Bilinç ve Dil

JOHN R. SEARLE



LITERA
YAYINCILIK



John R. SEARLE

California Üniversitesi'nde felsefe profesörü olan John R. SEARLE, dil felsefesi ve zihin felsefesinde çok önemli çalışmalara imza atmış çağdaş bir filozoftur. Daha önce dil felsefesi alanında çalışmalar yaparken, 70'li yıllardan itibaren zihin felsefesi alanında çalışmalar yapan yazar çok sayıda eser kaleme almıştır. Makaleleri dışında yayınlanmış önemli bazı eserleri şunlardır:

Speech Acts, (1969), Türkçeye 'Söz Edimleri' olarak çevrildi.

Expression and Meaning, (1979).

İntentionality, (1983).

Minds, Brains and Science, (1984).

The Foundations of Illocutionary Logic, (1985).

Zihnin Yeniden Keşfi (The Rediscovery of the Mind), çeviren: Muhittin MACİT, LİTERA YAYINCILIK, 2004.

The Mystery of Consciousness, (1997).

Mind, Language and Society, (1998).

Rationality in Action, (2001).

Toplumsal Gerçekliğin İnşâsı (The Construction of Social Reality), çeviren: Muhittin MACİT, Ferruh ÖZPİLAVCI, LİTERA YAYINCILIK 2005.

BİLİNÇ ve DİL

John R. Searle

Litera – 18
Çağdaş Felsefe – 03
Bilinç ve Dil, John R. Searle
Özgün Adı: Consciousness And Language

Çeviri:
Muhittin Macit, Cüneyt Özpilavcı

İç Düzen: Mehmet Dalkılıç
Kapak Tasarım: TRP Ajans
Baskı: Yaylacık Matbaacılık

© John R. Searle 2002

First published 2002
Published by the Press Syndicate of the University of Cambridge
This book is in copyright. Subject to statutory exception and the provisions of relevant collective licensing agreements, no reproduction of any part may take place without the written permission of Cambridge University Press.

Copyright©Litera Yayıncılık Ltd. Şti. 2005
Bu eserin Türkçe çeviri hakları Litera Yayıncılık'a aittir. Yayıncının izni olmaksızın tümüyle veya kısmen yayınlanamaz, kısmen de olsa fotokopi, film vb. tekniklerle çoğaltılamaz ve elektronik ortamlarda yayınlanamaz.

İstanbul-2005

İcadiye-Bağlarbaşı Yolu 59/3 İcadiye 34674
Üsküdar-İstanbul
Tel: 0(216) 492 43 92–Fax: 0 (216) 341 59 92

Web: www.literayayin.com
e-mail: litera@literayayin.com

KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI

Library of Congress Cataloging in Publication Data

Searle, John R.

Bilinç ve Dil
1. Felsefe 2. Zihin Felsefesi 3. Bilinç 4. Dil felsefesi 5. Niyetlilik

ISBN 975-6329-18-1

BİLİNÇ ve DİL

John R. Searle

Çeviri:
Muhittin Macit
Cüneyt Özpilavcı



LİTERA YAYINCILIK
İSTANBUL – 2005

Grace'e ithaf

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 7

1.
Bilinç Problemi* 17

2.
Bilinç Bilimsel Olarak Nasıl İncelenir* 33

3.
Bilinç 61

4.
Hayvan Zihinleri* 99

5.
Niyetlilik ve Doğadaki Yeri 123

6.
Kolektif Niyetler ve Eylemler 143

7.
Biliş'in Açıklaması* 167

8.
Sosyal Bilimlerdeki Niyetselci Açıklamalar 201

9.
Söz Edimleri Teorisinde Bireysel Niyetlilik ve Sosyal Görüngüler 219
10.
İcra Ediciler Nasıl İşler? 239
11.
Konuşma 273
12.
Analitik Felsefe ve Zihinsel Görüngüler 305
13.
Belirsizlik, Deneycilik ve Birinci Şahıs 339
14.
Kurallar ve Niyetlilik Hakkında Şüphecilik 375
DİZİN 395

GİRİŞ

Bu kitapta derlenmiş makaleler yirmi yılı aşkın bir süre içinde yazıldı. Bu makaleler, geniş bir konu dizisiyle ilgilidir ve çeşitli kesimler hedeflenerek kaleme alınmıştır. Bu çeşitliliğe rağmen bu derlemenin altında yatan belli bütünleyici ilkeler vardır. Aslında doğal bir süreci gösteren bir seçim yapmaya çalıştım. Şöyle ki, konular bilinçten niyetliliğe, topluma, dile uzanmakta ve sonuçta bunları önceleyen meseleler hakkında çeşitli tartışmalarla son bulmaktadır. Bu giriş kısmında söz konusu bütünleyici ilkelerin bir kısmını belirtmeye çalışmak ve makalelerin kısa bir betimini yapmak istiyorum ki burada 'özet' veya 'hulâsa' demeyip betim dediğime dikkat edilmelidir.

Yaklaşık yarım asır önce, felsefe çalışmalarına başladığımdan beri şu önemli problem zihnimi sürekli meşgul etmektedir: Kendimiz hakkında ve bizim diğer insanlar ile doğal dünya arasındaki ilişkilerimiz hakkında bütüncül ve teorik açıdan yeterli bir açıklamaya nasıl sahip olabiliriz? Kendiliğimiz hakkındaki, bilinçli, özgür, düşünceli, söz edimi gerçekleştiren ve akıllı failler (akıl sahibi özneler) şeklindeki sağduyu kavrayışını, bütünüyle kaba, bilinçsiz, düşüncesiz, anlamsız ve güç alanlarındaki suskun fiziksel parçacıklardan oluştuğuna inandığımız bir dünya ile nasıl uzlaştırabiliriz? Kısacası, kendilik kavrayışımızı nasıl, doğa bilimlerinden özellikle de fizik, kimya ve biyolojiden edindiğimiz dünya açıklamasıyla bütünüyle uyumlu ve tutarlı kılabiliriz? "Söz edimi nedir?", "Bilinç nedir?", "Niyetlilik nedir?", "Toplum nedir?" ve "Akılcılık nedir?" gibi zihnimi en çok meşgul eden soruların tümü bir şe-

kilde bu daha büyük sorunsala işaret etmektedir. Bana göre bu problem (ya da problemler grubu) felsefenin en önemli problemidir ve aslında bize özgü bu dönemde felsefenin tek büyük probleminin bu problem olduğu şeklinde bir düşünce de bulunmaktadır.

Felsefî projemin bu şekilde nitelendirilmesi kabul edildiğinde, benim bu problemlere yaklaşımımın diğer belli özellikleri de açık hale gelecektir ki bu özellikler asla bu meslekte evrensel olarak kabul görmez. İlk olarak, ele aldığımız bu tür felsefî problemler, açıkça ifade edilmeli ve kesin çözümlere sahip olmalıdır. "Bilinç tam olarak nedir ve dünyanın geri kalanıyla nasıl uyum sağlamaktadır?" gibi soruların, kesin yanıtları olmalıdır. Aksi takdirde uğraşımızda hiç bir ilerleme kat edemeyiz. Felsefî problemlerin kesin çözümleri olsa dahi bu çözümler, felsefi sorulara doğrudan yanıt olarak nadiren verilebilmektedir. Benim izlemeye çalıştığım yol, ilk olarak sorunun analiz edilmesidir. Aslında bu, yirminci yüzyıl dilbilim felsefesinin önemli bir öğretisidir. Sorunları önceden doğru (müsellemât) olarak kabul etmeyin. Onu yanıtlamaya çalışmadan önce analiz edin. Ben sorunun yanlış bir ön varsayıma dayalı olup olmadığını veya tartışılan problemi, uygunsuz bir paradigmalar kümesiyle bağdaştırıp bağdaştırmadığını veya soruda kullanılan terimlerin sistematik olarak belirsiz olup olmadığını anlamak için, soruyu analiz ederek ilerlemeyi seviyorum. Felsefî problemlerin çözülmeden önceden karakteristik olarak, bir şekilde parçalara ayrılma ve yeniden bütünleştirilmeyi gerektirdiğini düşünüyorum. Sorulmakta olan soruların ne oldukları konusunda netlik sağlandığında, yanıtlar veya en azından yanıtların felsefî boyutu çoğu zaman oldukça net ve basit olacaktır.

