet' diye verilebilir. Oysa şunu ele alalım: biri Ahmet, öbürü Mehmet adları verilmiş iki kişi olsun. Bir üçüncü birey yanılgı veya başka bir nedenle her ikisine de 'Ahmet' adıyla yönletim yapmış, yani her ikisinden de 'Ahmet' adı ile söz ederek, bağlam içinde anlaşılmış olsun. İşte bu durumda aynı adın değişik nesnelere uygulandığını görüyoruz. 'Hangi Ahmet?' sorusunun yanıtı bulunmayacaktır: böyle bir sorunun uygun sorma ortamı doğmamıştır. Bu ikinci durum, bizim 'Galata Kulesi' örneğine koşutluk göstermektedir. Bir açıklaması verilmediği sürece de yönletim kavramını temelinden zorlamaktadır; zira, belirtmiş olduğumuz gibi, yönletim, tanımının gereği, belirli ve yalnız bir nesneye yapılan bir dilsel edimdir. Böyle tutarlılığı güvencesiz olan bir edime dayanan iletişim de tutarlılığını yitirecek, aynı önerme hem doğru hem de yanlış olarak yorumlanabilecektir.

II

Bu sorunu nasıl çözebiliriz? Bu bağlam içinde konuya doğru bakış açısını saptamak, yapılması gereken ilk iş gibi duruyor. Birinci bölümde betimlediğimiz türden durumlar iki biçimde görülebilir ve bu ele alış biçimlerine bağlı olarak iki ayrı yol tutularak çözümlenebilirler. Bu iki ayrı çözümleme (analiz) yolu bizi aynı noktaya getirmediğinden yalnız birinin doğru olmasının gerektiğini savunacağız.

Aynı anda iki değişik nesneye uygulanabilen yönletim ola-

nağı bir *paylaşık yönletim* durumunun mu, yoksa yönletimde çift anlamlılığın (çift yorumluluğun) mı yansıyışıdır? Bir örnek daha ele alalım: İki adam uzaklardan birini görüp onun Ahmet olduğunu düşünürler. 'Ahmet ne yapıyor?' 'Köfte pişiriyor.' Eğer uzaktaki seyyar köfteci gerçekte Mehmet ise, 'Ahmet'i Ahmet'in adı olarak kullanmalarına karşın, bununla bir anlamda Mehmet'e de yönletim yapıyorlar, diyebiliriz.(4) Bu durumu betimlerken 'Ahmet' adının paylaşık veya çifte yönletimi olduğunu mu söyleyeceğiz, yoksa çift anlamlı, yani çift yorum götüren yönletim mi söz konusudur, diyeceğiz? Birincisini söylemek, aynı anda iki nesneye birden paylaşık olarak yönletim yapılmasını içerirken, ikincisi, yoruma, yani seçilen anlama göre bir kullanımda yalnız bir nesneye yönletim yapılmasına izin verecektir.

Son yıllarda bu tür durumlarda yapılan yönletimin paylaşık olduğunu ileri sürenler çıkmıştır.(5) Bu görüşe göre bir ad, birden çok nesneye yönletim yapabilmekte, yani birden çok nesnenin adı olma durumuna girebilmektedir. Burada, bir kez daha, Birinci bölümde yaptığımız ayrımı anımsamakta yarar olabilir. 'Ahmet' adı Türkiye'de yaklaşık olarak birkaç yüz bin kişiye verilmiş olabilir; ancak, bu adı kullandığımızda aynı anda hepsine yönletim yapma durumunda değiliz: normal durumlarda, böyle bir adı kullanırken, amacımız yalnız bir kişi hakkında konuşmaktır. Dolayısıyla ele aldığımız görüş düzgülü (normal) kullanışın basit bir yansıması olmaktan uzaktır. Yukarıda ele aldığımız durum örneklerinde bir tek ad kullanarak aynı anda iki kişi hakkında söz söylendiği görüşü,

---

4) Örnek S. Kripke'den uyarlanarak alınmıştır: 'Naming and Necessity', *Semantics of Natural Languages*, (Eds.) Davidson, Harman; Reidel: 1972, 252-355.

5) McKitisey, 'Names and Intentionality', *The Philosophical Review*, 87 (1978), 171-200. Bkz. M. Devitt, 'Singular Terms', *The Journal of Philosophy*, 71 (1974) 183-205; M. McKinsey, 'Divided Reference in Causal Theories of Names', *Philosophical Studies*, 30 (1976) 235-242; M.

bu paylaşık veya 'çifte' yönletimin 'dereceli' bir niteliği olduğu önerisini de birlikte getirmektedir: sözünü ettiğimiz turist bir ölçüde Galata Kulesi hakkında konuşurken, sözü bir ölçüde de Beyazıt Kulesi üzerine idi; veya köfteci hakkında konuşanlar, bir ölçüde Ahmetten söz ederken, bir ölçüde de Mehmet üzerine konuşuyorlardı, gibi. Bu görüşün parçası bir başka önerme de aynı anda birden fazla nesneye yönletim yaptığı söylenen kişinin düşüncesinde bu nesnelerin hepsinin birden bulunduğu ve her birine yönletim yapma niyetini taşıdığıdır.(6) Tabi bu son önermenin öncekilerden *mantıksal* olarak çıkarsandığı söylenemez; ancak bundan yoksun bırakılacak olursa, söz konusu görüş, birinin, bilmeden, farkında olmadan, onun bunun hakkında söz söylediği gibi, kabulü biraz güç ve en azından açıklama gerektirecek bir önermeyi içeriyor olacaktır.

Paylaşık yönletim görüşünün yanlış olduğunu savunmak istiyorum. ileri sürülebilecek gerekçelerden biri, bu görüşün, yönletim kavramının tanımsal özellikleri ile çeliştiği noktasıdır. Yönletim amacı ve bir dilsel araç olarak görevi, *bir tek* nesne üzerinde konuşmayı, yani söylenen sözün belirli bir nesne hakkında olduğunun iletimini sağlamaktır. Dilde birden çok nesne üzerine bir anda söz söyleme olanağını sağlayan başka araçlar bulunmaktadır. 'Bu masanın üzerindeki kalemler' diye söze başlayan biri aynı anda birden çok nesne üzerine söz söyleme durumundadır ve öyle anlaşılacaktır. Oysa yönletim yapmak, bunu anladığımız biçimiyle, böyle bir dilsel görev yerine getirmek değildir; yönletime olanak sağlayan sözcükleri başkalarından ayıran özellik yalnız bir nesne üzerine konuşmayı sağlamalıdır. Bir tek nesne üzerine konuşulmuyorsa, yapılan yönletim değil, belirli bir sınıf ögelerinin tümü veya bir bölümü üzerine konuşmaktır. Yönletimi kaplamla (denotati-

6) McKinsey, 1978.

on/extension) karıştırmamak gerekir. Öyle ise, kavram olarak, söylenenin bir tek nesne üzerine olduğunun iletimini sağlamak olan yönletimin işlevi ile 'paylaşık yönletim görüşü' ya çelişki içinde bulunmaktadır, ya da eğer doğru bir görüşse, yönletim kavramının bir çıkmazda olduğunu müjdelemektedir.

Böyle bir müjde (!) ile karşı karşıya bulunmadığımızı anlamak için paylaşık yönletim görüşünün karşılaştığı başka güçlüklere göz atmak yetecektir. Bu yukarıki örneklerde söz söyleyenlerin, her iki nesne de bilinçlerinde olarak, her ikisine de belirgin niyetlerle yönletim yaptıklarını niye öne süremeyiz? Bu örnekleri ilginç ve başkalarından farklı yapan, sözü söyleyen bireyin üzerine söz söylediğini yanlış tanıması, yani onunla yanlış bilgiler bağdaştırıyor olmasıdır (misidentification, misinformation). Bu da, karşısında bulunduğu nesne ile karşısında bulunduğunu sandığı nesnenin özdeş olmamaları, yani, karşısında bulunduğunu aklındaki başka bir nesne sanması durumudur. Burada yalnızca iki şeyi karıştırma durumu değil, bir şeyi başka bir şey sanma söz konusudur. Sorulması gereken soru, yanılgılarının kendilerine açıklanıp kanıtlandığında bu kişilerin hala Mehmet'e Ahmet ve Beyazıt Kulesi'ne Galata Kulesi demede diretip, buna devam edip etmeyecekleridir. Öyle geliyor ki, paylaşık yönletim bu soruya olumlu yanıt veremedikçe yanlış sayılmaya mahkumdur. Soruya olumlu yanıt verilebilseydi bile, bu görüşün doğruluğu açıkça gösterilmiş olmazdı: çünkü yanılgısı açıklanan kişinin aynı adla iki ayrı nesneyi kastetmekte olduğu kendince de anlaşılacak ve karşısına *tutarlı olma* gerekliliği çıkartılmış olacaktı. Bu durumda kalan kişi tutarlı söz söylemek ve tutarlı olarak anlaşılmak için yönletimini yalnız bir nesne seçerek yapacak veya yalnız bir nesneye yapıyormuş gibi yorumlanacaktır. Yanılgının düzeltilmediği duruma geri dönersek, sözü söyleyen bireyin, kullandığı adın iki ayrı nesneye de yönletim yapıyor olarak yorumlanabileceğini *bilmediğinden* her ikisine birden yönletim

yapma *niyeti olamayacağını* söyleyebiliriz. Bunun tersini savunmak hem yönletim üzerine yazı yazan kişi açısından, hem de örnek olarak alınan kişilerin zihinsel durumlarının betimlemesi açısından çelişkiye düşmektir. Eğer paylaşık yönletim görüşü doğru olsa idi aynı adla iki nesneye birden yönletim yaptığı ileri sürülen kişi aynı anda hem doğru hem yanlış bir önerme yapıyor olurdu ki, bu da çelişkinin en belirgin biçimde göründüğü bir durumdur.

Şöyle bir savunma yolu tutulduğunu düşünelim: 'Ahmet köfte pişiriyor' diyen biri, eğer Ahmet'i Mehmet sanma yanılgısına düşüyorsa, bu tümce ile hem doğru hem yanlış bir önerme yapıyor gibi yorumlanacağına, aynı tümce ile, biri Ahmet hakkında ve yanlış, öbürü ise karşıda görünen köfteci, yani Mehmet hakkında ve doğru olmak üzere iki ayrı önerme yapıyor gibi görülebilir. Bu durumda sağlanan açıklama biraz fazla karmaşık görünse bile, ileri sürülen çelişkiyi içermeyecek ve aynı zamanda yönletimin tekliği ilkesine de uyacaktır. Kaldı ki, yönletim kavramının düştüğü tehlikeden kurtarılması için bu kadar karmaşıklık göze alınmalıdır.

Böyle bir öneri hoş görülürse, belki söz konusu çelişki giderilebilir; fakat, yönletimin tekliğinin böylece korunamayacağı gibi, çelişkiden kurtarılan açıklamanın bu kez bir tutarsızlığı içereceğini belirtmek gerekir. Şöyle soralım: bir tek tümce ile yapıldığı söylenen iki önermede 'hakkında söylenen', yani 'yapılan önerme' farklı mıdır? Açıkça, bunun yanıtı olumsuzdur. Söylenen aynıdır, ancak iki ayrı nesne üzerine söylenmektedir. Tabii aynı şeyi iki ayrı nesne üzerine önererek iki ayrı önerme elde edilebilir; ancak, önemli olan, söze konu ettiğimiz durumda bunun nasıl sağlandığıdır. Elimizdeki tümce aynı, yüklem aynı ve özne aynı olduğu sürece bununla aynı önermenin iki ayrı nesne üzerine yapıldığı, dolayısıyla biri doğru, biri yanlış iki ayrı önerme elde edildiği açıklamasının doğruluğuna bağlıdır. Öyle ki, birinci ancak ikinci doğru olursa doğru olabilecektir. Öyle ise, ele aldığımız savunma, yönle-

timin tekliğini korumak şöyle dursun, tümceyi söyleyen kişinin aynı anda iki ayrı nesneye yönletim yapmaya niyetli olması gibi bir tutarsızlığı gerektirmektedir.

Bu güçlükler karşısında, paylaşık yönletim görüşünden vaz geçip durumu, yoruma göre, ya bir nesneye, ya da öbürüne yönletim yapılıyor olarak görmek gerekmektedir. Bu durumda, yoruma göre, söylenen, ya bu önermeyi ya da başkasını yapmış olarak görülecek; yani ya doğru, ya da yanlış bir şey söylemiş olacak, fakat ikisini *birden* söylemek çelişkisine düşmeyecektir. Gözden kaçırılmaması gereken bir nokta şudur: bu tür yanılgı durumlarında eğer söyleyen doğru bir şey söylüyorsa bunu yanlış ad kullanarak söyleme, yok eğer kullandığı adı doğru kullanıyor olarak yorumlanıyorsa, bu kez yanlış bir şey söyleme durumundadır. İşte verdiğimiz örnekleri böyle betimleyen görüş, çift yorumlu (veya çift anlamlı) yönletim görüşüdür. Bunun doğruluğunu savunduktan sonra içerdiği bazı sonuçları tartışmak istiyorum.

III

Karşıda köfte pişiren Mehmet'i yanlışlıkla Ahmet sanıp, 'Ahmet köfte pişiriyor' diyerek, bir anlamda hem Ahmet, hem de Mehmet üzerine söz söylemiş olarak betimlenen kişinin çift yorumlu yönletim yaptığını gösteren bir olgu, yönletimin Ahmet'e ya da Mehmet'e yapılışının *farklı* biçimlerde yerine getiriliyor olmasıdır. Söylenenin tümcesi eğer Ahmet üzerine yorumlanıyorsa, bu, dil uzlaşımlarından yararlanarak, bu uzlaşımlar izlenerek yapılmaktadır. Dilsel uzlaşımlar 'Ahmet' adı ile yalnız Ahmet'i bağlamaktadır. 'Ahmet' adı ile yalnız Ahmet'i bağlamaktadır. 'Ahmet köfte pişiriyor' tümcesini duymasına karşın karşıdaki köfteciyi görmeyen birini düşünürsek, böyle biri için söz konusu çifte yorumun ortaya bile çıkmayacağını düşünebiliriz. Bu kişinin yorumunda önerme bir tek nesne hakkındadır, o da Ahmet. Önerme burada

salt dil kurallarına göre yorumlanmıştır.