Şimdi de bu noktaları bazı örneklerle betimleyelim. Meşhur 'zihin-beden problemini' düşünün. Beynin işleyişi ile bilinç arasındaki ilişki tam olarak nedir? Bu soruyu yanıtlaya-

bilmek için ortaya konulduğu haliyle problemin öncesine gitmeliyiz: Problemin formülasyonu hangi ön varsayımlara dayanmaktadır? Basitçe yorumlanan zihinsel görüngülerin, basitçe yorumlanan fiziksel görüngülerden bütünüyle farklı ve ayrı bir varlıkbilimsel alan olduğunu önceden varsayan geleneksel onyedinci yüzyıl 'felsefesi' kelime dağarcığını kabul etmeye devam ettiğimiz sürece, problem çözüme karşı direnecektir. Bu kelime dağarcığı ve dayandığı ön kabulleri terk ettiğimizde, felsefî problemin daha basit bir çözümü olacaktır. Tüm içsel, niteliksel, öznel, duyarlı ve hisli özellikleri ile bilincin tıpkı sindirimin midenin bir özelliği olması gibi tam olarak, beynin sıradan bir özelliği olduğunu gördüğümüzde, problemin felsefî yönünü çözmek oldukça kolay olacaktır. Fakat geriye, bilincin gerçekte beyinde nasıl işlediği hakkında son derece zor bir bilimsel problem kalmaktadır. Bu makalelerin akışı boyunca felsefî ve nörobiyolojik olan bu iki sorun hakkında bir şeyler söyleyeceğim.

Bu felsefî problemlere yönelmenin bir tarzıdır. Problemin netleşmesi, bizi geriye kalan diğer sorunlarla baş başa bırakacaktır. Fakat bilimsel, matematiksel ve diğer sağlam temellere dayanan araçlarla bu meselelerin çözümü mümkündür. Zihinbeden problemi hakkında söylediğim yöntem, söz gelimi özgür irade problemine de uygulanabilir.

Eğer felsefî analizin öncelikli amacının insanlar ve doğa arasındaki ilişkilerin doğru, tam ve bütünleştirici bir açıklamasını vermek olduğu düşünülürse, bu yaklaşımla hâkim felsefenin yaklaşımı arasında bir diğer ayrım hemen ortaya çıkar. Ben kişisel olarak geleneksel şüpheci kaygıları çok ciddiye alamayacağımı düşünüyorum. Sanırım, Descartes'la başlayan şüpheci delil ve yanıt çizgisini yirminci yüzyıl boyunca çok ciddîye almakla bir hata yaptık. Kanaatimce on yedinci yüzyılda, bilginin varlığının bir sorunsal olduğunu ve onun sağlam bir temele dayanması gerektiğini düşünmek makuldü. Fakat günümüzde bunu sorunsal olarak görmeye çalışmak

bana saçma geliyor. Şayet mevcut entelektüel durum hakkında açık olan bir şey varsa, o da bilginin günden güne geliştiğidir. Bilginin varlığı şüpheli değildir. Fakat şüpheci kaygılar üzerinde ısrar etmenin ve bunlara dayalı bilgiye dair (epistemik) duruşun felsefedeki zararlı etkilerinin daha ne kadar süreceğini bilseniz şaşarsınız. Örneğin, Quin'in ünlü belirsizlik delili ve aslında anlamı köktenci çeviri yöntemini kullanarak inceleme taslağının tümü, benim uygunsuz gördüğüm bir epistemik duruşu benimseme meselesidir.

İlk beş makale olan; "Bilinç Problemi", "Bilincin Bilimsel Olarak Nasıl İnceleneceği", "Bilinç", "Hayvan Zihinleri" ve "Niyetlilik ve Doğadaki Yeri" makalelerinin tümü şu veya bu şekilde, özelde bilincin ve genelde niyetli fenomenin dünyanın nasıl işlediğinin bilimsel bir kavrayışı içine yerleştirilmesi ile ilgilidir. Ben bilinç ve niyetliliğin, sindirim ya da fotosentezle karşılaştırılabilir biyolojik fenomenler olduklarını düşünüyorum. Zihinsel görüngüleri bu şekilde düşünürseniz, söz gelimi zihinsel fenomenlerin hesaplamalı bir taklidinin bir şekilde kendinde zihinsel bir görüngü olduğunu düşünmeye yeltenmezsiniz. Midenin hesaplamalı taklidi nasıl gerçek mideye dayalıysa, zihnin hesaplamalı taklidi de aynı şekilde gerçek zihne dayalıdır. Sindirimin bir taklidini yapabilirsiniz. Fakat sizin bu taklidiniz sindirimi gerçekleştirmez. Düşünmenin de bir taklidini yapabilirsiniz. Fakat bu taklidiniz de düşünmeyi gerçekleştirmez.

Bilincin, biyolojik bir fenomen olduğunu söylerken, birçok kişi bu iddiayla, bilincin bir makine yapmak yoluyla yapay olarak yaratılamayacağını ima ettiğimi düşünüyor. Oysaki bu, benim kastettiğim îmâ'nın tam zıttı bir îmâdır. Beyin bir makinedir ve bir ilke olarak niçin tıpkı bizim beynimiz gibi düşünce ve zihinsel süreçlere sahip olan yapay bir beyin yapamayalım. Dahası, bütünüyle biyolojik olmayan malzemelerden oluşan yapay bir beyni niçin yapamayacağımızın, ilkece

hiçbir nedeni yoktur. Kan pompalayan yapay bir kalp yapılabiliyorsa, bilinçli bir beyin neden yapılmasın. Fakat gerçekte bilinci üretmek için, beynin yapmak zorunda olduğu uygun temel nedensel güçleri kopyalamak durumunda olduğunuzu unutmamalısınız. Şöyle bir benzetme de yapabiliriz: Örneğin, uçabilen bir uçak yapmak istiyorsanız tüyleri ve çırpacak kanatları kullanmak zorunda değilsiniz, fakat kuşların atmosferdeki yer çekim gücüne karşı koyabildikleri temel nedensel güçleri kopyalamak durumundasınız. Bunlar oldukça açık hususlardır, fakat son yirmi yıl boyunca bunları felsefe ve bilişsel bilim çevrelerine açıklamakta ne kadar çok zorlandığımı bilseniz hayret edersiniz.

İlk üç makale açıkça bilinç problemi ile ilgilidir. Bunlar kronolojik sıraya göre düzenlenmiştir ve bilinç hakkındaki düşüncelerimin belli bir gelişim düzeyini, bilinç problemi ile ilgilenmekte olan nörobiyolojideki ilerleme ile birlikte ortaya koymaktadır. İlk makale, bir bilinç teorisinin açıklamak zorunda olduğu temel özellikleri sıralayarak, bilinç probleminin ne olduğunu tam olarak belirtmeye çalışmaktadır. İkinci makale, eğer bilincin bilimsel bir açıklamasını yapacaksak, kaçınmamız gereken bir takım hataları sıralamaktadır; üçüncü makale ise, günümüz nörobiyolojisinin bilinci açıklama projesinin bazı yönlerini değerlendirmektedir. Bu son ve en güncel makalede bilinç üzerindeki mevcut araştırmaların sınırlamalarının yanı sıra, beklentilerini tespit etmeye çalışıyorum. Ben, bilincin 'blokyapı modeli' dediğim şey ile 'birleştirilmiş alan' (unified field) olarak kavranması arasında ayrım yapıyorum ve birleştirilmiş alan anlayışının nörobiyolojik bir araştırma projesi olarak başarı sağlamasının daha muhtemel olduğuna dair delil getiriyorum.

Zihne yönelik bu yaklaşımın, bilişsel görüngüleri açıklamada kullanılan açıklama aygıtlarına önemli delâletleri bulunmaktadır. Bu meseleler sonraki üç makalede tartışılmıştır. Bunların birincisi olan 'Hayvan Zihinleri' makalesi, hayvanla-

rın da bizimki gibi ağrı ve haz kadar bilinç, inançlar ve arzularla birlikte bir zihne sahip oldukları fakat bir dile sahip olmadıkları için zihinsel içeriklerinin kısıtlı olduğu ortak görüşünü savunmaktadır. 'Kolektif Niyetler ve Eylemler' adlı makale ise niyetliliğin tanımını 'Düşünüyorum,' 'İnanıyorum' ve 'Niyet ediyorum' şeklindeki bireysel durumlardan, 'Düşünüyoruz,' 'İnanıyoruz' ve 'Niyet ediyoruz' gibi kolektif durumlara kadar genişletmektedir. Kolektif (toplu) niyetliliğin karşılama koşullarını ortaya koyma ile ilgili önemsiz olmayan bir problem vardır ve bu makalenin çoğu, bu soruna adanmıştır. Kolektif olarak bir şey yapma niyetimizin sadece bir parçası olarak ben bireysel bir niyete sahip olduğumda, benim bir şey yapma niyetimin içeriğini tam olarak nasıl temsil edebiliriz? Ben, Beethoven'ın Dokuzuncu Senfonisi'nde keman çalıyorum ve dolayısıyla Beethoven'ın Dokuzuncu Senfonisi'ni çalma olan kolektif etkinliğimize katkıda bulunuyorum. Farz edin ki, siz de Soprano bölümünü söylüyorsunuz ve dolayısıyla siz de kolektif etkinliğimize katkıda bulunuyorsunuz. Bireysel ve kolektif niyetlerin tatmin koşullarını ve bunlar arasındaki ilişkiyi tam olarak nasıl temsil edebiliriz? Başka birisinin bu sorunla uğraşıp uğraşmadığını bilmiyorum, ama bu sorun benim başımı çok ağrıtıyor. İşte bu makale, hem kolektif niyetliliğin indirgenemezliğini hem de bedenimi kolektif bir etkinlik için hareket ettirdiğim durumlarda bile bedenimi hareket ettiren şeyin zorunlu olarak bireysel niyetlilik olacağı gerçeğini kabul ederek, bu ilişkileri açıklamaya çalışmaktadır. İnsanların niyetliliklerinin tümüyle bireylerin beyinlerinde olduğunu kabul etmeme rağmen kesinlikle, kolektif niyetliliği bireysel niyetliliğe indirgemeye çalışmıyorum.

Sonraki iki makale, yedinci ve sekizinci makale, benim zihne genel yaklaşımımın psikoloji ve diğer sosyal bilimler için örtülü îmalarını tartışmaktadır. 'Bilişin Açıklaması' adlı makalede düşündüğüm şeyin gelişmiş bir bilişsel bilimin kullanabileceği doğru bir açıklama aygıtı olduğunu ayrıntılarıyla

birlikte ortaya koyuyorum. 'Sosyal Bilimlerde Niyetselci Açıklamalar' adlı makalede ise, genel zihin yaklaşımımın sosyal bilimlerde açıklama problemine deneyci ve yorumcu yaklaşımlar arasındaki geleneksel tartışmalar için îmalarını tartışıyorum.

Sonraki iki makale, dokuzuncu ve onuncu makale, zihin felsefesi hakkındaki araştırmalarımın ışığında söz edimleri üzerinde önceden yapmış olduğum çalışmaları genişletme çabasındadır. Söz edimleri teorisi hakkındaki kafa yorucu bir tartışma, konuşmacının bireysel niyetliliğini temel analitik aygıt olarak gören Grice benzeri yazarlar ile uylaşımın ve toplumsal uygulamanın rolüne vurgu yapan Austin ve Wittgenstein gibi yazarlar arasındadır. Bunlar uzlaşmaz yaklaşımlar gibi görünüyor, fakat Söz Edimleri Teorisindeki 'Bireysel Niyetlilik ve Sosyal Görüngüler' adlı makalede bu iki yaklaşımın uzlaşmasının mümkün olduğunu ortaya koyuyorum. Gerektiği biçimde yorumlanacak olursa bunlar, aynı sorunun rakip yanıtları değildirler, fakat farklı ve birbirleriyle ilişkili iki sorunun rakip olmayan yanıtlarıdır. On numaralı, 'İcra ediciler Nasıl İşler' adlı makalede, bütün söz edimleri konusunun asıl olarak gündeme gelmesini sağlayan, fakat yeterince tuhaf bir şekilde bana şimdiye dek tatminkâr bir açıklaması yapılmamış gelen bir görüngüyü izah etmeye teşebbüs etmektedir. Yani söz verme, emretme, vaftiz etme, kutsama vb. edimlerini, sadece 'bunu yapıyoruz' diyerek gerçekleştirebilmemiz nasıl mümkün oluyor? Buradaki paradoks şudur: Bütün söz edimleri konusu Austin'in icraî sözcelemeleri keşfi ile ve onun tespit ediciler/saptayıcılar (constative) ve icra ediciler (perfor mative) arasındaki ayrımı kesin olarak reddinden kaynaklanmıştır. Eğer benim ve Austin'in yaptığı gibi haber vericiler ve icra ediciler arasındaki ayrımı reddederseniz ki zaten bu reddedilmezse ortada söz edimleri teorisi diye bir şey olmaz, yine bir problemle baş başa kalırsınız. İcra edici sözcelemelerin ilk olarak ortaya çıkışını nasıl açıklayabilirsiniz? Onuncu makale bu soruyu yanıtlamaya çalışmaktadır.

'Konuşma' adlı makale, benim söz edimleri açıklamamın iki ya da daha fazla kişiyi içerecek şekilde ve daha geniş söylem alanlarına, konuşmalara doğru genişletme imkânı hakkındadır. Bir bakıma kötümser bir sonuca ulaşıyorum. Biz, açıklama gücü bakımından, söz edimleri teorisiyle karşılaştırılabilir bir konuşma açıklamasına ulaşamayacağız.

Son üç makale, öncekilerden daha tartışmacıdır. 'Analitik Felsefe ve Zihinsel Görüngüler' adlı makale, birçok analitik felsefecinin zihinsel görüngüleri, naif bir yorumlamayla reddetmek zorunda kaldığı şeklindeki kafa karıştırıcı eğilimin açıklamasını yapmaya ve üstesinden gelmeye çalışmaktadır. Analitik felsefede davranışçılık, işlevselcilik, hesaplamacılık ya da 'maddeciliğin' başka versiyonlarının lehine olarak bilinç ve niyetlilikten kurtulmaya çalışan bir gelenek daima olagelmiştir. Bu yanlışın benim açımdan en aşikâr versiyonlarının bazılarını teşhis edip yanıtlıyorum.

Son iki makalede ise hem söz edimleri teorisinde hem de niyetlilik teorisinde bir zihinsel gerçekçilik formu olduğunu varsayıyorum. Bizim gerçekten inançlara, isteklere ve diğer niyetli durumlara sahip olduğumuzu dile getirdiğimiz kelimelerle, gerçekten şeyleri kastettiğimizi farz ediyorum. Bizim zihin durumlarımız az ya da çok kesin içeriğe sahiptir ve sözcelerimiz de az ya da çok kesin bir anlama sahiptir. Niyetlilik üzerinde çalışmaya başladığımda, bu varsayımlara karşı çıkıyor görünen iki çeşit şüphecilik vardı: Tercüme ve anlamın belirsizliği hakkındaki Quine'in şüpheciliği ve Wittgenstein'ın özel dil delilinin Kripke versiyonu. Quine'in delili doğru olsaydı, sadece dilsel anlama değil genel olarak niyetliliğe de uygulanırdı. Benzer durum Kripke'nin, Wittgenstein'ın ünlü delilini şüpheci yorumlaması için de geçerlidir: Eğer bir kelimeyi doğru kullanıp kullanmadığım hakkında kesin ve kanıtlanabilir delil yoksa sanırım herhangi bir anlam ve niyetlilik teorisinin ilgili olabileceği hiç bir şey de olmaz. En azından

bireysel olarak tatmin olmak için, bu iki şüpheci delili yanıtlamadan, anlam ve niyetlilik üzerinde çalışmaya devam edemedim. Quine'in belirsizlik delilini yanıtlamaya ve bu delilin, en iyi durumda kaynağını oluşturan davranışçı öncüllerin, bir muhale ircası (reductio ad absurdum) olarak yorumlanacağını göstermeye çalışıyorum. Kripke'nin şüphecilik formunu yanıtlarken kitabındaki delilin iki çizgisini ayırıyorum ve bunlardan yalnızca ikincisinin Wittgenstein tarafından kullanıldığını iddia ediyorum. Her hâlükârda bu ikisi ile ilgilenmeye çalışıyorum. Bu arada bu son bölümün daha önceden hiç yayınlanmadığını, çünkü açıkçası bu mesele hakkında zaten çok fazla yazının yayınlandığını düşünüyordum. Bu makaleyi Kripke'nin kitabının yayınlandığı sırada yazmıştım, ama yayınlamaya teşebbüs etmedim. Bununla birlikte, her ne kadar bu derlemedeki daha önceden yayınlanmamış tek makale olsa da, bu kitabın bağlamına oldukça uyumlu göründüğü için bu makaleyi de ekledim.