Tümceyi söyleyenle aynı yanılgıyı paylaşan bir başkası için ise durum biraz farklı olacaktır. 'Ahmet' adı yine bir tek nesneye yönletim yapma niyetiyle kullanılmıştır, o da karşıda duran köftecidir; ancak, söyleyen ve dinleyenin bilmemelerine karşılık karşıda duran köfteci Mehmettir. Dolayısıyla 'Ahmet' karşıdaki adamın adı olarak kullanılmış ve öylece yorumlanmıştır. Bu ise dil kuralları ve uzlaşımlarını izlemeden yapılmıştır. Bu açıdan, bu yönletime dil-dışı veya uzlaşım-dışı diyebiliriz. Unutulmamalıdır ki burada, 'Ahmet' karşıdaki adamın adı olarak kullanılmakla kalınmayacak, aynı zamanda karşıdaki adam Ahmet'in özeliklerini taşıyormuş gibi değerlendirilecektir.

Konumuz açısından asıl ilginç olanı, yanılgıyı anlayan ve karşıdaki köfteciyi Mehmet olarak tanımış olan birinin yorumudur. Böyle biri 'Ahmet' adının yanlış olarak Mehmet üzerine konuşmada kullanıldığını kavrayacaktır. Sözü dile göre yorumlasa, orada bulunmayan biri hakkında yanlış bir şey, söyleyenin ne demek istediği (yönletim niyeti) açısından yorumlasa yanlış bir adla orada görülen köfteci hakkında bu kez doğru bir şey söyleniyor olacak. Biri dilsel, biri dil dışı yönletim yorumu söz konusu. Yanılgıyı anlamış gözlemci, buna karşın, her iki yorumu aynı anda, karışık ve tutarsız olarak mı anlamaya çalışacak, yoksa yorumları görüp, duruma göre birinden birini mi seçecektir? Bunun yanıtı artık iyice açıklık kazanmış gibi görünmektedir. Gözlemci, kendi açısından, söyleyenin 'ne demek istediği' önemli olduğu sürece dil-dışı/uzlaşım-dışı yönletim yorumunu seçecek, bu önem kaybolduğunda öbür yoruma dönecektir.

Buna koşut bir yönletim çift anlamlılığı, belirli betimlemelerde ortaya çıkmaktadır. '(Bu) son sınavda en iyi yazan öğrenci' gibi bir belirli betimlemeyi iki değişik işlevde kullanabiliriz. Kullanışımız öyle olabilir ki, belirli bir kişi değil de, betimlemeye

uyan *herhangi biri* üzerine konuşuyor olabiliriz; öte yandan yine öyle kullanabiliriz ki, belirli betimleme, hakkında konuşulan kişiyi göstermede salt bir araç durumuna dönüşür ve giderek hakkında konuşulanın betimlemeye uyma gereği de kalkar. İşte bu işlev farklılıklarını, yine Donnellan, daha eski makalesinde gözönüne sermiş,[7] ve önceki kullanılışı 'yüklemsel' (attributive) olarak adlandırırken, sonrakine 'yönletimsel' (referential) demiştir. Kullanışlar arasındaki temel farklılık yüklemselde 'herhangi birinden' söz edilirken yönletimselde belirli bir tek nesneden söz ediliyor olmasıdır. Bu gözlemleri şöyle örneklendirelim:

(a) Bir yazılı sınav henüz sona ermiştir; kağıtları toplayan hoca 'Bu son sınavda en iyi yazan öğrenci kağıdını teslim etti' gibi bir önerme yaptığında, belirli betimlemeyi yüklemsel olarak kullanmaktadır. Nedeni de ne kendisinin, ne de öğrencilerinin henüz en iyi kağıdı *kimin* yazmış olduğunu bilmemeleridir. Ancak, önerme *doğrudur* ve betimlemeye uyan *her hangi biri* hakkında söylenmiştir. Bu durumda yönletim yapılmamaktadır. Söz konusu olan yönletim yerine kaplamdır.

(b) Şimdi, bu hocanın pek sevdiği ve ondan sürekli olarak en yüksek notları almakla ün yapmış bir öğrencisinin bu sınıfta bulunduğunu varsayalım. (a)'daki durum aynen, yalnız bu varsayımın çerçevesinde gelişiyor olsun. Fazladan, hocanın sözünü söylerken bu öğrencisinin oturduğu yöne bakarak konuştuğunu da düşünebiliriz. İşte böyle bir durumda aynı belirli betimleme belirli bir tek kişi veya nesne üzerine konuşmada, yani yönletimsel olarak kullanılmıştır: üzerine söz edilen belirli kişi bu 'favori' öğrencidir. Ayrıca, gerçekte bu öğrencinin o sınavda yazdığı kağıdın en iyi olması da bu yönletimin yapılmasına önkoşul veya gerek durumunda

---

7) K.S. Donnellan, 'Reference and Definite Descriptions' *The Philosophical Review*, 77 (1968), 203-215.

değildir. Sonradan 'favori' öğrencinin zayıf not aldığı bile ortaya çıksa, kağıtları henüz topladığı o anda öğrencisine bakarak sözünü ettiğimiz önermeyi yapan hoca söylediğini herhangi biri hakkında değil, o öğrencisi hakkında söylemektedir. Dolayısıyla yönletimsel kullanışta yönletilen nesnenin belirli betimlemeye uyma gereği yoktur.

(c) Bu kez de şöyle bir durumu inceleyelim: Hoca topladığı kağıtları değerlendirmiş; getirip sınıfa dağıtmış ve herkesin ne not aldığı belirdikten sonra, "Bu son sınavda en iyi yazan öğrenci 'B' aldı" diyor. 'Bu son sınavda en iyi yazan öğrenci' belirli betimlemesi burada bir tek kişiye yönletim yapmada kullanılması yanısıra yönletim yapılanı (yönletileni) da doğru olarak betimliyor (yani; yönletilen nesne betimlemeye uyuyor). İşte Donnellan'ın katkılarının öncesinde belirli betimleme kullanarak yönletim yapabilmenin ancak bu çerçeve içinde söz konusu olabileceği görüşü, Strawson'un ünlü makalesinin[8] yetkesi altında egemen bulunuyordu. (c) gibi bir durumun (a) ve (b) gibilerini kapsadığını, dolayısıyla (c)'nin açıklamasının (a) ve (b)'ye uygulanamayacağını göstererek Donnellan, Strawson'un görüşünün yanlışlığını ortaya koymayı amaçlıyordu.

Burada önemli olan nokta (b) ve (c) arasındaki ayırımın belirginleştirilmesidir. Bu da, (c)'ye göre yapılan bir açıklamanın, belirli betimlemelerle yapılan yönletimde bir önkoşulun *yönletilenin betimlemeye uyması* (yani betimlemenin nesne hakkında doğru olması) olduğu görüşünü getirirken, (b) de gördüklerimizin bu önkoşulu ve onun gerekirliğini yadsıdığıdır. Böylece, ilk bakışta, Strawson'un görüşünü gerçekten yanlış olarak değerlendirme eğilimi doğuyor.

Oysa, şöyle bir sorunun ortaya konması gerekmektedir:

---

8) P.F. Strawson, 'On Referring', *Mind*, 1950.

(b)'de sözü söyleyen kişi kullandığı betimleme aracılığıyla yaptığı yönletimi dilsel kural ve uzlaşımlar çerçevesinde mi yaptı, yoksa bunların dışında kalarak, yani bazı inançlarının dinleyenlerce bilinmesi ve bakışını belirli bir yöne doğrultma gibi noktalardan yararlanarak mı gerçekleştirdi? Bunlardan ikincisi doğru gibi görünmektedir. Öyle ki, (b) de sözü söyleyen kullandığından başka bir belirli betimleme veya herhangi başka bir söylenim (utterance) kullanarak da aynı kişi veya nesne üzerine bir düşüncesini iletebilirdi. Öyle ise Donnellan'ın gösterdiği, Strawson'un görüşünün yanlışlığı değil, belirli betimlemelerle yapılan yönletimin dil uzlaşımlarına uyarak yapılabildiği gibi, uzlaşım-dışı da gerçekleştirilebildiğidir. Strawson'un görüşü yanlış değil, dilsel kural ve uzlaşımlara uyularak yapılmış belirli betimleme yönletiminin doğru bir açıklamasıdır. (b) gibi yani uzlaşım dışı kullandıkları yerlerde belirli betimlemeler, betimleme özelliklerini ve bir anlamda işlevlerini yitirmekte ve basit bir araç durumuna dönüşmektedirler.

Yönletim yapma işlevinde kullanılan iki ana dilsel aracın üzerinde tartıştığımız noktada koşutluk gösterdiklerini saptadık. Bu araçlar yönletim yapmada hem dilsel uzlaşımlar çerçevesinde, hem de bunların dışına taşarak kullanılabilmektedir. Dolayısıyla yönletim kavramının varoluş nedenini sarstığını söylediğimiz durum belirli betimlemelerde de yaratılabilir: denebilir ki, (b) de hoca bir anlamda 'favori' öğrencisinden söz ederken, hem de, bir diğer anlamda gerçekten en iyi yazmış olan (tabii bu eğer favori öğrenciden başkası olmuşsa) öğrenciden söz ediyordu. Önceden vardığımız sonucu burada da yineleyebiliriz. Söz konusu öğrenciler farklı iseler hocanın hangisi hakkında konuştuğu bir *yorum* sorunudur. Dil kurallarını izliyorsak, betimlemeye uyan öğrencidir, öte yandan hocanın ne demek istediğini yorumluyorsak, onun, hakkında konuşmak istediği, yani 'favori' öğrencisidir. İşte konumuzla ilgili felsefe literatüründe, bu tür, uzlaşım çiğnenerek yapılan yönle-

time *önaşımsal* (overriding) *yönletim* adı verilmektedir. Dilsel uzlaşımı aşarak, onu (eskilerin bir sözüyle) kaale almayarak, onun üzerinde yapılan yönletime önaşımsal diyoruz.

Çift anlamlı yönletim durumlarında, bunlardan yalnız birinin seçilip, söylenenin ona göre yorumlanması yolunun tutulduğunu belirttik. Şimdi yanıtlamamız gereken bir soru bu seçimin nasıl yapıldığı ve bunu açıklamada bir ölçütün bulunup bulunmadığıdır. Donnellan'ın izleyerek,(9) söyleyenin öbür söyledikleri ve genel olarak serimlediği inançlar çerçevesinde hangi yorum daha anlamlı ve akla yakın gelirse onun seçildiğini ve dinleyenin iletişim tutarlılık gereğini sağlayabilmek için böyle bir seçim yapacağını ileri sürebiliriz. Seçimde ölçüt olarak kullanılabilecek temel formül şu olabilir: söyleyenin ne hakkında konuştuğunun anlaşılması 'sözünü söylediği durumda, nitelemiş olduğu gibi neyi/hangi nesneyi nitelerdi?' sorusunun yanıtına bağlıdır.

IV

Buraya dek yaptığımızı özetleyelim. Adlar ve belirli betimlemelerle yapılan yönletimde bazı durumlarda ortaya çıkan bir sapaklığı (anomali) gözlemledik: bu, yönletimde 'ikilik' gibi, yönletim kavramını temelden sarsabilecek nitelikte bir olgu olarak belirdi. Bu olguyu açıklarken, bir çifte-yönletim durumu olmadığını savunduk. Tam tersine, yönletimin çift-anlamlı, çift-yorumlu olduğu ve yorumlardan biri seçildiğinde yönletimde ikiliğin ortadan kalktığını göstermeye çalıştık. Bu söz ettiğimiz yorumları açıklarken, her birinin değişik bir yönletim yolu/biçimi içerdiğini gördük. Bu da bizi uzlaşımsal ve önaşımsal yönletim kavramları arasında bir ayrım yapmaya götürdü. Bu yazının geri kalan bölümünde önaşımsal yönletim üzerinde duracağım.

---

9) Bkz. Not 2.

Önaşımsal yönletim nasıl yapılıyor? Söz söyleyen kişi, uzlaşım dışı kullandığı ad veya betimlemeyle neyi veya kimi amaçladığını iletmede nasıl başarılı oluyor? Başka bir açıdan anlatıldığında, dinleyen nasıl oluyor da söyleyenin kullandığı sözle, uzlaşım-dışı olarak üzerine söz söylemek istediği nesneyi anlıyor? Bunu şöyle yanıtlayabiliriz. Dinleyen, yönletimin önaşımsal olarak yapıldığı nesneyi, söyleyenin önaşımsal niyetini gördüğü/tanıdığı ölçüde anlayabilir. Öbür açıdan da, söyleyen, önaşımsal niyetini (yani: ne hakkında söz söylemeye niyetli olduğunu) iletebildiği ölçüde önaşımsal yönletiminde başarılı olur. Bu yanıtı daha açık duruma getirmek gerekir. Burada, önaşımı sağlayanın, sözü söyleyen bireyin yönletimsel *niyetinin* kullandığı sözün işlevinin ötesine aşması olduğu noktasının savunmasını yapmayacağım; bu konuyu kapsayan yazılar bulunmaktadır.(10) Şimdi üzerinde durmak istediğim, *yalnızca* bu niyetin bulunup, söyleyenin söylediğini bununla birlikte söylemesinin önaşımsal yönletimi sağlayamayacağı konusu.

Her şeyden önce, önaşımı sağlayacak niyetinin olabilmesi için, söyleyenin bazı koşulları yerine getirmesi gerekmektedir. Bu koşullar şöyle bir anlatımda toplanabilir. Kullandığı ad veya betimleme ile bu sözün uzlaşımsal anlamı dışında bir nesne üzerine söz söyleme niyeti olabilmesi için, (i) söyleyenin bu niyetinin tanınacağı inancında olması gerekir. Bu koşulu yerine getirebilmesi için ise, (ii) söyleyenin, dinleyende, söylediği ve öbür davranışlarından, niyetinin tanınmasına yardımcı olacak bazı inançlar bulunduğuna inanıyor olması gerekir. Bunları bir örnekle açıklayayım.

(d) Yukarıda, (a) örneğindeki hoca, sınav sonrası, kağıtları değerlendiriyor ve notlayıp, ertesi derse bunları sınıfa getiriyor. Kağıtları dağıtmak için öğrencilere verirken "Bu son sınavda en iyi yazan öğrenci 'B' aldı" diyor. Bu örnekte (b) de olduğu gibi

---

10) Örneğin Bkz. S. Kripke, 'Speaker's Reference and Semantic Reference' *Midwest Studies in Philosophy* 2 (1977), 255-276.

güven duyduğu bir öğrenci bulunduğu varsayılmayacaktır.

(e) Tıpkı (a) örneğindeki gibi kağıtları toplayan hoca, "Bu son sınavda en iyi yazan öğrenci kağıdını verdi" diyor. Bunu derken aklında 'kendini henüz gösterememiş' olan, ancak hocanın için için beğendiği bir öğrenci var. Bu durumdan da hoca dışında kimsenin haberi yok.