I

BİLİNÇ PROBLEMİ*

1. Bilinç Nedir?

Çoğu kelime gibi, 'bilinç' kelimesinin de cins ve tür bakımından ya da gerekli ve yeterli koşullar bakımından bir tanımı mümkün değildir. Fakat hakkında konuştuğumuz şeyin tam olarak ne olduğunu belirtmek durumundayız. Çünkü ilgilendiğimiz bilinç fenomeni dikkat, bilgi ve kendilik bilinci gibi diğer belli fenomenlerden ayrılmaya ihtiyaç duyar. 'Bilinç' kelimesinden basitçe, bir kişinin sabahleyin rüyasız bir uykudan uyandığında başlayan ve gece uyuyuncaya kadar gün boyu devam eden veya komaya girinceye, ölünceye ya da bir şekilde 'bilinçsiz' denilen bir duruma girinceye kadar süren öznel duyarlılık veya farkındalık durumlarını kastediyorum.

Her şeyden önce, bilinç biyolojik bir görüngüdür. Bilinci; sindirim, büyüme, mitoz ve mayoz gibi sıradan biyolojik geçmişimizin bir parçası olarak görmeliyiz. Oysa biyolojik bir

---

* Bu makale ilk olarak *Experimental and Theoretical Studies of Conciousness*, CIBA Vakfı Sempozyumu 174 (Wiley, Chister, 1993), s. 61-88'da yayınlandı. Telif hakkı John Wiley & Sons Limited'e aittir. CIBA vakfı ve John Wiley & Sons Limited'in izniyle bu kitapta yeniden basılmıştır. Bu makalede öne sürülen tezler, daha ayrıntılı bir şekilde ve daha destekleyici delillerle John Searle tarafından (1992)'de sunulmuştur.

görüngü olmasının yanı sıra bilinç, diğer biyolojik görüngülerin sahip olmadığı bazı önemli niteliklere de sahiptir. Bu niteliklerin en önemlisi bilincin 'öznelliği' dediğim şeydir. Her bir kişinin bilincinin, o kişiye özel olduğu bir anlam vardır. Bu anlamda, kişinin ağrılarıyla, gıdıklanmalarıyla, kaşıntılarıyla, düşünceleriyle ve duygularıyla ilişkisi, başkalarının bu ağrılarla gıdıklanmalarla, kaşıntılarla, düşüncelerle ve duygularla ilişkisinden oldukça farklıdır. Bu görüngü çeşitli yollarla betimlenebilir. Bu bazen ortada 'gibi' bir şeyin bulunduğu ya da belli bir bilinç durumundaymış gibi hisseden bir şeyin bulunduğu şeklindeki bir bilinç özelliği olarak betimlenir. Eğer bana kalabalık bir izleyici kitlesinin karşısında bir tebliğ sunmanın nasıl bir his olduğu sorulursa, bunu cevaplayabilirim. Fakat eğer bana kiremit ya da taş olmanın nasıl bir şey olduğu sorulursa, buna cevap veremem, çünkü kiremitler ve taşlar bilinçli değildir. Bilinç durumlarının belli bir niteliksel yapıya sahip olduklarını söyleyerek de bu konu açıklanabilir. Söz konusu durumlar bazen 'qualia'[1] olarak da tanımlanır.

Etimolojik yakınlığına rağmen bilinç, bilgiyle karıştırılmamalıdır, dikkatle karıştırılmamalıdır ve kendilik bilgisi ile karıştırılmamalıdır. Bu karışıklıkların her birini sırayla açıklayacağım.

Bilinç durumlarının çoğunu bilgi ile ya çok az ilgisi vardır ya da hiçbir ilgisi yoktur. Örneğin, bilinci anksiyete ve sinirlilik durumlarının bilgi ile özsel bir bağlantısı yoktur. Bilinç dikkat ile karıştırılmamalıdır. Bir kişinin bilinç alanında, o kişinin dikkatinin odağında bulunan belli öğelerin yanı sıra bilincin çevresinde bulunan diğer belli öğeler de vardır. Bu ayrımı vurgulamak önemlidir. Çünkü 'bir şeyin bilincinde olmak' ifadesi bazen 'bir şeye dikkat kesilmek' anlamında kulla-

---

[1] Qualia, niyetli olmayan zihinsel durumlar ve görüngüsel özellikler için kullanılan nitelikler anlamına gelir. (ç.n)

nılır. Fakat burada incelediğimiz anlamda bilinç, örneğin, şu an hissettiğim hafif baş ağrısı ya da boynun arkasındaki gömlek yakasının varlığını hissetmek gibi, kişinin bilincinin çevresinde olan fakat dikkatinin merkezinde olmayan birçok şeyin bulunma ihtimaline izin verir. Bilincin merkezi ve çevresi arasındaki ayrımı, üçüncü bölümde daha detaylı biçimde inceleyeceğim.

Son olarak, bilinç kendilik bilinciyle de karıştırılmamalıdır. Gerçekte belli hayvan tipleri vardır ki bunlar, aynen insanlar gibi son derece karmaşık, kendinden-referanslı bilinç formlarına sahiptirler ve bu formlar normalde kendilik-bilinci olarak betimlenir. Örneğin, bilinçli utanç duyguları bana göre öznenin, kendisinin bilincinde olmasını gerektirir. Fakat örneğin, bir nesneyi görmek veya bir sesi işitmek, kendilik bilincini gerektirmez. Dolayısıyla, bütün bilinç durumlarının aynı zamanda, kendilik bilinci olduğu genellikle vaki değildir.

2. Bilinç ve Beyin Arasındaki İlişkiler Nelerdir?

Bu soru, meşhur 'zihin-beden problemi'dir. Bu problem felsefe ve bilimde uzun ve kirli bir geçmişe sahip olsa da, bana göre bu problemin en azından kaba hatlarıyla daha basit bir çözümü vardır. Çözüm şudur: Bilinçli durumlar, beyindeki alt düzey nörobiyolojik süreçlerin neden olduğu fakat kendiliklerinde beynin daha yüksek düzeyli niteliklerdir. Buradaki kilit kavramlar 'neden' ve 'nitelik' kavramlarıdır. Dünyanın nasıl işlediği hakkındaki mevcut bilgilerimize göre, farklı nöronal yapılardaki değişik oranlardaki nöron ateşlenmeleri bilinçli yaşamımızdaki muazzam çeşitliliğe neden olmaktadır. Dış dünyadan algıladığımız bütün uyarıcılar, sinir sistemi tarafından tek bir ortama, yani sinapslarda değişik oranlardaki nöron ateşlenmelerine aktarılır. Bilinçli yaşamımızın tüm renkliliği ve çeşitliliğine, bu değişik oranlardaki nöron ateş-

lenmelerinin neden olduğunu da aynı derecede vurgulamak gerekir. Çiçeğin kokusuna, senfoninin sesine ve Öklid Geometrisi teoremleri ile ilgili düşüncelere beynin, düşük düzey biyolojik işleyişleri neden olmaktadır ve bildiğimiz kadarıyla, temel işlevsel öğeler nöronlar ve sinapslardır.

Doğal olarak bütün nedensel hipotezler gibi bu da farazîdir. Nöron ve snapsın önemini gereğinden fazla abarttığımız için çürütülebilir. Belki de işlevsel birim nöronların bir sütunu ya da bütün bir dizinidir, fakat şu an vurgulamaya çalıştığım hayatî nokta, bizim nedensel ilişkiler arıyor olmamızdır. Zihin-beden probleminin çözümündeki ilk aşama şudur: Beyin süreçleri (işleyişleri) bilinç süreçlerine *neden olur*.

Bu da bizi şu soruyla karşı karşıya bırakıyor: Bu bilinç süreçlerinin varlıkbilimi nedir? ve varoluş biçimi nasıldır? Daha açık biçimde ifade edecek olursak, beyin ve bilinç arasında nedensel bir ilişki olduğu iddiası bizi bir 'fiziksel' şeyler ve 'zihinsel' şeyler düalizmine mi götürür? Yanıt kesin bir şekilde 'hayır'dır. Beyin süreçleri bilince neden olur, fakat neden oldukları bilinç fazladan bir cevher ya da varlık değildir. Bilinç sadece bütün sistemin daha üst düzey bir niteliğidir. Bu durumda, bilinç ve beyin arasındaki iki can alıcı ilişki şöyle özetlenebilir: Beynin düşük düzey nöronal süreçleri bilince neden olur ve bilinç basitçe, düşük düzey nöronal öğelerden oluşan sistemin yüksek düzey bir niteliğidir.

Bir sistemin yüksek düzey bir niteliğine, bu nitelik düşük düzey öğelerden oluşan bir sistemin niteliği olsa da, o sistemin düşük düzey öğelerinin neden olduğu hakkında doğada oldukça çok örnekler vardır. Örneğin, suyun akışkanlığını ya da camın saydamlığını ya da masanın katılığını düşünün. Elbette tüm örneklemeler gibi bu örneklemeler de kusursuz değildir ve çeşitli açılardan yetersizdir. Fakat burada anlatmaya çalıştığım önemli nokta şudur: Beyin ve bilinç arasındaki ilişkinin bir tür nedensellik olduğunu iddia edip, aynı zamanda

da bilincin, beynin sadece bir niteliği olduğunu iddia etmede, hiçbir metafizik ya da mantıksal engel yoktur. Bir sistemin düşük düzey öğeleri, o sistemin yüksek düzey niteliklerine neden olabilir, hatta bu yüksek düzey nitelikler düşük düzey öğelerden oluşan bir sistemin nitelikleri de olabilir. Şuna dikkat edin, örneğin, bir kişinin bardağın içindeki suya uzanamadığı halde bir molekül seçerek 'bu ıslaktır' demesiyle, beyindeki bir tek sinapsı ya da nöron gösteremeyen bir kişinin 'bu benim büyükannem hakkında düşünüyor' demesi arasında bir fark yoktur. Bu mesele hakkında bildiğimiz kadarıyla, tıpkı akışkanlığın tek bir molekül düzeyinden daha üst bir düzeyde oluşması gibi büyükanneler hakkındaki düşünceler de tek bir nöron ya da sinaps düzeyinden daha yüksek bir düzeyde oluşur.

Bu makalede, ortaya koymakta olduğum tezler içinde en çok itiraz edileni budur. Neden bu derecede itirazda bulunulduğunu tam olarak anlamadım. Bu nedenle meselelere biraz daha açıklık getirmek istiyorum. İlk olarak şunu ileri sürmek istiyorum: Biz olgusal olarak beyin süreçlerinin bilinç durumlarına neden olduğunu basitçe biliyoruz. Fakat beynin nasıl işlediği hakkındaki ayrıntıları bilmiyoruz ve bu karmaşık ayrıntıları anlamamız uzun zaman alabilir. Dahası, bana öyle geliyor ki, beyin süreçlerinin, bilinç durumlarına tam olarak nasıl sebep olduğunu anlamak nörobiyolojide bir devrim gerektirebilir. Nasıl olduğu kesinlikle açık olmasa da, mevcut açıklama aygıtımızı dikkate aldığımız zaman, nöron ateşlenmeleri ve bilinç durumları arasındaki ilişkinin nedensel karakterini bu açıklama aygıtı içinde izah edebiliriz. Fakat günümüzde, bunun nasıl gerçekleştiğini bilmeyişimiz, bunun gerçekleştiğini bilmiyor olmamızı gerektirmez. Zihin-beden problemine yönelik benim öne sürdüğüm çözüme (veya çözümsüzlüğe) karşı çıkan birçok kişi, nörobiyolojik süreçlerin bilinç fenomenlerine nasıl neden olacağı hakkında bir fikrimizin olmadığı gerçeğini dikkate alarak karşı çıkmaktadır. Fakat bu, bana göre

kavramsal ya da mantıksal bir problem değildir. Bu, biyoloji ile ilgili bilimler için deneysel (teorik) bir sorundur. Problem, sistemin bilinç üretmek için nasıl çalıştığını tasvir etmektir ve biz gerçekte sistemin bilinç ürettiğini bildiğimizden, belli nörobiyolojik mekanizmaların olduğunu ve bunlar sayesinde sistemin çalıştığını varsaymamız için iyi bir nedene sahibiz.

Bazı zamanlar, bilincin oldukça şaşırtıcı biçimde elektro biyokimyasal süreçler tarafından üretilebildiğini düşündüğümüz belli felsefi zihin durumlarına gireriz. Bu durumlarda bilinci, nörobiyolojik terimlerle açıklayabilmemiz nerdeyse imkânsız gibi görünür. Ne ki bu tür zihin durumlarına girdiğimizde, bundan önce de bilimde benzer muammaların yaşandığını kendimize hatırlatmalıyız. Bundan bir asır önce, yaşamın mekanik, biyolojik ve kimyasal süreçlerle açıklanması oldukça muammalı, kafa karıştırıcı hatta kimilerine göre metafiziksel olarak imkânsız gibi görünüyordu. Fakat şu an böyle bir açıklama yapabileceğimizi biliyoruz ve yaşamın biyokimyadan nasıl kaynaklandığı probleminin çözümü o dereceye vardı ki bir zamanlar bu kadar imkânsız görülmesinin nedenini anlamakta ve kavramakta güçlük çekiyoruz. Elektromanyetizma daha önce sır gibi görülüyordu. Newton'cu evren anlayışında elektromanyetizma görüngüsüne hiç yer verilmemişti. Fakat elektromanyetizma teorisinin gelişmesiyle birlikte metafiziksel kaygı ortadan kalktı. İnanıyorum ki, şu an bilinç hakkında da buna benzer bir problemle karşı karşıyayız. Fakat bilinç durumlarının nörobiyolojik süreçlerden nedensel olarak kaynaklandığını fark ettiğimizde, sorunu doğrudan teorik ve bilimsel bir araştırmaya çevireceğiz. Şu an bu sorunu yalnızca felsefî ya da metafiziksel imkânsızlık alanından çıkarttık.

3. Bilincin Bazı Özellikleri

Tartışmamızın ikinci aşaması bilincin, deneysel bir beyin teorisinin açıklanabileceği tamamını olmasa da bazı esaslı özelliklerini listelemek olacaktır.

Öznellik

Önceden de belirttiğim gibi öznellik, bilincin en önemli özelliğidir. Bir bilinç teorisi, bir nörobiyolojik süreçler kümesinin öznel bir duyarlılık ya da farkındalık durumunda olan bir sisteme nasıl neden olabileceğini açıklamaya ihtiyaç duyar. Bu görüngü biyolojideki başka her hangi bir şeye benzemez ve bir anlamda doğanın en şaşırtıcı özelliklerinden biridir. Öznelliğin temel bir zemin, doğanın indirgenemez bir görüngüsü olarak kabul edilişine karşı çıkıyoruz. Çünkü onyedinci yüzyıldan beri bilimin nesnel olması gerektiğine inanmaya devam etmekteyiz. Fakat bu, nesnellik fikri üzerinde bir kelime oyunu içermektedir. Bilimsel araştırmanın *epistemik* nesnelliğini fizik ve kimya gibi disiplinlerdeki tipik bilimsel bir konunun *varlıkbilimsel* nesnelliği ile karıştırmaktayız. Bilim, her hangi bir araştırmacının kendisine özel bakış açısına dayanmayan gerçekleri aradığımız epistemik anlamdaki nesnelliği amaçladığı için, bilim tarafından araştırılan gerçekliğin, bireysel olarak kişinin deneyimlerinden bağımsız biçimde varolma anlamında nesnel olması gerektiği sonucuna varmak teşvik edile gelmiştir. Fakat bu son özellik, yani varlıkbilimsel nesnellik bilimin temel bir niteliği değildir. Eğer, bilimin dünyanın nasıl işlediğini açıkladığı ve öznel bilinç durumlarının da dünyanın parçası olduğu doğru kabul edilirse, (varlıkbilimsel olarak) öznel olan bir gerçekliğin (epistemik olarak) nesnel bir açıklamasını, yani öznel bilinç durumlarının gerçekliğini aramak zorunda kalırız. Burada, varlıkbilimsel olarak

öznel olan bir alanın epistemik olarak nesnel bir bilimine sahip olabileceğimizi delillendirmeye çalışıyorum.

Birlik

Bizim patolojik olmayan bilinç biçimlerinde, söz gelimi koldaki bir ağrı, sıcaklık hissi ya da bir şeyi kırmızı görme deneyimine kesinlikle tek başına sahip olmadığımızı, fakat tüm bu deneyimleri eş zamanlı olarak birleşik tek bir bilinç deneyiminin parçası olarak yaşadığımızı kabul etmemiz çok önemlidir. Kant bu niteliğe 'tam algının aşkın birliği' adını vermiştir. Son zamanlarda nörobiyolojide buna 'bağlayıcı problem' (the binding problem) denmektedir. Bu birliğin en az iki yönüne özel bir vurgu yapmak gerekir. İlkin, her hangi bir anda deneyimlerimizin tümü tek bir bilinç alanında bütünleşir. İkincisi, bilincimizin organizasyonu basit anlardan daha fazlasına yayılır. *Dolayısıyla örneğin, eğer ben bir cümle söylemeye* başlayacaksam, bir anlamda en azından cümlenin başlangıcının görsel (resimsel) bir hafızasını korumak zorundayım. Böylece, cümlenin sonuna geldiğimde söylemekte olduğum şeyin farkında olurum.