Hem (d), hem de (e) örneklerinde, kullanılan belirli betimlemeler yönletim yapılmada kullanılmamışlardır. Bu durumda, yukarıda verilen (ii) koşulu ve dolayısıyla (i) koşulu yerine gelmediğinden betimlemeler ancak yüklemsel olarak işlev görebilmektedir. (d) örneğinde, hocanın bildiğini öğrenciler bilmemektedir: Kimin en iyi yazıp 'B' aldığını *yalnız* hoca bilirken, bunu öğrencilerinin bilmediklerini de bilmektedir. Dolayısıyla yönletimsel niyeti olamayacaktır. (Bilineceği gibi, niyet sahibi olmak, istek veya dilek sahibi olmaktan, niyet edilenin yerine getirilebilirliği konusunda inançlı olma özeliğiyle ayrılmaktadır.) (e) örneğinde ise, hocanın özel olarak kimi düşündüğü yine kimsece bilinmediğinden ve hoca da bilinmediğini bildiğinden bir yönletimsel niyet taşımayacağı söylenebilir.

Bu son iki örnek, bize yalnız yönletimsel niyete sahip olabilme koşullarını göstermekle kalmıyor, aynı zamanda bu niyetin temelindeki inançların doğruluğunun yönletimi ne denli önemli bir biçimde etkileyip belirlediğini açıklıyor. Konu şu ki, yanılgılar üzerine kurulu *yanlış* inançlardan kalkarak yönletimsel niyet geliştirilse bile, bu niyetin varlığı yönletimi sağlayamayacaktır. (d) ve (e)'deki hocanın yanılgı içinde (veya dalgınlıkla) öğrencilerin (hocanın) kimi 'kastettiğini' bildiğine inandığını ve bu inanç üzerine bir önaşımsal yönletim niyeti geliştirdiğini varsayalım. Sözünü böyle bir niyetle söylemesine karşın, hocanın belirli betimlemeyle yönletim yapabildiğini söyleyememe durumundayız. Bu bizi önaşımsal yönetimin bir başka temel koşuluna götürmektedir, o da

söyleyenin yönletimsel niyetinin *tanınmasıdır*. Bu noktanın söyleyenin inançlarıyla olan mantıksal ilişkisi, yönletimsel niyetin tanınabilmesi için (i) ve (ii) koşullarının içerdiği inançların yerinde/doğru olmaları gereği ile açıklanabilir.(11) Şu halde, yönletimin yeralabilmesi, söyleyenin niyetinin tanınabilmesine bağlı gibi durmaktadır. Bu son gözlem doğru ise, yönletimi ve bunu izleyerek iletişimi, önemli bir ölçüde dinleyenin yorumuna bağladık demektir. Bunun da içerdiği bir başka önemli nokta, bir söylenimin anlamının da bir ölçüde yorumca verildiği, ona bağlı olduğudur.

Burada, belirli betimlemeler çerçevesinde gösterdiğimiz, aynen adlar için de söz konusudur. Bir adın önaşımsal yönletim yapabilmesi, uzlaşımsal yönletilenden başka bir nesne üzerine söz söyleme niyetinin sözü söyleyende oluşmuş olması ve onu dinleyenin bunu tanımış/görmüş olması koşullarının yerine getirilmesine bağlıdır.(12) Önaşımsal yönletimin üzerinde oluşturulduğu ve dinleyence tanınılan yönletimsel niyetin her zaman bir yanlış anlama, yanlış bilgi veya karıştırmadan kaynaklanmasının gerekmediği açık olmalıdır. *Bilerek* önaşım yapıldığı ve bilerek uzlaşımın dışına çıkıldığı durumlar sık sık karşımıza çıkar: amaç yeni bir anlatım getirme veya kullanılan sözün uzlaşımsal anlam ve yönletiminin istenmeyen içeriklerinden sıyrılma olduğu yerlerde de önaşımın uygulandığını görürüz.

Bu yazıda yönletim felsefesinde önem kazanmış olan uzlaşım ve önaşım ayrımını açıklamaya çalıştım. Bu açıklama, bize uz-

---

11) (i) ve (ii) inançlarının doğruluğu ile, kullandığı sözle ilgili yönletimsel uzlaşımların ne olduğu, veya hakkında konuştuğu kişinin kim olduğu üzerine, söyleyenin öbür inançlarını karıştırmamalıdır. Önceki inançların doğruluğu yönletimin *yapılabilmesinin gereği* olurken sonrakiler değildir. Sonraki inançların yanlış olması yönletimin *ön*-aşımsal olabilmesine temel sağlayabilir.

12) (i) ve (ii) inançlarının doğruluğu ile, kullandığı sözle ilgili yönletimsel uzlaşımların ne olduğu.

laşım dışına taşıldığında yönletim ve dolayısıyla (önermeye) anlam kazandırışın sözü söyleyen kadar, söyleneni yorumlayana da bağlı olduğunu gösterdi. Bu sonucun içerdikleri arasında ve dolayısıyla anlam, önaşımsal olduğunda bir ölçüde dinleyen tarafından belirleniyorsa, Grice'çi[13] bir yaklaşımdan kalkarak uzlaşımsal anlamın (ve yönletimin) da kökende dinleyenin katkılarıyla saptandığı gösterilebilir. Bu ise günümüz anlam felsefesindeki bir sözün anlamını salt olarak söyleyenin niyetine göre çözümleme eğilimini kuşkulu duruma sokacaktır. Böyle bir girişim, şimdikinin kapsamını aştığıdan, başka bir yazıya konu olacaktır.

13) H.P. Grice, 'Meaning', *The Philosophical Review*, 1957 ve 'Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning' *Foundatitons of Language*, 4 (1968), 1-17.

HAYVANSAL İLETİŞİMDE ANLAM[1]

(1992)

I

İletişim anlamlılığın deneysel boyutunu ortaya koyduğu tek ortam olmasa da, başlıcasıdır. Kendiliklerinde gözlemlenebilir şeyler olmayan anlamlar, gözlemlenebilir olan kimi şeylerle tutarlı bir bağlantı içinde olduklarından içrek koşulları serimlemeye yararlar. Pek çok başka hayvan türü gibi insan da, evreni algılayışına bir tepki olarak iletişimsel davranış biçimleri sergiler; kendi türündeki başka bireylere istek ve inançlarını iletmek için anlamlar ve gözlemlenebilir şeyler arasındaki bağlantılardan yararlanır. Bir birey belli bir ortamda fiziksel bir durumu serimleyerek bunun belirli bir anlama gelmesini sağlarken bir başkası da bunu anlar.

Locke, anlamlılığın varlık nedenini ve onun söylenimlerle bağlantısını açıklarken insanlar olarak iletişime duyduğumuz gereği gündeme getiriyor. Ona göre dilin varlık nedeni, durmaksızın karşılaştığımız pratik iletişim gereksinimidir. Böyle bir gereksinimin karşılandığı bağlam içinde söylenimler üretiliyor ve onların anlamları varlık buluyor; içrek düşüncelerimizi başkalarınca bilinir kılma niyetimiz söylenim dediğimiz davranışlarla eyleme dökülüyor. Locke'un anlam kuramının ayrıntılarına girmeden, onun üstünde durduğu bir noktaya değineceğim. Bu filozof dilsel iletişimde

1) Bu yazıda "iletişim" sözcüğünü geniş bir kapsamla kullanıyorum. Bağlamdan da anlaşılacağı gibi, iletişimden canlılar (ya da daha genel olarak bir algı düzeneği olan dizgeler) arasındaki her türlü bilişi değişimini kastediyorum. "Söylenim" bir teknik terim. Bundan iletişime araç olan her türlü davranış, tepki ve serimlemeyi kastediyorum. Dolayısıyla kaplam olarak tümcelerden, deri üzerinde oluşan kızarıklıklara değin geniş bir yelpaze içeriliyor.

kullandığımız söylenimlerin (ve bunların kendi anlamlarıyla olan ilişkilerinin) "doğal" olmadığını belirtiyor.(2) Eğer, diyor, söylenimler doğal olsalardı, birbirinden farklı diller bulunmaz, örneğin aynı nesne türü her insan topluluğunda aynı adla anılırdı. Oysa dilsel söylenimler istençe gelişigüzel seçilip belli bir anlamla bağdaştırılıyor ve bu amaçla kullanılışları düzenli bir yerleşiklik kazanıyor. Locke burada insan dillerinin yapay niteliğini, ya da daha dar bir anlamda söylenecek olursa, dilin uzlaşımsallığını vurguluyor.

Özellikle insan dillerindeki anlamlılıkla ilgileniyor olsa da, Locke, iletişimi insanlar arasında gözlemlenen biçimiyle sınırlandırmadığı gibi, örneğin hayvanlar arasında iletişim olamayacağı gibi bir şey de öne sürmemiştir. Böyle bir sav açıkça yanlış olurdu. Bununla birlikte, insanlar arasında varolan ve içine dili de alan bir iletişim türünün insan dışındaki ortamlarda gerçekleşmediği de doğrudur. Kendine özgü olup öbür türlerden ayırt edilmesi gereken ve yalnızca insanlarca ortaya konan bir iletişim biçimidir bu. Dil felsefesinin ana amacı da, işte bu iletişim bağlamında varolan anlamlılığı açıklamaktır. Ne var ki, insan iletişimini hayvanlarınkinden açık ve seçik ölçütlerle ayırt etmediğimiz sürece, her iki iletişimi tek bir kefeye koyarak betimleyen anlam kuramlarıyla sınırla kalırız. İnsan iletişimindeki farklılığı saptamayı başaramayan böylesi kaba nedensel açıklama düzenekleri, Locke'un önderliğini yaptığı nedensel-iletişimsel yaklaşım biçimini gereksiz ve haksız yere gözden düşürüyor. Bu yazının amacı "yapay" olarak niteleyebileceğimiz iletişim biçimini "hayvansal" olanından ayırt eden bir ölçütü ele alıp geliştirmek. Önce, ilk olarak akla gelen, ancak onaylanamayacak bir ayrım ilkesini kısaca tartışmak istiyorum.

Dili doğal veri olmayan bir söylenimler dizgesi olarak kavrayabilir ve böyle bir aracı iletişim işlevinde kullanmayı başarabi-

---

2) Locke, *Essay*, III, ii, 1.

len, insandan başka bir varlık bulunmadığını öne sürebiliriz. Buna karşılık hayvanların ortaya koydukları iletişim biçiminde söylenim işlevini taşıyan davranış ve serimlemeler birer doğal veri olarak içgüdüseldir. Niteliklerde ilk bakışta gözlemlenen bu farklılık, insan ve hayvanların iletişim biçimlerini ayırt eden şeyin sanki uzlaşımsallık-içgüdüsellik karşıtlığında yattığı izlenimini bırakıyor. Bu bir yanılsama, çünkü söz konusu karşıtlığın çizdiği sınır, aradığımız ayrımın dışına kayıyor.

Gözden kaçırılmaması gereken bir şey, insanlar arasındaki iletişimin büyük bir bölümünün dilin ve uzlaşımların dışında gerçekleştiğidir. Bunu biraz açımlayalım: İlk önce, insanlar olarak aramızda sürdürdüğümüz bilgi alış-verişinin hiç de küçümsenemeyecek bir bölümünün tıpkı hayvanlardaki gibi içgüdüsel doğal verilere dayandığını belirtebiliriz. Kızdığımızda bağırmamız, utandığımızda yüzümüzün kızarması, sıkıntımızı kaşlarımızı kaldırmakla belli edişimiz, buna örnek olarak sayılabilecek durumlardan yalnızca birkaçı. Tabii böylesi durumlar yapmayı istediğimiz ayrıma karşı-örnek oluşturan şeyler değiller. Çünkü insan ve hayvan iletişimi arasındaki ayrımı uzlaşım ve içgüdü temelinde çizmek, insanların uzlaşıma dayanan ve yüksek bir gelişkinlik kazanmış iletişim biçimi dışındaki bilgi alış-veriş yöntemlerini kullanmayacakları vargısını içermiyor. Yanılsamayı ortaya koyan asıl önemli nokta, insanların içgüdüsel ya da uzlaşımsal olmayan yollarla da iletişim yapıyor oluşları. İşte bu sonuncusu, uzlaşım-içgüdü karşıtlığını, istediğimiz ayrımı çizişte geçersiz kılıyor. Dili kuralına göre kullanarak yaptığımız iletişim yanısıra, bütünüyle dil ve uzlaşım dışı söylenimler kullanabildiğimiz gibi, "meramımızı" zaman zaman dilsel söylenimleri dildeki anlamları dışında kullanarak da anlatabiliyoruz.

Örneğin, bir haksızlık karşısında duyduğumuz sıkıntıyı duvara elle yaslayıp başımızı ardı ardına oraya vururmuş gibi yaparak

ortaya dökebilir, bununla duygumuzu yanımızda bulunanlara en az dilsel ifade kadar küçlü bir biçimde iletebiliriz. Şimdi, söylenim işlevinde kullanabildiğimiz böyle bir davranış ne yerleşik bir uzlaşımdır, ne de kaşların kalkması ya da yüzün kızarması gibi kendiliğinden, içgüdüsel olarak yapılan bir davranıştır. Öte yandan, örneğin, "Bütün gece uyumadım" diyerek yatağın rahatsız olduğu veya otelin çok gürültülü olduğu düşüncelerini iletebilmek gibi bir olanak da sözkonusudur. Burada da ne içgüdüler devrededir, ne de kullanılan dilsel söylenimler dildeki anlamlarını taşımaktadır. Bununla birlikte, içgüdülerin neden olduğu söylenimlerle yapılan iletişime göre bu her iki örnekte de dilsel iletişime doğaca çok daha yakın bir yapı ve nitelik seziyoruz. Her iki örnek de yalnızca insanların başarabildiği ve "yapay" diye adlandırdığımız türe giriyor. Biri gerçekten ağlayan, öbürüyse ağlama taklidi yapan kişilerin her ikisinin davranışının da onların üzüntü duyduğu anlamına geleceği söylenebilir. Ama bu iki durum arasında önemli bir fark var. Öncekinde ağlayan kişinin üzgün oluşunu, ağlamasının bu üzüntüye kanıt oluşturması dolayısıyla kavrıyoruz. Sonrakindeyse, "ağlama" davranışının üzüntü mesajını veriyor olmasına karşın hiç de bir kanıt değeri yok. Tersine, böyle bir öykünme oyun olsun diye, veya birini aldatmak için, ya da yalnızca böyle bir mesaj iletmek için yapılıyor olabilir. Önceki kişinin bir iletişimde bulunduğu halde, bu iletişimi amaçladığı, ya da anlam üretmek gibi bir niyet taşıdığı söylenemeyecekken, sonrakinin bu amaçla davrandığı öne sürülebilir. Şimdi ele aldığımız bu iki durumu "Çok üzülüyorum" tümcesinin kullanıldığı bir üçüncüyle karşılaştırırsak, ikincinin üçüncüye birinciden çok daha yakın olduğunu göreceğiz. Çünkü her ikisinde de mesajı veriş biçimi bir kanıt oluşturmadığı gibi, iletişim kendiliğinden değil amaçlanmış bir eylem yoluyla gerçekleşiyor. Bir başka deyişle, ikinci ve üçüncü durumlar yapay iletişimi örneklendirirken, birincisi de hayvansal iletişime örnek oluşturuyor.