Niyetlilik

Filozoflar ve psikologlar, birçok zihinsel durumun, şeylerin dünyadaki bağıntı durumlarına yönelmiş, ya da onlar hakkında olmalarını sağlayan özelliğine 'niyetlilik' adını vermişleridir. Eğer bir inanca, arzuya ya da bir korkuya sahipsem, her zaman inancım, arzum ve korkum ile ilgili bir tür içerik bulunmak zorundadır. Bu içerik, var olmasa ya da bir sanrı olsa bile bir şey hakkında olmalıdır. Aşırı derecede hatalı olduğum durumlarda bile dış dünyaya gönderimde bulunduğumu gösteren bir tür zihinsel içerik bulunmak zorundadır. Bilinçli du-

rumların tümü bu anlamda bir niyetliliğe sahip değildir. Örneğin, bir kişinin her hangi bir şey hakkında anksiyeteli ya da depresyonlu olmayıp yalnızca kötü bir duygu durumda bulunduğu anksiyete ya da depresyon durumları vardır. Bu niyetli bir durum değildir. Fakat kişi gelecekteki her hangi bir olay hakkında aiıksiyete hissediyorsa, bu niyetli bir durumdur. Çünkü bu durum, kendisinin ötesinde bir şeye yöneliktir.

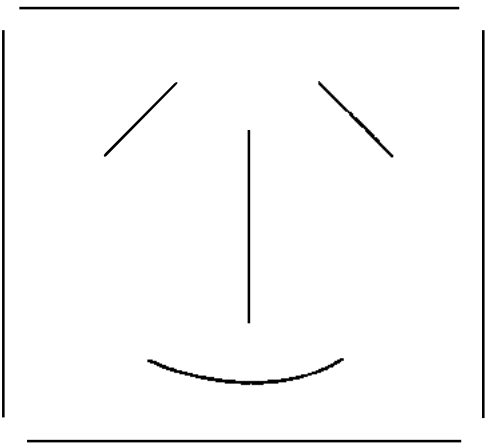
Bilinç ile niyetlilik arasında şu açıdan kavramsal bir bağlantı vardır: Her hangi bir konu hakkındaki niyetli durumlarımızın çoğu, gerçekte en çoğu bilinçsiz olsalar da, bilinçsiz bir niyetli durumun gerçek bir niyetli durum olabilmesi için ilke olarak bilince erişebilir olması gerekir. Bu durum, fiilen bastırma, beyin lezyonu ya da mutlak unutkanlık tarafından engelleniyor olsa bile bilinçli olabilecek türde bir şey olmalıdır.

Bilincin Merkezi ve Çevresi Arasındaki Ayrım

Patolojik olmayan bilincimin herhangi bir anında, 'bir bilincin alanı' denilebilecek bir şeye sahibim. Bu alanın içinde normal olarak bazı şeylere dikkat kesilirken diğerlerine dikkat etmem. Bu yüzden, örneğin, şu anda dikkatimi daha çok bilinci betimleme problemine odaklamaktayım, fakat sırtımda bir gömlek olduğu ya da ayakkabılarımın darlığı hissi dikkatimi çok az meşgul ediyor. Hatta kimi zaman onların bilincinde olmadığım da söylenebilir. Fakat bu bir hatadır. Her hangi bir anda dikkatimi onlara yöneltebiliyor olmam, onların da bilinç alanımın bir parçası olduğunun kanıtıdır. Fakat dikkatimi onlara yöneltebilmem için, önceden dikkatimi yöneltmediğim ve şu an dikkatimi yönelttiğim bir şey olmalıdır.

Bilinçli Deneyimin Gestaltçı Yapısı

Bilinç alanının içindeki deneyimlerimiz karakteristik olarak fiili uyarıcının yapısının ötesine geçecek bir şekilde yapılanmıştır. Bu, Gestaltçı psikologların temel buluşlarından biridir. Bu görme olayında oldukça aşikârdır. Fakat bu fenomen oldukça kapsamlıdır ve görmenin ötesine gider. Örneğin, Şekil 1'deki taslak halindeki çizgiler, fiziksel olarak bir insan yüzüne benzememektedir.



Şekil 1

Caddede, gerçekten buna benzeyen bir insan görsek, hemen ambulans çağırmaya yöneliriz. Beynin, bozuk uyarıcıları yapılanmış belli biçimlerin içine yerleştirme yeteneği o kadar güçlüdür ki doğal olarak bunu bir insan yüzü gibi görmeye meylederiz. Dahası, belli yapılarda bilinçli deneyimlere sahip olmamızın yanı sıra, bu deneyimleri arkaplanlarına karşı figürler olarak algılamaya da meylederiz. Bu da görme olayında apaçık bir şekilde ortaya çıkar. Bu yüzden, ben yukarıdaki şekle baktığımda, onu sayfanın arkaplanına (zeminine) karşıt olarak görürüm. Sayfayı masanın arkaplanına karşıt olarak görü-

yorum. Masayı tabanın arkaplanına karşıt olarak görürüm ve arkaplanında da odayı görüyorum ve görsel bilincimin ufkuna ulaşıncaya kadar bu böyle devam eder.

Tanıdıklık Yönü

'Tanıdıklık yönü' diyeceğim şeyle, bize 'gelen patolojik olamayan bilinç durumlarının karakteristik bir özelliğidir. Karşımdaki nesneleri örneğin, ev, sandalye, insan, masa olarak görebilmem için, ev, sandalye, insan ve masa kategorilerine daha önceden sahip olmam gereklidir. Fakat bu, deneyimlerimi bana daha çok ya da daha az tanıdık gelen bir kategoriler kümesiyle bağdaştıracağım anlamına gelmektedir. Tamamen yabancı bir çevredeyken, örneğin vahşî bir ormanın yakınlarında bir köydeyken evler, insanlar ve yapraklar bana oldukça egzotik görünür. Fakat yine de şunu bir ev, şunu bir insan, şunu bir elbise ve şunu da bir ağaç ya da çalı olarak algılarım. Dolayısıyla tanıdıklık yönü, sayısal bir görüngüdür. Tanıdıklığın daha çok ya da daha az dereceleri olabilir. Fakat önemli olan, patolojik olmayan bilinç biçimlerinin, bize tanıdıklık yönü altında geldiğini anlamaktır. Yine bunu anlamanın bir yolu, patolojik vakalara bakmaktır. Capgras Sendromu'nda hastalar, etraflarındaki tanıdık insanları, gerçekte oldukları kimliklerle tanıyamazlar. Eşlerinin gerçekte onların eşleri olmadığını ve sahtekâr olduklarını düşünürler vb. Bu, tanıdıklık yönünün bir açıdan kırıldığını gösteren örnek bir vakadır. Patolojik olmayan vakalarda tanıdıklık yönünü kırmak oldukça zordur. Sürrealist ressamlar bunu yapmaya çalışıyorlar. Fakat sürrealist bir [illegible]de bile, üç başlı kadın yine de bir kadındır ve sarkık saat yine de bir saattir.

Duygu Durum

Normal olan her bilinçli deneyimin bir bölümü o deneyimi kaplayan duygu durumdur. Her hangi bir duygu durumu belirtmek için ona depresyon veya haz gibi özel bir duygu durum ismi vermek gerekmez, fakat her zaman normal bilinçli durumlar kümesine ilişkin bir tat ya da tavır denilebilecek bir şey vardır. Bu nedenle örneğin, şu an ben özellikle depresif, özellikle sevinç dolu ya da birinin basitçe 'can sıkıcı' diyebileceğim bir duygu durumda değilim. Ne var ki, yine de benim şu anki deneyimlerime ilişkin belli bir duygu durumu vardır. Muhtemelen duygu durumun biyolojik terimlerle açıklanması önceden değindiğim pek çok özelliğe göre daha kolaydır. Örneğin, depresyonun patolojik biçimlerini, duygu durum değiştiren ilâçlarla kontrol edebiliriz.

Nöron Koşulları

Patolojik olmayan bilinç durumlarımın tamamını, onların 'konumlanmışlığı' denilebilecek belli bir duyguyla tecrübe ederim. Bunun üzerinde düşünmüyor olsam da, hatta bu benim bilinç alanımın bir parçası olmasa bile yinede hangi yılda olduğumu, şu an nerede olduğumu, bugünün hangi gün olduğunu, yılın hangi mevsimi olduğunu ve genellikle hangi ayda olduğumu dahi bilirim. Bütün bunlar nöron koşullarıdır veya patolojik olmayan bilinçli durumların konumlanmışlığıdır. Yine bir kimse mevcut olmadığı anlarda, bu görüngünün baskınlığının farkına varabilir. Bu yüzden örneğin, kişi yaşlandıkça, hangi yılda ya da hangi ayda olduğu hissini yitirdiğinde, gelen belli bir baş dönmesi hissi ortaya çıkar. Burada bilinç durumlarının konumlanmış (zamana ve mekâna bağımlı) olduğunu, konumun ayrıntıları bilinçli durumların bir parçası olmasa dahi, onların konumlanmış (zaman ve mekân içinde) olarak tecrübe edildiğini vurgulamaya çalışıyorum.