"Yapay" nitelenimiyle yalnız insanların gerçekleştirebildiği[3] dilsel/uzlaşımsal ve uzlaşımdışı iletişimi kapsadık. Bunu, söylenimin bir (amaçlanmamış) kendiliğinden davranış olduğu ve iletiği mesaja kanıt oluşturduğu hayvan iletişim biçimleriyle karşıtlık içinde saptadık. Sağduyu çerçevesinde ortaya çıkmış olan bu ölçütlere göre iletişimin dışına yayılan bir başka alanı daha, hayvansal iletişimle aynı ulama sokmak gereğindeyiz. Nasıl bir köpeğin hırlaması onun kızgın olduğu, ya da bir kedinin tüylerinin dikleşmesi onun korktuğu anlamına geliyorsa, bir vahanın varlığı orada su bulunduğu, Robespierre'in kesilmiş başı onun öldüğü ve bir ağacın gövde kesitindeki iç içe halkalar da onun belli bir yaşta olduğu anlamındadır. Vaha, kesik baş ve iç içe halkalar birer söylenim değiller; ayrıca onların varlığı bir iletişim de oluşturmuyor. Bunlar doğal belirtiler. Yine de, önemli niteliklerinin ortak oluşu dolayısıyla hayvansal iletişimle doğal belirtileri birlikte düşünmek gereğindeyiz. Onların bütünüyle eş tutulup aynı öbeğin öğeleri olarak görülüp görülemeyecekleri, bu yazının geri kalan bölümlerinin başlıca konusunu oluşturacak. Sezgisel yoldan yaptığımız ayrımları ussal temellere oturtmaya çalışacağız.

II

Yukarıda sağduyu sezgisiyle belirleyip ayırt ettiğimiz şeyler arasındaki ilişkileri kısaca özetleyelim: Anlamı taşıyan gözlemlenebilir şeyin doğasına bağlı olarak, iç içe geçmiş üç öbekten sözedebiliyoruz. Anlamı taşıyan şeyin bir insan söylenimi olduğu du-

3) Bu konu tartışmalıdır. Örneğin Konrad Lorenz King Solomon's Ring (New York: Corwell 1952)'de kimi türlere rahatça amaçsallık yüklerken, Donald Davidson gibi filozoflar (Truth and Interpretation, Oxford: Clarendon Press, 1984, s. 155-170) bu konuda derin bir kuşku taşıyorlar. Böylesi kuşkuları kapsamlı olarak ele alan bir tartışma Jonathan Bernett'in "Thoughtful Brutes" (APA Proceedings and Addresses, V62, 1988) başlıklı yazısında bulunabilir.

rumlardan oluşan öbek bunlardan birincisi ve en dar kapsamlısı. İnsanların ürettikleri her söylenimin bu öbeğe girmediğini gördük; öbeğe giren bir söylenimin özellikle yapay iletişime araç olan bir davranış olması gerekiyor. Daha ayrıntıyla bakıldığında bu öbeğin kendisinin de, iç içe geçen üç alt öbekten oluştuğu anlaşılıyor: Bunlar, en içte yer alan dilsel söylenimler öbeği, sonra onu kapsayan uzlaşımsal söylenimler öbeği, en dışta bulunup ikincisini de içine alan yapay iletişim söylenimleri öbeğinden oluşuyor. Her uzlaşımsal söylenimin dilsel olması gerekmez; selam vermek, trafikte dönüş işareti yapmak, çeşitli hakaret işaretlerinde bulunmak, bunu örneklendiriyor. Daha önce tartıştığımız gibi, her yapay söylenimin uzlaşımsal olmadığını da biliyoruz. Bu yazıda söylenimler öbeği içindeki ayrımlarla ayrıntılı olarak ilgilenmeyeceğim.

Hayvansal iletişime araç olan söylenimler, yapay iletişim söylenimlerini de içine alan, oldukça geniş bir öbek oluşturuyor. Bu öbek içinde, yapay iletişimi çevreleyen iç içe çemberler biçiminde üç ayrı hayvansal iletişim türü düşünebiliyoruz. Bunların en ilkeli, dolayısıyla da en dışta kalanı, hayvanın salt fizyolojik koşullarını serimleyen davranış veya başka belirtileri kapsıyor: Kızamık olmuş 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 örgütleyen, derideki mavi lekeler, bu dıştaki çember içine giriyor. Bu alt öbeği oluşturan çemberse hayvanların duygusal tepkilerini davranış ve belirtilerle dışa vuran söylenimlere dayanıyor. Korku, öfke, sevecenlik, hoşnutluk, üstünlük iddiası gibi şeyleri serimleyen tüy dikleşmesi, hırlama, yalama, kuyruk sallama, vb. bunlar arasında. Son olarak, yapay iletişimin hemen dışına rastlayan çemberi, yani hayvanın içsel durumlarının değil de dış ortamdaki kimi koşulların bilişisini ileten davranış biçimlerini sayacağız. Bu çok özelleşmiş davranış biçimleri ancak kimi türlerde

gözlemlenebiliyor. Arıların nektarın yerini ve niceliğini bildiren dansları, kuşların sahiplendikleri bölgeyi ilan eden ötüşleri ve kimi maymunlardaki özelleşmiş tehlike çığlıkları böyle davranışlardan.

Üçüncü ve anlamlılıkla nitelenebilecek en kapsamlı öbek, hayvan iletişimini içine alıp, onun dışında geniş bir alana da yayılan doğal belirtilerden oluşuyor. Doğal belirtiler, canlılar arasındaki iletişimin dışında kalan, dolayısıyla söylenim olmayan anlam taşıyıcılardır. Bunlar daha önce de saydığımız örneklerdeki gibi herhangi bir fiziksel olgu, durum ya da olaydan meydana gelirler. Kuşkusuz hangi iç öbekte olursa olsun, anlamı taşıyan şey her durumda bir fiziksel olgudur: Böylesi olgular işlevlerine göre giderek daha karmaşıklaşan niteliklerle donatılmış olarak, bir anlam-evrimi hiyerarşisi sergiliyorlar.

Sağduyuya dayandırdığımız bu ayrımları artık analitik ölçütlerle pekiştirmenin zamanı geldi. Bu doğrultuda ortaya konmuş olan en önemli -ve değerli- çabayı ele alacak ve bunu bir ölçüde geliştirmeye çalışacağım. Paul Grice, "doğal anlam" ve "yapay anlam" (kendisi bunu doğal-olmayan anlam diye adlandırıyor) kavramları arasındaki ayrımı belirgin ölçütlere dayandırmaya çalışmıştır.(4) Sağduyu planında onun yapay ve doğal anlamlardan kastettiği, bizim yapay iletişim dediğimiz ortamlarda varolan anlamla, onu çevreleyen öbekler kapsamında ortaya çıkan anlamlılıktan başkası değil. Dolayısıyla, Grice'ın ayrımı açısından yapay anlamın iç bölümlenmeleri arasında bir farklılık öngörülmediği gibi, hayvan iletişimi ve doğal belirtiler aynı öbeğin düzeyce eşit ögeleri olarak kavranıyorlar. Ayrımı temellendiren analitik ölçütler hayvan iletişimini doğal belirtilerle aynı türe sokuyor. Böyle oluncaysa az önce değindiğimiz evrimsel hiyerarşiyi net bir biçimde gör-

---

4) Paul Grice, *Studies in the Way of Words*, Cambridge: Harvard University Press, 1989, s.213-17, 290-297, 349-350.

mek güçleşiyor. Söz konusu alt-ayrımları aynı ölçütler çerçevesinde belirlemeye çalışacağım.

Grice, ayrımına ölçüt olarak ikincil değerdeki başka nitelikleri de kapsayan başlıca iki özellik saptıyor. Bunları "alıntılanabilirlik" ve "oluşturuculuk" sözcükleriyle karşılayacağım. Önceki, 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, bu özellikleri nasıl taşıdığına bağlı olarak, "X, r anlamındadır" gibi bir önerme ya doğal ya da yapay anlamlılık dilegetirir. 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 içeriği 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, sözkonusu X ve r'nin niyetli, yani belli bir amaçla üretildiğinin öne sürülebilir oluşu.

Grice'ın oluşturuculuktan kastettiği şuydu: "X, r anlamındadır" gibi bir önerme bu özelliğe sahip olduğunda, onun doğru olması r'nin doğruluğunu mantıksal olarak içerecektir. Oluşturuculuğun tanınmasına yarayan ikincil bir nitelik de önermenin "X olgusu r anlamını taşıyor" biçiminde yeniden dilegetirilebilir oluşudur. Şimdi Grice'ın ayrımı nasıl oluşturduğuna bakalım: "X, r anlamını taşıyor" gibi, X ve r tikel olguları arasında ilişki saptayan bir önerme oluşturucu oluşuna karşılık dilegetirdiği anlam alıntılanabilir değilse, 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 olduğu anlamına geliyor ama burada su yok"

tutarsız bir önermedir ve fiziksel bir olanaksızlık dilegetirmektedir. Öte yandan "Bu vahanın varlığı 'Burada su var' anlamındadır" gibi bir alıntılama onaylanamaz. Bir doğal olgu olarak vahanın varlığı, örneğin üzerinde böyle bir şey yazan bir tabelanın varlığından çok farklıdır; burada vaha ile bu anlamı kastetmiş olan bir bireyden sözetmek olanaksızdır.

"X, r anlamını taşıyor" önermesi oluşturuculuk niteliğini taşımadığı halde onun dilegetirdiği anlam alıntılanabiliyorsa, o zaman Grice'a göre bu bir yapay anlam ifadesidir. "Bu davranış, ondan hoşlandığı anlamına geldi" önermesi doğru olsa da, davranışı yapanın o kişiden gerçekten hoşlandığını garanti edemez. Bir menfaat uğruna, ya da belli bir toplumsal baskı nedeniyle ve gerçekte hiç mi hiç hoşlanmadığı halde böyle davranmış olabilir. Ayrıca önerme "Bu davranış 'Ondan hoşlanıyorum" anlamına geldi" biçiminde ifade edilmeye açıktır. Çünkü sözkonusu davranış kör bir doğal olgu değil, biri tarafından bir şey anlatmak amacıyla yapılmış bir eylemdir.

Grice'ın ayrımını temellendiren ölçütleri açıklarken bunları belirgin ve bu filozofun beklentilerine uygun bir biçimde serimleyen "ideal" örnekler aracılığıyla vermeye özen gösterdim. Anımsanacağı gibi, Grice'a göre hayvan iletişiminde üretilen anlamlılık bir doğal anlamlılıktır ve bunu dilegetiren bir anlam önermesi de aktarılabilir olmadığı halde oluşturucudur. Şimdi bu savın yanılgılı olduğunu göstermeye çalışacağım.

III

Hayvanlardaki iletişimi her bir alt öbek halkası için ayrı bir örnekle değerlendirelim: "Derisindeki bu pembe lekeler onun kızamık olduğu anlamına geliyor", "Karaburun'un (Bu kedinin) dikleşen tüyleri onun korktuğu anlamına geliyor", "Şu vervet maymununun haykırışı bir kartalın üzerine gelmekte olduğu anlamında-

dır." Daha önce de saptadığımız gibi, ilk anlam önermesi bir iç fizyolojik durumun, ikincisi bir ruhsal durumun, sonuncusu da bir çevre koşulunun iletilmesine araç olan anlamlılığı dilegetiriyor. Robespierre'in (ya da herhangi bir canlının) kızamık çıkarmasıyla giyotinden geçmesini karşılaştıralım. Başı gövdesinden ayrılmış bir Robespierre'in durumu kendisinin ölmüş olduğu anlamına geliyor; ancak bu bir iletişim veya söylenim durumu değil, çünkü bu anlama gelen şey artık bir canlı olarak anlam iletmiyor. Tıpkı yaşanan bir kuraklığın kötü hasat anlamına geldiği gibi, kesik kafa da sahibinin ölü olduğu anlamına geliyor. Robespierre kesilmiş kafasıyla halen canlı olmayı sürdüremez; bu bir fiziksel olanaksızlık. Oysa Robespierre teni üzerinde kızamığınkinin aynısı lekeler çıkardığı halde gerçekte kızamık olmayabilir. Belli bir iğne yaparak böyle hastalık belirtilerini gerçekte hastalığa yakalanmış olmadan elde etmek fiziksel ve teknik açıdan olanaklıdır. Gizlece verilecek böyle bir ilaç doktorlar dahil herkesi aldatabilecektir. Benzer bir biçimde mavi lekeler çıkaran balığın olası eşlerini yanıltacağını da düşünebiliriz. Kendisine bir adrenalin iğnesi yapılacak olan Karaburun da korkutulmadığı halde tüyleri dikilmiş olarak dolaşacak. Durumu gören insanlar ve başka kediler onun korktuğunu sanıp aldanacaklar. Vervet maymunları da benzer yanılgılara düşebilir. Bu maymun türü gruplar halinde ağaç tepelerinde yaşar. Üzerlerine, örneğin şahin veya kartal gibi, havadan gelen bir düşman gördüklerinde özel bir tehlike çığlığı atarlar. Bu çığlığı duyan tüm vervet maymunları, şahini görmeseler de hızla ağaçtan aşağı kayacaklardır. Bir maymunun böyle bir çığlığı gerçek bir tehlike olmadan atması çok daha kolayca olası: Burada sanrı yapıcı (halüsinatif) ilaçlar yanısıra maymunun bir algı yanılgısına düşmesi, örneğin uçuşan bir yaprağı şahin sanması da sözkonusu olabiliyor.

Bu her üç hayvan iletişimi bağlamında da, anlam önermesinin, dilegetirdiği anlamı mantıksal olarak içermediğini öne sürüyo-

rum. Çünkü hayvan iletişimi ortamında, özel koşullar yaratarak, söylemimi onun anlamı olarak düşünülen şeyi varetmeden meydana getirebilme olanağı bulunuyor. Bu böyleyse, hayvansal iletişimde ortaya çıkan anlamlılıkta oluşturulacak niteliği yoktur ve Grice'ın vargısı bu bağlamda yanlıştır. Bundan dolayı Grice için hayvanların ileşitimini "yapay" sınıfa sokmak gibi bir durum doğuyor mu? Böyle bir şey sözkonusu değil, çünkü hayvansal iletişim alıntılanabilirlik niteliğini göstermiyor. Karaburun'un dikleşmiş tüylerinin bu kedi tarafıdan anlatılmaya çalışılan bir şeyi göstermediği, ya da "Ben korktum" yazan bir kağıdınki gibi bir anlam taşımadığı açıktır. Burada saptadıklarımız doğruysa hayvansal iletişim ne yapay ne de doğal anlam taşıyor. Bu ikisi arasında kalan ve onlarla hem ortak hem de farklı yanları bulunan bir üçüncü kesim oluşturuyor. "Oluşturuculuk" dediğimiz niteliğin (belki Grice'ça da benimsenen) belli bir yorumu benim bu yargımı yadsıyarak hayvan iletişimini yine doğal anlamlılık içine alıyor. Bu yorumu tartışıp çürüteceğim..

IV

Bir anlam önermesi iki olgu (ve bunları ifade eden önermeler) arasındaki bir ilişkiyi dilegetiriyor. ("Olgu"nun kaplamına olay ve durumları da katıyorum.) Bu bağlamda önemli bir noktayı gözden kaçırmamak gerekir: Anlam önermeleri içerikleri kapsamında bulunup anlam olarak sundukları olgunun algısal bir betimlemesini vermezler: "X, r anlamındadır" r olgusunun deneysel bir betimlemesi değildir, çünkü deneysel olan bir veri değildir. Deneysel gözleme açık olan şey X'dir ve r X'den çıkarsanmaktadır. Eğer durum böyle olmasaydı, deneysel gözleme açık olan bir r olgusu, "r" önermesinin doğruluğunu doğrudan gerektirir, oluşturuculuk anlamındaki gerektirme, yani "X, r anlamındadır"ın "r"yi mantıksal olarak içermesi, hiçbir önem taşımazdı. Doğal anlamın bir önem ya da de-

ğere sahip olması, dilegetirdiği anlamın doğrudan gözlem alanında bulunmamasına bağlıdır. Örneğin suyun varlığını doğrudan görmüyoruz ama vahayı görüyoruz; ateşi görmüyoruz ama dumanı görüyoruz; Robespierre'ın idamını, yani öldürülüşünü görmüyoruz ama kesilmiş kafasını görüyoruz. Buralarda r'yi çıkarsıyoruz, çünkü X, r'ye işaret ediyor. Şu aşamada saptanması gereken bir başka önemli nokta da, r'nin doğruluğunun yalnızca X'ten çıkarsanamayacağı, X doğru olsa bile, r'yi tek başına doğru kılamaz: r'nin doğruluğu X'in ve "X, r anlamındadır"ın birlikte doğru oluşlarından çıkarsanıyor. Bu bağlamda anlam önermesini doğru kılanın ne olduğu ve bu doğruluğun bir içerme değeri taşıyıp taşımadığı konuları önem kazanıyor. Bu sonuncu noktaya ilişkin olarak ileri süreceğim görüş "tekilci" diye adlandırabileceğimiz bir yaklaşımla 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 dilegetirmektedir. Bu önermenin doğruluğunu saptayan şey, (tikel) r olgusunun (tikel) X olgusuna neden olmasıdır. "Karaburun'un 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 olmasıdır. Bu yaklaşıma göre anlam önermesinin kendi anlamı, veri olan tikel koşullarda ürpermenin ortaya çıkışının korkunun varlığını garanti ettiğidir. Böyle tikel durumlardan sözedişte "anlamındadır" dilegetirişi, ya "nin nedenidir" ya da "nin etkisidir" içeriğini taşır. Dolayısıyla, eğer X'in r anlamında olduğu doğruysa, X'in r'yi içerdiği de doğrudur.

Tekilcilik açısından hayvan iletişimi oluşturuculuk ölçütü için bir sorun yaratmıyor. Özel olarak hazırlanan ve X'in nedeninin alışılageldiği gibi r olmadığı durumlarda oluşturuculuğun bozulduğunu öne sürmüştüm. Tekilcilik için böyle bir sonuç doğmu-

yor, çünkü bu bakış açısına göre, özel olarak hazırlanan durumlarda X'in nedeni r olmadığı için anlam önermesi yanlıştır. Bu tikel ürperme olayına neden olan şey eğer korku değil de Karaburun'a yapılan bir adrenalin iğnesi idiyse "Karaburun'un (bu kedinin) ürpermesinin nedeni olan korkmuş olmasıdır" önermesi gibi, onunla eşanlamlı olan "Karaburun'un (bu kedinin) ürpermesi onun korktuğu anlamındadır" önermesi de yanlıştır. Hayvancağızın ürpermesinin buradaki nedeni onun korkmuş olması değildi; dolayısıyla önermenin anlamı da bu değildi. 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 söylenebilecek ("X, r anlamındadır" gibi) doğru bir önerme bulunmuyor.

Tekilci açıklama Grice'ın ayrım ve ölçütlerini yeni düzenlemeler gerektirmeden koruyor. Bu yönüyle özellikle ilk bakışta çekici görünebilir. Oysa yine bu açıklamanın derinlere giden güçlükleri de var. Bunlardan gündeme getireceğim ilk sorun bilgibilimsel. Oluşturuculuk niteliğinin bilgiye ilişkin bir şey olmadığını yadsımayı amaçlamıyorum. Ayrıca tekilciliğin bilgiden bağımsız olarak nesnel olgulara ilişkin bir sav olduğunu da onaylıyorum. Ancak yine de bilgisel yönün bu bağlamda bütünüyle gözardı edilemeyeceğini düşünüyorum. Bilgiye ilişkin içerimleri dolayısıyla iletişimin her zamanki uygulamasına aykırı düşecek vargılar getiren bir yaklaşım oldukça ağır sorunlarla yüzyüzedir. Ortaya konması gereken şey şu: Tekilci açıklamaya inanacak olursak, hiçbir doğal anlam önermesinin doğru olduğunu bilmemize olanak kalmayacak! Bunun gerekçesini vermeye çalışayım. Yukarıda da açıkladığım gibi, bir anlam önermesini doğru kılan koşullar arasında r'yi deneysel gözlem olarak doğrulayan bir şey bulunmaz; eğer böyle bir şey bulunsaydı doğal anlam önermelerinin bir değeri olmazdı. Ayrıca te-

kilcilik, "X, r anlamındadır" önermesinin "X'in nedeni r'dir" biçiminde çevrilmesi gerektiğini öne sürüyor; X'in nedeni başka bir şey olduğunda önceki önermeyi yanlış kılıyor. Dolayısıyla bu görüş için X yalnızca r'nin varolduğu bir durumda r anlamına gelecek. Ne var ki r deneysel açıdan gizli kaldığı için onun varlığı bilinemeyecek, x'in nedeninin gerçekten r olduğu bilinemeyeceğinden de, anlam önermesinin doğruluğu bilinemez kalacaktır. Bir başka deyişle, X'lerin nedeni her zaman r'ler olmadığna göre, r'lerin algıya veri olmamaları yüzünden hangi X'lerin r'lerden geldiği bilinemeyecek, böylece de hangi doğal anlam önermesinin doğru olduğu anlaşılamayacak. Bu yaklaşıma göre doğal anlam önermeleri epistemik açıdan ya değersiz şeyler, ya da doğrulukları bilinemeyen şeyler.

Bir başka nokta iletişimin uygulamasına ilişkin. Yukarıda özel olarak yaratılan ve oluşturuculuk için güçlük çıkarttığını düşünmüş olduğum durumlarda X'in nedeni konusunda durumu bilmeyen herkesin yanılacağını vurgulamıştım. Karaburun'u adrenalin iğnesiyle ürperttiğimiz bir durumda da, onu bu halde gören başka kedi, köpek, fare ya da insan, her bireyin, onun korktuğunu sanacağını söylemiştim. Bu kediyle hayvansal iletişim ortamında karşılaşanlar ondaki ürpermenin korku anlamına geldiğini düşünecekler. Kuşkusuz, tüm bu bireyler gerçek nedene ilişkin olarak aldanmış olacaklar. Oysa ki tekilciliğe göre bütün bu bireyler anlam hakkında da yanılıyorlar. Demek ki tekilcilik iletişim uygulamasındaki normal bireylerin yargısıyla çelişen bir sonuca ulaşmış oluyor. Herkes X'in her zamanki anlamını (r'yi) taşıdığını düşünürken tekilcilik bu durumlarda bir anlamlılık bulunmadığını öne sürmek gereğinde... Bu nokta üzerinde biraz daha durmak istiyorum. Normal bireylere gerçek nedenin r olmadığını anlatsak, onlar X'in orada bir anlam taşımamış olduğunu onaylamak yerine, X'in yine de bu anlamı taşıdığını ve onları bundan dolayı aldattığını söyleye-

cekler. Aldanmalarının nedenini, böylesi koşullarda söylemenin anlam ve nedeni arasındaki farkla açıklayabilecekler. Örneğin doktor başka yollarla gerçekleştirdiğimiz pembe lekelere kızamık tanısını koyduktan sonra gerçeği öğrendiğinde "Hmm, demek ki lekeler burada kızamık anlamına gelmemiş" demek yerine "Bu lekelerin anlamı kızamıktır ve yarattığımız olağan dışı koşullar nedeniyle lekeler beni burada yanılttı; bundan dolayı aldandım" diyecek. Bütün bunları olanaksız kılan tekilcilik burada sağduyu sezgisiyle açıkça çelişiyor. Tekilciliğin yadırganmaya mahkum bir başka mantıksal içerimi daha var: Bu görüş için doğruluk koşullarında r bulunduğunda birbirleriyle tip olarak özdeş X'lerin tümü r anlamına gelecek, doğruluk koşullarında r yokken de aynı X'ler -yanlış anlama gelmek yerine- hiçbir anlama gelmeyecekler. Eğer X doğal olarak r anlamındaysa, 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 doğru ya da yanlış kılabilsin.

Sıra, tekilciliğe yönelteceğim en önemli eleştiriye geldi. Bu yaklaşım "X, r anlamındadır" önermelerinin ancak ve ancak belli bir X belli bir r'ye nedensel sonuç olduğunda doğru olacağı varsayımına dayanıyor. Yani, bu sav doğruluğu ayrıca saptanan bir şey değil. Böylesi varsayımlar parçası oldukları kurama açıklayıcı güç kattıkları ve onu döngüselliğe götürmedikleri sürece onaylanabilirler. Tekilciliğin varsayımı bu açıdan nasıl görünüyor? 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 ediyor. X varlığa gelmişse onu varlığa getirebilecek olan tek şey, yani onun nedeni olan r de varlığa gelmiş olmalıdır. Bu bir fiziksel zorunluk.

Şimdi tekilci açıklamanın oluşturuculuğu korurken isteye-

bileceğinden çok fazlasını koruduğunu görelim: Bir kez varsayım yapılıp koşullar böylece saptandığında r'nin doğru olmasının artık bir olgusal önemi kalmıyor, çünkü r'nin yanlış olması olanaksız kılınıyor. Hangi ve nasıl bir X olursa olsun, doğr ı olarak onun r anlamına geldiği söylendikten sonra, artık r'nin de doğru olmaması bir mantıksal olanaksızlık konumunda. Dolayısıyla tekilci yaklaşım oluşturuculuk özelliğinin yadsınabilirliğini mantıksal olarak olanaksızlaştırmış bulunuyor! Varsayım bir kez yapıldığında akla gelen her anlam önermesi oluşturuculuk ile tutarlı kılınıyor. Ne var ki bu durum yapay anlam önermelerine de yayıldığı için artık tekilcilik kendi amacına ters düşüyor. Varsayım uygulandığında yapay anlam önermelerinin büyük bir bölümü yanlış kılınıyor; böylece oluşturuculuk hem yapay iletişim diye adlandırdığımız bağlamda korunuyor, hem de hiçbir şeyin yapay anlama gelemeyeceği gibi bir sonuç içeriliyor. Bunca aykırılık bir görüşü çürütmeye yetmez mi?

Tekilciliği, söze konu ettiğimiz varsayımın yalnızca kendiliğinden oluşturucu olan anlamlılık durumlarına uygulanacağı gibi bir kural koyarak kurtarmak mümkün mü? Hayvansal iletişim dışında kalan doğal belirtiler alanında, anlam önermelerinin kendiliklerinden oluşturucu bir özellik taşıdıklarını, bununsa tekilci varsayımdan bağımsız olarak geçerli olduğunu hiç kimse yadırgamayacaktır. Oysa yukarıda gördüğümüz gibi aynı şeyi hayvansal iletişim bağlamları için öne süremiyoruz. Bu bağlamlardaki anlamlılığın oluşturuculuk niteliği en azından tartışmalı bir konu. Tekilciliğin varsayımı bunlar için oluşturuculuğu garanti eden tek şey. Ne var ki, oluşturuculuk bu varsayım desteğiyle sağlanıyor ve varsayımın uygulandığı her anlam önermesi de oluşturuculuğu koruyorsa, geride varsayımı yapay iletişime değil de hayvansal iletişime uygulamanın bir ilkesel gerekçesi kalmıyor; uygulama döngüsellik içine kayıyor. Evet, tekilcilik çürümeye mahkum bir görüş.

Tekilci varsayım anlam olgusunu ya siyah ya da beyaz olarak gösteriyor: Anlam önermeleri, tikel bir X ile bir r arasında nedensel ilişki bulunup bulunmamasına bağlı olarak, ya doğru ya da yanlış olmak gereğinde. Böyle bir şey, doğru anlam önermelerine değişen ölçülerde destek sağlayacak doğruluk koşullarına izin veremez. Oysa doğadaki ilişki türleri her zaman aynı sağlamlıkla kurulmuyor. 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 olduğu ölçüde güçlü değil. Bu bağlamlarda X, r anlamına geliyor ve de X ortaya çıkmış bulunuyorsa, r'nin varlığı yalnızca (ve değişen bir ölçüde) olası oluyor. Olguyu bu yönlere kör kalmadan açıklayacak bir görüş geliştirmeye çalışacağım.

V

Tekilcilik ile şimdi ortaya atacağım görüş arasında ortak olan bir yön var. Her iki yaklaşım da "gerçekçi"; yani her ikisi de "X, r anlamındadır" önermesinin r'yi gerektirişini, bu önermenin dış dünyadaki doğruluk koşullarına dayandırarak açıklıyor. Doğruluk koşullarını dış dünyada tam olarak neyin oluşturduğunu belirleyişteyse, yollar ayrılıyor. Tekilcinin varsayımını yadsıyorum: Sözkonusu 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 olarak saptayacağım. Doğal anlam önermelerinin nesnel dayanağının onların örneklerini dilegetirdikleri kimi genellikler olduğunu savunmak istiyorum. Böyle bir "genellikten" ille de "genel varlıklar" anlamak gerekmez; bunu ben tikel bir X ve tikel bir r'nin benzerleriyle birlikte varolmaları biçiminde kavrıyorum.