4. Bilinç Hakkındaki Bazı Yaygın Hatalar

Buraya kadar söylediğim her şeyin sadece bir sağduyu biçimi olduğunu düşünmek istiyorum. Bununla birlikte önceki tartışmalardan bildirmek durumundayım ki, benim bilinç incelemesine yönelik savunmakta olduğum yaklaşım hiç bir şekilde kognitif bilimde hatta nörobiyolojide evrensel olarak kabul edilmemektedir. Gerçekte oldukça yakın zamana kadar kognitif bilim ve nörobiyoloji üzerinde çalışan birçok araştırmacı, bilincin incelenmesini bir şekilde disiplinlerinin nöron dışında olarak gördüler. Onlar sıcak nesnelerin bize niçin sıcaklık hissi verdiğini ya da kırmızı nesnelerin bize niçin kırmızı göründüğünü açıklamaya çalışmanın bilimin erişiminin ötesinde olduğunu düşündüler. Aksine, bana göre bilinç hakkındaki bunlar ve başka sorunları açıklamak kesinlikle nörobiyolojinin görevidir. Birisi neden bunun aksine düşünsün ki? Tamam, en azından onyedinci yüzyıla gidersek, insanların bilincin maddî dünyanın bir parçası olmadığını düşünmelerinin karmaşık tarihsel nedenleri vardır. Bir tür tortulaşmış düalizm, insanların bilinci normal bir biyolojik fenomen olarak görmelerini engellemiştir. Ne ki burada ben, bu geçmişin izini sürmeye teşebbüs etmiyorum. Bunun yerine insanların bilinci kendisine has terimlerle ele almayı reddetmeleriyle ortaya çıkan, bazı yaygın hataları belirtmeye çalışacağım.

Bilincin özsel olan öznelliğini göz ardı ederek, onu sanki nesnel bir üçüncü şahıs olgusu gibi görmeye çalışmak, bilinç incelemesinin karakteristik bir hatasıdır. Bilincin özü bakımından öznel ve niteliksel bir görüngü olduğunu kabul etmek yerine, çoğu kişi hatalı bir şekilde bilincin özünün bir kontrol mekanizması ya da davranışa yönelik belli bir tür yetenekler dizisi veya bir bilgisayar programı olduğunu varsaymaktadırlar. Bilincin davranışsalcı ya da hesaplamacı olarak analiz edilebileceğini varsaymak, bilinç hakkındaki en yaygın iki hatadır. Turing testi bizi tam olarak bu iki hataya, yani davranışçı-

lığın hatasına ve hesaplamacılığın hatasına zorlamaktadır. Bu bizi, bir sistemin bilinçli olabilmesi için gerek ve yeter koşul olarak doğru bir bilgisayar programına ya da doğru girdileri ve çıktılarıyla birlikte bir dizi programa sahip olması gerektiğini varsaymamıza götürür. Sanırım bu tavrın hatalı olması gerektiğini görebilmen için sadece bu yaklaşımı açıkça ifade etmek yeterlidir. Bir sistemin fiilen bilinçli olmaksızın bilinçliymiş gibi davranması nedeniyle, davranışçılığın doğru olmadığı görüşü, davranışçılığa yönelik geleneksel bir itirazdı. İçsel, öznel, niteliksel zihin durumları ile dışsal, kamuca gözlemlenebilir davranış arasında hiç bir mantıksal ve zorunlu bağlantı yoktur. Elbette ki fiili olguda, bilinç durumları karakteristik olarak davranışa neden olur. Fakat onların neden oldukları davranış, bilinç durumlarından ayrı tutulmalıdır. Aynı hata hesaplamalı bilinç açıklamaları tarafından da tekrar edilmiştir. Tıpkı hesaplamalı davranışın tek başına bilinç için yeterli olmaması gibi, hesaplamalı bilinç modelleri de tek başlarına bilinç için yeterli değildir. Her hangi bir şeyin hesaplamalı modelinin, tasarlanmakta olan tanım kümesine uygun gelmesi gibi, bilincin hesaplamalı modeli de bilince uygun gelir. Londra'daki sağanak yağışların hesaplamalı modelinin bizi ıslak bırakacağını kimse öne süremez. Fakat onlar bilincin hesaplamalı modelinin bir şekilde bilinçli olduğunu varsayma yanılgısına düşüyorlar. Her iki durumda da aynı yanılgıyı görüyoruz.

Hesaplamalı bilinç modelinin bilinç için yeterli olmadığının basit bir kanıtlaması vardır. Daha önce bu açıklamayı defalarca yaptığım için burada üzerinde pek durmayacağım. Açıklama basitçe şöyledir: *Hesaplama sözdizimsel olarak tanımlanır*. O, sembollerin işlenişine bağlı olarak tanımlanır. Fakat sözdizim tek başına bilinçli düşüncelerle karakteristik olarak uyumlu içeriklerin türü için asla yeterli olamaz. Sadece sıfırlara ve birlere sahip olmak, bilinçli ya da bilinçsiz zihinsel içeriği temin etmek için yeterli değildir. Bu delile bazen 'Çin odası

delili' denir. Çünkü ben ilk başta bu konuyu Çince soruları yanıtlamak için hesaplama aşamalarını takip eden, fakat bu yolla her hangi bir Çince anlama belirtisine ulaşamayan bir kişiyi örnekleyerek açıklamıştım.[2] Bu meselin anlatmaya çalıştığı şey oldukça açıktır, ama çoğu kez ihmal edilmiştir. *Sözdizim tek başına anlamsal içerik için yeterli değildir.* Çin odası deliline karşı tüm saldırılarda, açıkça ortaya çıkıp ta sözdizimin anlamsal içerik için yeterli olduğunu düşündüğünü söyleyen birini asla görmedim.

Bununla birlikte şimdi söylemek zorundayım ki, bu delille ilgili önceden yapmış olduğum açıklamalarımı çok fazla kabul ediyordum. Hesaplamalı zihin teorisinin en azından yanlış olduğunu kabul ediyordum. Fakat şimdi bana öyle geliyor ki, bu teori yanlışlık düzeyine bile ulaşamıyor. Çünkü açık bir anlamı bile yok. İşte nedeni budur.

Doğa bilimleri, gerçekliğin dünyaya içkin olan özelliklerini her hangi bir gözlemciden bağımsız olarak var olduğu şeklinde tasvir etmektedirler. Bundan dolayı, yer çekimi, fotosentez ve elektromanyetizma tümüyle doğa bilimlerinin konularıdır. Zira bunlar gerçekliğin içkin özelliklerini tanımlarlar. Fakat banyo küveti olma, piknik için güzel bir gün olma, beş dolarlık banknot olma veya bir sandalye olma gibi özellikler doğa bilimlerinin konuları değildir. Çünkü bunlar gerçekliğin içkin özellikleri değildirler. Belirttiğim bütün görüngüler (banyo küveti vb.) fiziksel nesnelerdir ve fiziksel nesneler olarak gerçekliğe içkin özelliklere sahiptirler. Fakat banyo küveti olma ya da beş dolarlık banknot olma özellikleri ancak gözlemcilere ve kullanıcılara bağlı olarak var olur.