Genellik, onun gücünden veya zayıflığından sözedebilmek olanağını sağlıyor. X ve r tipleri arasındaki bağlılaşımın farklı tip-

lere ilişkin anlam önermelerine göre değişiklik gösterdiğini, dolayısıyla da doğal anlam önermelerinin doğruluk koşullarını farklı ifade tiplerindeki X ve r'yi eşdeğer bir güçle bağlamadığını öne sürüyorum. "X, r anlamındadır" önermesi ancak bu kadar güçlü bir genelliğin geçerli olduğu durumlarda "X r'yi içeriyor" ile eşdeğerdir. Tabii böylesi sıkı bir genellik (dolayısıyla da önermeler arasında bir eşdeğerlik) bulunuyorsa ve X orada ortaya çıkmışsa, "r"nin doğruluğu *modus ponens* ile gerektirilecektir.

Bir doğal anlam önermesini doğru kılan şeyin, bu önermenin ilişkilerini dilegetirdiği X ve r gibi olgular arasındaki bağlılaşım olduğunu, bu bağlılaşımın genellik düzeyinin de, dilegetirilen anlamın türünü belirlediğini öne sürdüm. Bu, anlam önermelerinin sıkılık açısından dereceli bir süreklilik oluşturduğuna işaret ediyor. Değindiğim bağlılaşımların her durumda nedensel olmaları gerekmiyor. Nesnel bağlılaşımlar, nedensel ilişkiler yanısıra özsel birliktelikleri de kapsar. Doğal anlam önermelerine doğruluk koşulu oluşturabilecek bağlılaşımlar, altın olmak ile elemanın atomunda 79 proton bulunması ve dolaylı olarak metal olmak, sarı olmak, yumuşaklık ve asitlerden etkilenmemek gibi nitelikleri de kapsıyor. Ayrıca, yalnızca etkilerin nedenlerine belirti olabilecekleri gibi bir kural da sözkonusu değil. Bir bağlılaşım varsa, bunun ögeleri birbirlerine karşılıklı olarak belirti olabilirler; bundan dolayı da hangisi olursa olsun biri öbürüne anlam olabilir.

Doğal belirtiler alanına ilişkin anlam önermelerini doğru kılan bağlılaşımlar, belirlenim gücündeki yasalarca değiştirilebilecek ölçüde sıkı ilişkiler kuruyorlar. Bu bağlılaşımlar fiziksel zorunluk dediğimiz şeyi oluşturuyor. Örneğin bir yerde gerçekten bir vaha varsa orada su bulunmamasına fiziksel anlamda olanak yok, çünkü su olmadan vahayı oluşturan bitkiler yaşayamayacaktır. İşte bu nedenle en dıştaki halkayı oluşturan öbek, oluşturuculuğu Grice'ın istediği biçimde örneklendirecektir. Orta halkalardaki hayvan iletişi-

miyse, bu açıdan 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 bir belirlenim biçiminde bağlı değiller. İletişim bağlamında, aynı türdeki etkilerin normal olandan farklı nedensel zincirler üzerinden oluşturulabilmesi olanaklı. Çünkü hayvan tepkilerini temellendiren neden ile etkiler daha uzun; dolayısıyla da daha kolayca kesilebilen nedensel süreçlerle bağlanıyorlar. Normal olarak ürpermeye neden olan şey korku olmakla birlikte, bu genellik bir belirlenim gücünü taşımıyor. Aynı etki, nedensel süreç ortadan kesilerek, yani ürperme tepkisi korku nedenine kadar geri gitmeden, bir kimyasal madde aracılığıyla kestirme yoldan da elde edilebiliyor.

Hayvansal iletişimde ortaya çıkan anlamlılık alıntılanabilir olmadığı gibi oluşturucu da değil; bunu dilegetiren bir önermenin doğruluğu fiziksel zorunluk gücü taşımayan bir nesnel bağlılaşıma dayanıyor. Dolayısıyla hayvansal iletişim Grice'ın ölçütlerinin ayırt ettiği doğal ve yapay anlamlılık alanlarının her ikisinin de dışında -daha doğrusu, arasında- kalıyor. Bu anlam yapay değil ama tam olarak doğal da değil: Onu "Yarı-doğal anlam" diye adlandırmayı öneriyorum. Yarı-doğal anlamlılık öbeğini oluşturan halkanın kendi içindeki farklılaşımları iç içe halkalar olarak düşünmüştük. Buna şimdi eklemek istediğim şey, yarı-doğal anlamlılık içindeki farklılaşımların da, doğruluk koşulunu oluşturan bağlılaşımın sıkılık derecesinden kaynaklanıyor oluşu. İçsel bir biyolojik koşula tepki olarak deri üzerinde kızarıklıklar oluşmasındaki nedensel süreç, bir duygusal durumun dışa vurulduğu tepkilerdekine göre daha kısa ve daha az karmaşık. Önceki sonrakinden daha sıkı bir bağlılaşım oluşturuyor. Öte yandan en uzun ve dolayısıyla da en zayıf nedensel zincir, hayvanların bir dış koşula tepki olarak ortaya koydukları davranışları temellendiren süreçler. Evrimle büyük bir incelik ve özelleşme düzeyi kazanmış olan böylesi tepkiler türler ara-

sında ancak seyreklikle gözlemlenebiliyor. Yine de bu tepkilerle iletilen bilişi değerinin en üst düzeyde yaşamsal olduğu yadsınamaz... Kanımca bu durumlarda hayvanların yapay iletişime en çok yaklaştıkları örnekleri buluyoruz. Yine de böyle örneklerin yapay anlamdan özenle ayırt edilmesi gerekiyor. İçgüdüsel, yani kendiliğinden yapılan bu davranışlar hem nesnel bağlılaşımlara dayanıyorlar, hem de alıntılanabilir değiller. Doğallıkları, Locke'un söylemiş olduğu gibi, türe giren tüm değişik hayvan topluluklarında bir örnek oluşlarından da belli. Vervet maymunlarında dil farklılığı yok; aynı tehlike karşısında hepsi de aynı haykırışı kullanıyor. Yapay anlam taşıyan söylenimleri davranışa döken bir zorunlu koşul da bunların "niyetli" oluşları. Oysa ne denli özelleşmiş olursa olsunlar, hayvan iletişim davranışlarının da yapay söylenimler gibi niyete dayanabileceği savı, uzlaşmaz bir biçimde tartışmalı kalıyor.

Hayvansal iletişim bizlere hiç de yabancı değil; bunu hem tek başına, hem de dilsel iletişim yanısıra, durmaksızın kullanıyoruz. Belki yapay iletişimi başaran tek tür biziz, ama ürettiğimiz yarı-doğal anlamlılık bizim öbür hayvan türleriyle olan evrimsel bağlarımızı ortaya koyuyor. Bu, evrimin bir sürekliliğe yaklaşan adımlarının somut bir belirtisi. İnsan, hayvansal iletişim becerisine sahip olmadan yapay iletişimi gerçekleştiremezdi. Yazımı insanlar arasındaki farkların, kimi insanlarla hayvanlar arasındakilerden daha büyük olduğunu öne süren LaMettrie'yi anarak bitiriyorum.

DÜŞÜNME, DİL VE ANLAM[1]

(1994)

I

Bir tümcenin anlamını, bu tümceyle başkalarına iletilmesi amaçlanan düşünceden (yani bildirimden anlaşılan şeyden) yola çıkarak belirlemeye çalışan bir kuram geleneği vardır. Buna göre, "İnsanda değişik düşünceler bulunmakta ve bundan hem kendisi hem de başkaları yararlanıp zevk almakla birlikte, bu düşünceler insanın içinde, başkalarınca görülemez ve onlardan gizli olarak 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 duyular imler bulmaları gerekliydi."[2] Kökenleri ilkçağa dayanan bu görüş, İngiliz düşünürü John Locke'un yapıtında -yalın olsa da- klasik biçimine kavuşturulmuş, geçen yüzyılın sonlarından, yaklaşık yirmi beş yıl öncelerine kadar da başatlık ölçüsünde bir etki yapmıştır. Sözü edilen gelenek içinde ortaya atılan en gelişkin kuram 1988 yılında ölen Paul Grice'ınkidir.

---

1) Bu yazının bir bölümünü 9 Mart 1994'te Hacettepe Üniversitesi Dilbilim Anabilim Dalı öğrencilerine bir bildiri olarak sundum. Aynı bildiri *Dilbilim Araştırmaları* 1995'te yayımlandı.

2) John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme* (Türkçesi: Vehbi Hacıkadiroğlu), Ara Yayıncılık, İstanbul, 1992, s.262. Bu parçanın çevirisine ilişkin bir eleştiri yapmak gereğindeyim. 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

Bu geleneğin önemle vurgulanması gereken olumlu bir yönü var. "Düşünce-iletim" diye adlandıracağım bu yaklaşım, insan dillerindeki anlam olgusunu daha genel bir düzlemde iletişime bağlayarak, hem anlamı hem de dili evrimsel bir çerçeveye oturtmayı olanaklı kılıyor. İnsanlardaki iletişimin hayvanlarınkiyle ortak olan yanlarını saptayıp, birini öbürüne bağlayan evrimsel basamakları belirlemeye zemin oluşturabiliyor. Öte yandan böyle bir yaklaşımın iletişim ve anlama ilişkin bir evrimselliği kavrayabilmesi için iki ek varsayıma daha gereksinimi var. 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.

Evrimsel bir kuram için gerekli olan ikinci varsayım, anlamın sentaks ve semantik yapıdan soyutlanarak düşünülebileceğidir. Bunun için, önce, dildeki tümceleri iletişimsel evrimin ancak son aşamasında geliştirilmiş olan, bu aşamaya özgü araçlar olarak kavramak gerekir. Dil, iletişim için zorunlu sayılmamalıdır. Anlam taşıyan birimler, dilsel olabilen, fakat dilsel olmaları *gerekmeyen*

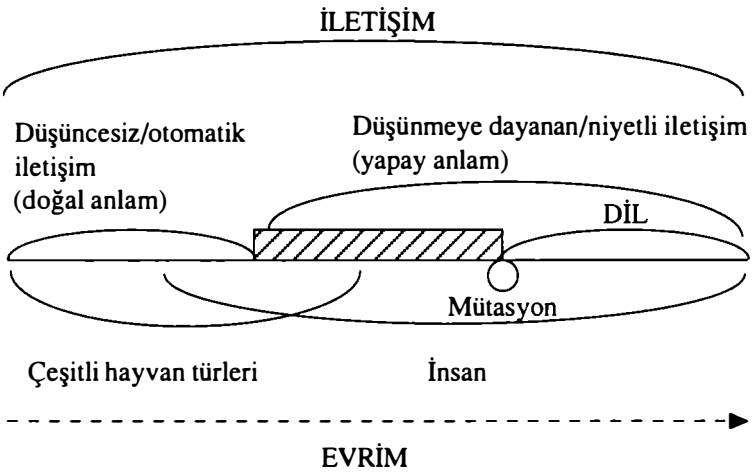
---

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?

Vehbi Hacıkadiroğlu'nun notu: Sayın Denkel'e bu düzeltmesi için teşekkür ediyorum. Tümcenin ikinci bölümünün, birinci bölümdeki kaba yanlışlığa karşı okuyanları uyarmış olduğunu umuyorum. Doğrusu şöyle olacaktı: "İnsanda, kendisi gibi başkalarının da yararlanıp zevk alabileceği, çok değişik düşünceler bulunmakla birlikte..."

fiziksel olgular, yani genel iletişim araçları olarak düşünülen "söylenimler" biçiminde saptanmalıdır. 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 yayılacaktır. Bu varsayımlar bağlamı içinde görüldüğünde, 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. Yukarıki düşünceleri bir şema ile özetleyelim:

Düşünce-iletişim yaklaşımına göre gelişimin mantıksal doğrultusu



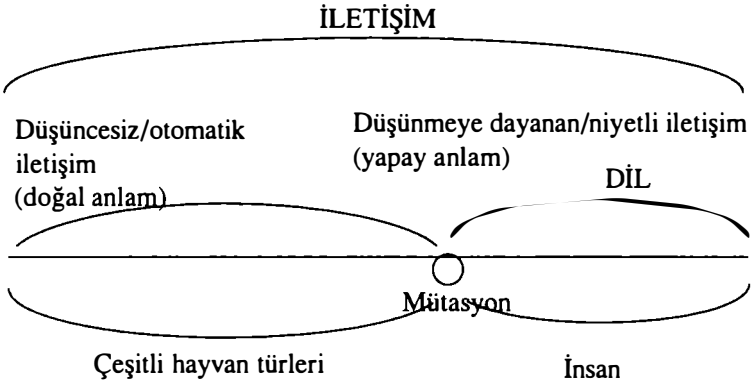
Ana çizgilerini belirlemeye çalıştığım yaklaşım, en azından ilk bakışta, çağımızın ünlü dilbilimci ve düşünürü Noam Chomsky'nin kimi görüşleriyle taban tabana karşıt düşüyor. Chomsky, az ileride daha ayrıntıyla değineceğimiz Descartes gibi, gerçek anlamdaki dilin yalnızca insanlarda bulunduğunu, yani bu-

nun "türe özel" (species specific) bir nitelik olduğunu düşünüyor. Farklı hayvan türlerine baktığımızda, onlarda insanınkine doğru karmaşıklaşıp olgunlaşan, değişik gelişmişlik düzeylerindeki dillerin varlığını gözlemleyebiliyoruz. 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 sonsuz sayıdaki birbiriyle örtüşmeyen önermelerin oluşturduğu bir öbeği belirleyen kimi kural ve ilkeleri öğrenmiş durumdaki bir kişidir. En düşük zekâ 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."(3) 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 tarafından konulduklarını onaylamak yerine, beynimizin fiziksel yapısından kaynaklandıklarını, evrimdeki bir mutasyonun 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

3) Noam Chomsky, "Knowledge of Language", *Times Literary Supplement*, 15 Mayıs 1969.

Chomsky'nin benimsediği bir başka sav da iletişimin dilin birçok işlevinden yalnızca biri olduğudur. Ona göre dil ile, iletişim yanısıra düşünür, araştırır, toplumsal alışverişte bulunur, yaratıcı yazı yazmak gibi birçok başka şey de başarırız. İletişim dilin başlıca ya da temel işlevi olarak bile görülemez.(4) Örneğin dili iletişim yapmaktan çok felsefe düşünüp yazmakta kullanan insanlar vardır. Chomsky'nin konuya yaklaşımını öncekine koşut bir şema ile özetleyelim:

Chomsky'nin yaklaşıma göre gelişimin mantıksal doğrultusu



Kanımca tüm bu değerlendirmeler ve onların geçerlilikleri önemli bir ölçüde dil dediğimiz şeyi nasıl tanımlamak istediğimize, onun sınırlarını nereden çekmeye hazırlandığımıza bağlı. Biraz keyfi (ve kimi düşünürlere karşı döngüsel) olmak pahasına, bir yandan dile iletişim dışında başka işlevler yükler, öbür yandan da onda görülen yapısal nitelikleri, yani morfoloji, sentaks ve semantik kuralsallık ve dizgeselliği, dil için zorunlu sayarsak, Chomsky'

4) Chomsky, *Reflections on Language*, Temple Smith, London, 1976, ss.69, 71.

nin istediği tanıma ulaşırız. Ben şu anki 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 onlarca 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 sonuçtaki dilsel iletişim evresine bağlanan bir evrim sürecinden geçtiğini öne sürebiliriz. Dilin kendisi değilse bile, iletişim ve anlam, oldukça belirgin bir biçimde izlenebilen bir evrim geçiriyorlar ve sonuçta da dil aşamasına ulaşılıyor.(5) Ayrıca tarihsel olarak dilin, iletişim araçlarının geçirdiği evrimin bir ürünü olması, sağladığı zengin olanaklar dolayısıyla onun insanların yaşamında başka önemli işlevler taşımasıyla tutarlı olan bir olgu. Kuşku yok, 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.

Burada düşünce-iletim kuramının içerikçe nasıl olduğu, ya da nasıl olması gerektiği konusuyla ilgilenmeyeceğim. Yapmak istediğim, bu yaklaşıma yöneltilen iki eleştiri türünü ele almak. Bu tür eleştirilerin ortaya koymaya çalıştığı şey, yukarıda belirlediğimiz varsayımlara dayandırılan bir anlam kuramının, içeriği ne olursa olsun, kimi olanaksızlıklar üzerine kurulduğu. Düşünce-ile-

5) Bkz. Arda Denkel, "Hayvan İletişiminde Anlam", *Felsefe Tartışmaları*, 11, 1992, ss. 82-94; "Hayvanlarda İletişim", *İnsancıl*, 3/28, 1993, ss.5-8.

tim yaklaşımının 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 var olamayacaklarını öne sürüyor. Eğer bu eleştiri geçerliyse, birinci şemadaki üzeri taralı örtüşme alanı gibi bir şeyden söz edilemeyecek, yani Chomsky'nin modeli doğrulanmış olacak.

II

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 de sahip olup olmadığını, yani bir canlıda onun gövdesiyle etkileşen bir anlık bulunup bulunmadığını saptamaksa başka bir şey: Burada düşünme yetisinin *fiziksel* olarak tanıdığımız bir nesneyle nasıl olup da bağlılaşım içinde sayılabileceği, yani o gövdeyle bağlantılı bir tinin var olduğunun 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, zekâca 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 öğretebiliyorsunuz; 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 olmasından değil, onlarda böyle bir yetinin hiç bulunmadığının kanıtıdır.(6) "Hayvanların bizler gibi konuşabiliyor olmamaları, bunu yerine getirecek organlarındaki bir eksiklik dolayısıyla değil, düşünce yetisine sahip bulunmamalarındandır."(7) "Gövde içinde sarılı ve saklı kalan düşüncenin varlığına (presence) ilişkin tek kesin belirti ve işaret sözdür."(8) 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 kura-

---

6) Bkz. *Metot Üzerine Konuşma* (Türkçesi: K. Sahir Sel), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984, s.52-53.

7) Newcastle Markisi'ne mektuptan: Bkz. *Materialism and the Mind-Body Problem,* David Roshental (der.), Prentice-Hall, New Jersey, 1971, s.22.

8) Henry Moore'a mektuptan. Bkz. *a.g.y.*, 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 görde hem *b a*'yı mantıksal olarak içeriyor, hem de *a b*'yi gerektiriyor. Bu eşdeğerliğe (karşılıklı içerime) 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.

mayacak ölçüde zekâ özürlü insanlar bulunduğu gibi, sağırlar için geliştirilen dili oldukça etkili bir biçimde öğrenmiş olan şempanzeler de var bugün.(9) Bu olgular Descartes'ın ölçütünü deneysel anlamda çürütüyor. Kaldı ki aynı ölçüt, gelişkin kimi bilgisayarlara ilişkin olarak, bugün "yapay zekâ" dediğimiz şeyi, *gerçek* zekâ olarak değerlendirmeyi gerektiriyor.(10)

Descartes'ınki gibi bir ölçüt yumuşatıldığında çok daha güçlü bir uslamlama elde ediliyor. Örneğin Willard Quine ve kendisini izleyen felsefeciler, dili olmayan yaratıkların davranılarına niyetlilik gibi düşünsel içerikler yüklediğimizde, (düşünen yaratıklar olarak) kendimizi onların yerine koymak yanılgısını işlediğimi

---

9) Bkz. A ve B Gardner, "Two Way Communication with an Infant Chimpanzee", Schrier ve Stolnitz (der.), *Behaviour of Non-Human Primates*. Londra, Academic Press, 1970.

10) Descartes'ın öne sürmek istediği şey tabii ki bunun tam tersi. O, hayvan ya da makinelerin kimi çok özelleşmiş alanlarda bizden daha üstün yetenekler serimleyebileceklerini, ancak böyle birşeyin onların zekâ ya da anlık taşıdıklarına kanıt oluşturmayacağını öne sürüyor. Çünkü, diyor, bu özelleşmiş alanların dışına çıkıldığında hayvan ve makinelerin yetenekleri de ortadan kalkar. İnsansa, yetenek düzeyini her durum bağlamında, 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 bizimki kadar yetenekli maymunlar getirseler bu ölçüte göre onları da düşünen yaratıklar olarak değerlendirmek durumunda kalacağız. Descartes böyle olasılıkları "moral olarak olanaksız" diye nitelendiriyor. Tabii ki bu ileri sürdüğü şey mantıksal ya da deneysel anlamdaki bir olanaksızlık olmamalı, çünkü konu ettiğimiz durumda bu iki olanaksızlık türü de söz konusu değil. Eğer Descartes bununla "böyle şeyler olmamalı" demeye getiriyorsa, felsefi açıdan doyurucu bir gerekçe verebilmiş olmuyor. Çünkü akla hemen gelebilecek bir soru, bunların "neden olamayacağı" olacak...

zi vurgulamışlardır.[11] 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 serimlemeyen yaratıklara bilinçlilik, niyet ya da inanç atfetmek temelden yoksun kalır, 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 sayıdaki açıklamayı aynı ölçüde destekleyecektir.[12] "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?"[13]

Kolayca anlaşılabileceği gibi, Davidson Descartes'ın koşullarından yalnızca zorunlu olanını seçti ve onu bu kez bir yaratıkta düşüncenin *varoluşuna* değil, o yaratığın davranışına düşünsellik

---

11) Bkz. W.V.O. Quine, *Word and Object*, M.I.T. Press, Massachusetts, 1960, ss.218.

12) Bkz. Davidson, *Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 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.

13) Bkz. *a.g.y.*, s. 163. Aynı kaynakda Davidson yukarıdakini 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 gerekeceğine 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

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 sürdüğü dilsel davranışla sınırlamakla, kendini dilsel olan dışındaki hiçbir davranışın niyetli olamayacağı gibi bir görüşe bağlamış oluyor. Diyelim ki bu pürüz, niyete dayandığı ileri sürülecek şeyin "*dilsellik ölçüsünde* karmaşık olan davranış" biçiminde düşünülmesiyle[14] giderildi. Ortadan kaldırılması gereken başka birçok 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

---

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 yaptığına göre, içinde kullanıldığı argümanı döngüsel kıldığından burada daha ayrıntıyla tartışılmayı gerektirmiyor.

14) Davidson buna pek yatkın görünmüyor. Bkz. *a.g.y.*, s. 164.

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 eyleyebilen 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 eleştirici 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?(15) 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 kullanıldı-

15) Bu ayrıma ilişkin Bkz. Jonathan Bennett, "Thoughful Brutes", *APA Proceedings and Addresses*, Cilt 62, 1988.

ğını sormak gerek. Çünkü böyle bir gerekçeklendirme verilmedikçe, Davidson'un uslamlaması insan dışındaki canlılara düşünce atfetmeyi *keyfi* bir biçimde engellemiş olur. Ayrıca aynı dili kullandıkları söylenen insanlar arasında, serimlenen dilsel kavranışın 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* olan (epistemolojik) sorunlar güçlük yaratmayı sürdürecekler. Düzeltilmiş biçimiyle Davidson'un zorunlu koşulu artık olsa olsa *hangi yaratığın* düşünceye dayanan davranışlarda bulunabildiğini 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 aynı şeyleri hayvanların da yapışlarından çok farklı bir konumda değilizdir.

Tüm bunların ötesinde, deneysel gerçekler 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, bilgibilimsel 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

da bu savların bir kesinliği ya da bağlayıcılığı olamayacaktır. Kuramsal bir temellendirme olarak, böyle bir şeyin dilsel davranışı zorunlu kıldığı, çünkü düşünmenin ancak bir dil *kullanılarak* gerçekleşebildiğini öne sürmek isteyenler çıkabilir. Ancak bir "düşünce dilinin" gerekliliğini savunan bu oldukça aşırı iddialı savı, Descartes-Davidson yaklaşımıyla karıştırmamak gerek. Bu filozoflar dilin varlığını düşünceyi yürütebilmek için zorunlu olan bir araç konumunda 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 alandan çıkarsanabildiği gösterilmedikçe, ölçütün neden özellikle bu tür davranış düzeyinde seçildiği de tatmin edici bir gerekçeden yoksun kalacaktır.(16)

III

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 serimlemedikleri doğrudur. Yine de bu aşamadaki çocukların bakıcılarıyla yoğun bir dil-dışı iletişimsel alışveriş içinde olduklarını da gözden kaçırmamalıyız. Dil-dışı iletişim, yetişkinlerin de dil yanı sıra sıklıkla kullandıkları bir bilişi aktarım

16) Bkz. Colin McGinn, *The Character of Mind,* The University Press, Oxford, 1982, s.75-6.

kanalı. İlginç olan şeyse, dilsellik öncesindeki küçüklerin dil-dışı *iletişimde* serimledikleri 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 ellerle evirip çevirme, reddetme davranışı, iyiniyet, kırgınlık gibi tutumları serimleyen davranış davranış tipleri de yetişkinlerinkiyle sıkı 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 biçimlerini öykünüyor, yani taklit ediyor olabilecklerini öne süreceklerdir.(17) Böyle düşünen birine göre, dil öncesi çocuklarla yetişkinler arasındaki önemli fark, dilsel davranışı yalnızca yetişkinlerin serimlemeleridir; dolayısıyla 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 göz ardı ediyor.(18) Bir canlı, örneğin bir çocuk, kimi belli durumlarda öylesine uygun ve tutarlı bir davranış ortaya koyabiliyor ki, kendiliğinde pek de karmaşık olmayan bu eylem birimi, bağlamlarıyla olan ilişki bütünü içinde düşünüldüğünde, niyetlilik dışındaki tüm yorumları geçersiz kılacak incelikli bir seçi-

---

17) Descartes'ın *Metot Üzerine Konuşması*'nın 54'üncü sayfasını bununla karşılaştırınız.

18) Bkz. J. Ryan, "Early Language Development", M.A.K. Richards (der.) *The Integration of a Child Into a Social World*, The University Press, Cambridge, 1974, S. 202. Davidson bu eleştiriyi öngörüyor: bkz. *a.g.y.*, s.159.

min belirtisi olabilir. Üstelik bağlama ilişkin olarak ortaya konan bunun gibi bir "uyarlama esnekliği", kimilerine göre "niyetliliğin tek-belirgin kanıtıdır."[19] Bu yol izlenerek, dilsel davranışı olmayan kimi canlıların da niyetli iletişimsel eylemlerde 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 felaket gibi duruyor: Bir yandan *aynı* yaratığın önce hayvanken sonra, yani büyüdükçe, tür değiştirerek insanlaştığını, yani önce zihinden yoksunken 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 var olduğunu, ve bu yeteneğin zaman içinde uyarımlarla aktüelleştiğini öne sürmek. Bu filozof çocukların dile getiremediği doğuştan düşünceler için de buna benzer bir açıklamaya başvurmuştur. Bilindiği gibi, böyle bir manevraya yanıt olarak, Locke, doğuştan potansiyelimiz olmayan hiçbir şeyi hiçbir zaman başaramayacağımıza, yani yapamayacağımız bir şeyi zaten yapamayacağımıza göre, Descartes'ın bu potansiyelci görüşü açısından, insanların bilip düşündüğü *hiçbir* şeyin sonradan öğrenilmiş sayılamayacağını vurgulamıştır.[20] Böylece Locke Descartes felsefesinin içerdiği bir saçma sonucu

19) Bennett, *a.g.y.*, s. 203.
20) *Deneme*, I. Kitap, 1, v; ayrıca bkz. vi-xii.

ortaya koymayı amaçlıyor.

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 nitelediği 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 serimleyen 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 var olabildiğini, buna karşılık tıpkı bizim çocuklarımız gibi, birçok türdeki hayvanın da oluşturdukları *yalın* düşünceleri birbirlerine iletebildiklerini, bir sorunla karşılaşmadan öne sürebilmek durumundayız.

IV

Evrimsel bir anlam kuramının doğru olabilmesi için düşüncenin dili olmayan yaratıklarda da bulunuyor olması gerekiyor. Yalın bir düşünsel düzey söz konusu olduğu zaman bu koşulun karşılanabileceğini 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 türediklerini ortaya koymayı amaçlıyor. Belki değişik türlerde farklı karmaşıklık düzeylerindeki dilsel yapılar gözlemlemiyoruz ama, son basamağını dilselliğin oluşturduğu, giderek karmaşıklaşan bir iletişim düzenekleri spekturumu 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/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 mutasyonla gerekçeklendiremeyiz. Bu düşünürü izleyecek olursak, hayvanlardaki daha ilkel iletişim biçimleriyle bağlantıları kurulamayan ve gelişim çizgisi (filojenisi 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 gerekliliği bulunduğunu ve bu nedenle de uyarlama açısından başarılı bir mutasyonun ürünü olan bu olgunun insan doğasında da türe özel bir nitelik olarak kaldığını ileri sürmek de yeterli bir gerekçe değildir. Çünkü aynı değerlendirme başka birçok gelişkin hayvan türü için de geçerliyken, yine Chomsky'ye göre bu türlere dilsellik atfedilemiyor. Burada hayvanların ve insanların zekâ düzeyleri arasındaki farklılıktan yarar ummak da geri tepen bir silaha sarılmak olur; çünkü böyle bir yol, evrimsel yaklaşımın tam içinden geçmek zorunda

kalacak olan bir yoldur. Kaldı ki, bu doğuştancı görüş türlerin evrimi düşüncesine genelde de aykırı düşüyor. Doğada mutasyonlar arka planda belli birikimler ve süreklilikle oluşmadan gerçekleşmiyor. Gerçekleşebilseydiler, aradaki başka memeli hayvan türleri atlanarak, insan türüne daha ilkel yaratıklardan doğrudan geçilebilmiş olurdu. Yinelemek istiyorum; dilin evriminden söz etmek 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. Sonraki düşünürün doğuştancı savları Davidson'un davranışçılığa belli yakınlıkları olan tutumuyla karşıtlık içindedir. Yine de, eğer Descartes ve Davidson'un ileri sürdükleri sav doğru olup düşünme dilsel davranışı zorunlu kılıyor olsaydı, hem dilin hem de düşüncenin insanla birlikte, birdenbire ortaya çıktığını onaylamak gerekir, bu iki üstün nitelik yalnızca insanın doğasına özgü sayılmış olurlardı. 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 ve veri düzeyine hiçbir zaman ulaşamamıştır.(21) Burada Chomsky'nin doğuştancılık savlarının felsefi yetkinliği üzerinde daha fazla durmayı düşünmüyorum.(22)

V

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 ünlü "kökten çeviri" (radical translation) ortamlarına dayandırılıyor. "Kökten çeviri" derken, aralarında ortaklık bulunmayan dil ve kültürlere 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 yo-

---

21) Bkz. Noam Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, M.I.T. Press, Massachusetts, 1965; *Language and Mind*, Harcourt Brace Jovanovitch, New York, 1968; *Reflections of Language*, Temple Smith, London, 1976.

22) Chomsky ile Hilary Putnam arasındaki buna ilişkin tartışma için bkz. *Readings in Philosophy of Psychology*, Ned Block (der.), Methuen, London, 1981, ss.279-361.

rum ve tahminlerden belli birini saptamaktan geri kalacağını öne sürüyor.(23)

Şimdi Davidson'a dönelim. Bir çözümleme veya açıklamada, açıklanan (çözümlenen) şey ile onu açıklayan (çözümleyen) arasında kurulan eşdeğerliğin bakışımsız (asimetrik) olması gerekir. Açıklanan kavramın daha yalın ve temel kavramlara indirgenebilmesi buna bağlıdır.(24) Aynı ilke ile düşünce-iletim kuramları için de geçerlidir. Bu tür kuramlar anlam dediğimiz şeyi söylenimlerle iletilen düşünceler dolayımıyla açıkladıklarına göre, düşüncenin anlama göre daha yalın ve kolay anlaşılır bir şey olması beklenecektir. Burada konu edilen bakışımsızlığı değişik biçimlerde yorumlayabiliriz. Örneğin *bilgisel* açıdan yorumlandığında, bakışımsızlık, inanç ve niyetlerin çözümledikleri tümce anlamlarından deneysel olarak daha erişilir ve yalın olmalıdır. Buna göre birinin ne düşündüğünü bilebilmek için önce onun tümcelerinin anlamını bilmek gerekmezken, böylesi anlamları kavramak için önce o kişinin ne düşündüğüne ilişkin varsayımlar yapmak gereklidir.(25) Öte yandan *varlıksal* açıdan bakışımsızlıksa, bir yaratığın dili olabilmesi için önce düşünebilmesi gerekirken, düşünmek için bir dil bilmesinin gerekmemesidir. Bir başka deyişle, dil-öncesi düşünen yaratıklar yanı sıra, düşünmediği halde dil kullanabilen yaratıklar bulunmamalıdır.

Davidson eleştirisini şöyle dile getiriyor: Dilsel anlamlılığı düşünsel içerik ya da ruhbilimsel kavramlara indirgemeye çalışan bir kuram geçerli olamaz, çünkü anlam ve düşünce, yani semantik

---

23) Bkz. Quine, *a.g.y.*, 2. Bölüm.

24) Bkz. Gareth Evans ve John McDowell, *Truth and Meaning*, Clarendon Press, Oxford, 1976, s.xv, xvi; Anita Avramides, *Meaning and Mind*, M.I.T., Press, Massachusetts, 1989, s.82.

25) Bkz. Avramides, *a.g.y.*, s.83. Burada "önce" zamansal değil mantıksal anlamda yorumlanmalıdır.

ile ruhbilimsel olanlar birbirlerine *bakışımlı* olarak bağlı olan şeylerdir. Davidson'a göre anlam ile düşünce karşılıklı olarak bağımlı olduğundan, bakışımsızlık beklentisi de boş bir kuruntudur. Bütünüyle yabancı bir dilde söylenen bir tümceyi kavrayabilmek için, onu söyleyenin ne düşündüğünü anlamak, ya da tahmin etmek elbette gerekecektir. Ama bunun yanı sıra, o kişinin niyet ve anlamlarını saptamak aynı ölçüde gerekli bir şeydir. Adamın ne düşündüğünü, söylediklerinin ne anlama geldiğinden bağımsız olarak kavrayamayız ki. Davidson burada tıpkı Quine gibi, bizimkine tamamen yabancı bir kültür ve dile bağlı olan birinin söylediği şeylerden anlam çıkarma işlemini kastediyor. Eğer, diyor, düşünce-iletim yaklaşımının gerektirdiği gibi bir bakışımsızlık bulunsaydı, yabancının tümcelerini, salt olarak onun düşüncelerini kavramak yoluyla anlardık. Ne var ki, kökten bir yorum, tümcenin söylenmesine temel olan ince ayrımlı ve karmaşık niyetlerin anlam için veri ya da kanıt sayılmalarına izin veremez. Çünkü "...incelikle ayrımlanmış niyet yüklemlerine dille söylenen şeyin yorumundan bağımsız olarak anlam kazandırmamız mümkün değildir... Birisinin niyetlerini, inançlarını ve sözlerini yorumlamak, tek bir girişimin ögeleridir. Bu girişimin belli bir parçasını geri kalanlardan bağımsız olarak tamamlayabileceğimizi varsayamayız."(26) "Birinin inanç ve niyetlerini belli bir ayrıntıyla kavramak onun söylediklerini anlamaktan bağımsız olamaz."(27)

Davidson bu görüşlerini, yine Quine'dan alıp benimsediği *bütünselcilik* varsayımıyla temellendiriyor. Ona göre, tıpkı dil gibi anlık da bütünselci bir dizge. Bir dilin önermeleri birbirlerine salt mantıksal ilişkileri de aşan, öylesi semantik bağlarla bağlıdırlar ki, yalıtılmış olarak hiçbir önerme kendi başına bir anlam ya da doğruluk değeri taşımaz. Örneğin, "Bu kitap masanın üzerindedir" gi-

26) Davidson, *a.g.y.*, s.127.
27) *A.g.y.*, s.144.

bi 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 yalnız başına doğrulayamıyor, anlamlandıramıyor. Bu yaklaşıma göre önermenin doğruluk ve anlamı, dilin tüm öbür önermeleriyle birlikte kazanılan bir şey. Dolayısıyla yabancının söylediği yalın tümceleri tek tek anlamaya çalışarak, adım adım ilerleyen bir yorumlama yöntemi izlemeye de olanak yok. Davidson'a bakılırsa düşüncelerimiz arasında buna benzer bir karşılıklı bağımlılık söz konusu. Niyetler kimi inançları zorunlu kıldıklarından, birine bir inanç yükleyebilmek için bunu daha geniş bir inanç ve niyet öbeği içine yerleştirmiş olmamız gerekiyor. Bir kez bütünselcilik varsayılınca, yabancının herhangi bir inancını belirleyebilmek, kendisinin birçok başka ve daha incelikli inancını da belirlemeyi gerektirdiği ve bu da dili kullanmayı zorunlu kıldığı için, yabancının dilini bilmeden onun hiçbir niyetini belirlemeye olanak kalmıyor. Kökten yorum hem dilsel hem de anlıksal olarak bütünselci olmak zorunda.[28] Demek ki düşünce-iletim yaklaşımının ortaya koymaya çalıştığı çözümlemenin iki "kefesi" arasında en azından bilgisel bir bakışımlılık var. Dolayısıyla, ya çözümlemenin kendisinden, ya da onu bir indirgeme olarak görmekten vazgeçmek gerekiyor.

Bu eleştirinin bütün gücünü bütünselci varsayımdan aldığı açıklıkla belli. Oysa en başta da belirttiğimiz gibi bu varsayım düşünce-iletim yaklaşımınca paylaşılan bir görüş değil. Bir görüşü, onun onaylamadığı bir savı varsayarak eleştirmek döngüsellik olacağına göre, Davidson da burada bundan payını alıyormuş gibi duruyor. İkinci olarak belirtilmesi gereken de şu: Bu uslamlama başarılı olsa bile ancak bir *bilgisel* bakışımlılık belirleyebilir. Davidson'un tartışmaları içinde varlıksal bakışımsızlığı sarsabilecek bir

28) Bkz. Donald Davidson, *Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, 1980, 255-7. Ayrıca bkz., Avramides *a.g.y.*, s.84 ve sonrası.

yön bulamıyoruz. Dil öncesi düşünce, başkalarının düşüncelerini anlamak için önce onların dilini bilmenin gerekiyor olmasıyla bir arada ve tutarlı olarak var olabilir. En önemlisi olan üçüncü noktaya geliyoruz: Düşünce-iletim kuramlarının ortaya attıkları çözümleme bilgisel ya da varlıksal değil, *kavramsal* bir çözümleme.[29] Bu bakımdan Davidson'un eleştirdiği şey, çürütmeyi amaçladığı yaklaşımın ilgilendiği konunun dışında kalıyor. Çünkü düşünce-iletim yaklaşımı başkalarının kastettiği anlamların nasıl keşfedildiğini değil, anlam kavramının ne olduğunu belirlemeye çalışan bir kuram.

Felsefede moda tıpkı günlük yaşamdakine benziyor. Revaçta olan yaklaşım türü belli bir süre için almaşıklarını dışa itiyor, hatta hoş görüyor. Bu da birçok felsefeciye modanın dışında kalan yaklaşımların artık yaşam sürelerini doldurmuş oldukları ve onların bir daha ortaya çıkmamak üzere geçmişte kaldıkları inancını aşılıyor. Yani bir dönemin rüzgârına kapılanlar ona takılıp kalıyorlar. Oysa felsefe tarihine atılacak kısa bir bakış, hemen her düşüncenin, yine tıpkı gündelik yaşamımızın modaları gibi, belli bir aralıktan sonra yeni bir hava ve yeni bir anlayışla yeniden gündeme girdiğini ortaya koyacaktır. Bu olgu felsefenin doğasıyla ilgili; felsefe, anlayışımızın derinleşmesine karşın ortadan kaldırılamayan, tam olarak çözülemeyen paradigmaları, zayıflıklarının görülmesini engelliyor. Oysa Davidson'cular kalıcı olduklarını sanmamalılar; çünkü onlar da yarının dünü olmaya mahkûmlar.

Makalelerin İlk Yayımları

I. BÖLÜM

1) Nesneler ve Özdeşlik, *Dün ve Bugün Felsefe*, Der. Ahmet Cemal, BFS Yayınları, 1985, s.97-119.
2) Özdek, *Felsefe Tartışmaları* 2. Kitap, 1988, s.86-98.
3) Belirlenim, Neden ve Değişim, *Felsefe Tartışmaları* 6. Kitap 1989, s.82-100
4) Gerçek Neden, *Felsefe Tartışmaları* 7. Kitap 1990, s.33-45.
5) Her Dönemde Gündemde olan bir Soru: Zaman Akıyor mu? *Günümüzde Kitaplar*, S.32-33, 1986, s.26-28.
6) Zaman Durağan mıdır? *Günümüzde Kitaplar*, S.34, 1986, s.33-35.
7) Geçmiş Zaman, *Kuram*, 1. Kitap, Der. Yurdanur Salman, 1993, s.7-13.

II. BÖLÜM

1) Bilim, Bilgi ve Kuşku, *Cogito*, S.11, 1997, s.245-260.
2) Minimal Gerçekçilik, *II. Türkiye Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu* (11-13 Kasım 1987), İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1987, ss.159-167.
3) Epistemizm, *Felsefe Tartışmaları* 1. Kitap, 1987, s.58-75.
4) Bilgi ve Nesne-I, *Felsefe Tartışmaları* 3. Kitap, 1988, s.76-99.
5) Bilgi ve Nesne-II, *Felsefe Tartışmaları* 4. Kitap, 1988, s.35-47.
6) Deneycilik, Gerçekçilik, İdealizm ve Görüngücülük, *Felsefe Tartışmaları* 8. Kitap, 1990, s.40-46.

III. BÖLÜM

1) Bazı Terimler Üzerine Notlar, *Yazko Felsefe Yazıları* 3. Kitap, 1982, s.105-111.
2) Edim Felsefesinde Bazı Kuramsal Güçlükler, *Yazko Felsefe Yazıları* 1. Kitap, 1982, s.43-56.
3) Uzlaşımsal ve Önaşımsal Yönletim, *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi*, Vol. 7- 1979, S.1057, s.153-162.
4) Hayvansal İletişimde Anlam, *Felsefe Tartışmaları* 11. Kitap, 1992, s.83-95.
5) Düşünme, Dil ve Anlam, *Felsefe Tartışmaları* 16. Kitap, 1994, s.38-54.

"Felsefede moda tıpkı tıpkı günlük yaşamdakine benziyor. Revaçta olan yaklaşım türü belli bir süre için almaşıklarını dışa itiyor, hatta hor görüyor. Bu da bir çok felsefeciye modanın dışında kalan yaklaşımların artık yaşam sürelerini doldurmuş oldukları ve onların bir daha ortaya çıkmamak üzere geçmişte kaldıkları inancını aşılıyor.Yani bir dönemin rüzgârına kapılanlar ona takılıp kalıyorlar.Oysa felsefe tarihine atılacak kısa bir bakış, hemen her düşüncenin yine tıpkı gündelikyaşamımızın modaları gibi, belli bir aralıktan sonra yeni bir hava ve yeni bir anlayışla yeniden gündeme girdiğini ortaya koyacaktır. Bu olgu felsefesinin doğasıyla ilgili, felsefe. anlayışımızın derinleşmesine karşın ortadan kaldırılamayan, tam olarak çözülemeyen sorunların disiplini."

GÖÇEBE YAYINLARI

ISBN 975-8143-25-5

9 788143 253859