Bu durumda, gerçekliğin içkin olan özellikleri ile gözlemciye bağlı olan özellikleri arasındaki ayrım doğa bilimlerinin doğasını anlamak için mutlak olarak özseldir. Yer çekimi içkin

---

[2] Searle, 1980.

bir özelliktir. Beş dolarlık banknot olma ise gözlemciye bağlıdır. Şimdi, hesaplamalı zihin teorilerine karşı gerçekten derin bir itiraz oldukça açık bir biçimde ifade edilebilir. Hesaplama gerçekliğin içkin özelliğini belirlemez, bilakis gözlemciye bağlıdır. Bunun nedeni de hesaplamanın sembol kullanımına bağlı olarak tanımlanıyor olmasıdır. Fakat 'sembol' kavramı fizik ya da kimyanın kavramı değildir. Bir şey ancak sembol olarak kullanıldığında, değerlendirildiğinde veya kabul edildiğinde semboldür. Çin odası delili, anlambilimin, sözdizimde içkin olmadığını göstermiştir. Fakat bu delilin gösterdiği şey, sözdizimin fizikte içkin olmadığıdır. Sıfırların, birlerin veya sembollerin genel olarak sembol olduklarını belirleyen şeye sahip olduklarına yönelik salt fiziksel özellikler yoktur. Bir şey ancak ona sembolik bir yorum tahsis eden gözlemciye, kullanıcıya ya da amile göre semboldür. Bu durumda, ' Bilinç bir bilgisayar programı mıdır?' sorusu açık bir anlamdan yoksundur. Eğer bu 'Bilincin karakteristiği olan söz konusu beyin süreçlerine bir hesaplamalı yorum tahsis edebilir misiniz? şeklinde bir soruysa, yanıt şöyle olur: Her şeye bir hesaplamalı yorum yükleyebilirsiniz. Fakat eğer soru, 'Bilinç içkin olarak hesaplamalı mıdır? şeklinde bir soruysa bunun yanıtı şöyledir: Hiçbir şey içkin olarak hesaplamalı değildir. Hesaplama ancak her hangi bir görüngüye bir hesaplama yorum getiren bir amile veya gözlemciye bağlı olarak var olur. Bu açık bir hususdur. Bunu on yıl önceden görmeliydim, ama göremedim.

Referanslar

Searle, J. R., (1980), 'Minds, Brains, and Programs', *Behavioral and Brain Sciences* 3, 417-57.

-------, (1992), *The Rediscovery of the Mind*, (Camdridge, Mass.: MIT Press, 1992). (Türkçesi; *Zihnin Yeniden Keşfi*, Litera Yayıncılık, 2004)

2

BİLİNÇ BİLİMSEL OLARAK NASIL İNCELENİR*

1. Giriş

Artık nörobilimler o derece ilerledi ki; biz bilinç sorununu herhangi bir bilimsel sorun gibi bilimsel bir sorun olarak ele alabiliriz, hatta uzun vadede çözebiliriz. Bunla birlikte bu projenin önünde bir takım felsefî engeller bulunmaktadır. Bu makalede amacım bu engellerin bazılarını göstermek ve aşmaya çalışmak olacaktır. Bilincin yeterli bir açıklamasını yapma sorunu, geleneksel 'zihin-beden problemi'nin modern bir sonucu olduğu için, geleneksel problemin kısa bir tartışmasıyla başlayacağım.

Zihin-beden problemi de iki probleme ayrılabilir: Birincisinin çözümü kolaydır, ikincisi ise çok daha zordur. Birincisi şudur: Bilinç ile bir yandan diğer zihinsel görüngülerin, öbür yandan da beyin arasındaki ilişkilerin genel karakteri nedir? Şu iki ilke ile bu kolay probleme çözüm getirilebilir: Birinci ilke; bilince hatta tüm zihinsel görüngülere *beyindeki daha alt düzey nörobiyolojik süreçlerin neden olmasıdır* ve ikinci ilke, *bilinç*

---

* The Royal Society'den izin alınarak yeniden basılmıştır. *Philosophical Transactions of the Royal Society*, B serisi, 353, no: 1377 (29 Kasım 1998), 1935-1942.

ve diğer zihinsel görüngülerin beynin üst düzey nitelikleri olmasıdır. Zihin-beden problemine yönelik bu çözümü birçok yazımda ayrıntılı bir şekilde açıklamıştım, dolayısıyla burada bunun hakkında daha fazla bir şey söylemeyeceğim.[1]

İkinci ve daha zor problem ise, bilincin beyinde fiilen nasıl işlediğini ayrıntılı bir şekilde açıklamaktır. Aslında, bu ikinci probleme getirilebilecek bir çözümün, günümüz bilim dünyasındaki en önemli bilimsel keşif olabileceğine inanıyorum. Keşif yapıldığında, şayet yapılırsa bu, 'beyindeki nöro biyolojik süreçlerin bilince tam olarak nasıl neden olduğu?' sorusunun bir yanıtı olacaktır. Beynin işlemesi ili ilgili bizim mevcut modellerimiz doğru kabul edilirse, sinapslardaki daha alt düzey nöron ateşlenmelerinin muazzam çeşitlilikteki bilinçli (öznel, duyarlı, farkında) deneyimlerimizin tümüne tam olarak 'nasıl' neden olduğu sorusunun da yanıtı olacaktır. Nöronların ve sinapsların, bilinci açıklayan doğru anatomik birimler olduklarını düşünmekle belki yanlış yapıyoruz, fakat beyin anatomisinin bazı öğelerinin, sorumuzu yanıtlamak için doğru düzeyde bir tasvir seviyesi olması gerektiğini kesinlikle biliyoruz. Bunu biliyoruz, çünkü bilince, dirseklerin, karaciğerlerin, televizyon setlerinin, arabaların ve ticari bilgisayarların olmadığı bir tarzda beyinlerin neden olduğunu biliyoruz ve dolayısıyla da dirseklerde, karaciğerlerde vb. de bulunmayan özel beyin niteliklerinin nedensel bilinç açıklaması için özsel olması gerektiğini biliyoruz.

Bilincin açıklanması, zihinsel yaşamımızın ayırıcı özelliklerinin çoğunu açıklamak için gereklidir, çünkü onlar öyle veya böyle bilinci içerirler. Görsel bir algıya ya da başka her hangi bir tür algıya tam olarak nasıl sahip oluruz? Belleğin ve öğrenmenin nörobiyolojik temeli tam olarak nedir? Nöron sistemlerinin ağrı duygularını ürettikleri mekanizmalar nelerdir?

---

[1] Fakat yine de bk., Searle 1984, 1992).

Nörobiyolojik terminolojide rüyalar nedir ve niçin rüya görürüz? Hatta alkol neden bizi sarhoş eder ve kötü haberler niçin bizi sıkıntıya sokar? Doğrusu, bilincin nörobiyolojisi hakkında daha fazla bilgi edinmeden, bilinçsiz zihin durumlarıyla ilgili yeterli bir anlayışa sahip olabileceğimize inanmıyorum.

Başta da belirttiğim gibi bir bilinç açıklaması, yani net bir bilinç nörobiyolojisi ortaya koyma gücümüz bir takım felsefî karmaşalarla bir ölçüde kırılmıştır. Bu, bilimsel sürecin felsefî hata ile engellendiği bilim alanlarından (aslında bunlar birinin düşünebileceğinden çok daha fazladır) biridir. Birçok bilim adamı ve felsefeci bu hataları yaptıkları için bu makaleyi, bilincin beyin ile ilişkisini anlamayı engelliediklerine inandığım en ciddi felsefi engellerin bazılarını aşma çabasına adayacağım.

Bir felsefecinin tam olarak yetkin olmadığı bir alanda, bilim adamlarına tavsiyelerde bulunmaya çalışması küstahlık görüleceği için, felsefenin bilimle ilişkisi ve tartıştığımız problemin doğası hakkında bir kaç noktaya değinerek başlamak istiyorum. 'Felsefe' ve 'bilim', 'moleküler biyoloji', 'jeoloji' ve 'Rönesans resim tarihi'nin yaptığı gibi farklı konuları adlandırmazlar. Dahası, benim şu an bu problemleri incelediğim soyut seviyede konu ayrışması yoktur. Çünkü en azından prensipte her ikisi (yani felsefe ve bilim) de inceledikleri konuda evrenseldir. İkisinden her biri bu evrensel konunun muhtelif parçaları hakkında bilgiye ulaşmayı hedefler. Bilgi sistematikleştikçe biz onu bilimsel bilgi olarak adlandırmaya daha çok meyilliyizdir. Fakat bu tarz bir bilgi, konu üzerine kısıtlama içermez. 'Felsefe' geniş oranda, bilime özgü olan sistematik yolla nasıl yanıtlanacağını bilmediğimiz bütün bu soruların adıdır. Bu sorular eskiden beri felsefecileri meşgul eden 'Doğru nedir? Hakkaniyet nedir? Bilgi nedir? Anlam nedir?' ve benzeri geniş kavramsal soru grubunu içerir, ama bunlarla sınırlı değildir. Bu tartışmanın amaçları için felsefe ve bilim arasındaki tek önemli ayrım şudur: Bilim, sistematik

bilgidir; felsefe ise kısmen sistematik bilgiye sahip olabileceğimiz noktaya ulaşma çabasıdır. Bundan dolayıdır ki bilim sürekli 'doğru', felsefe ise sürekli 'yanlıştır'. Şöyle ki, bir şeyi gerçekten bildiğimizi düşündüğümüzde ona artık felsefe demeyi bırakıp bilim demeye başlarız. Onyedinci yüzyılın başlarında bilgiye sistematik olarak ulaşma yöntemlerinin gelişmesiyle, sistematik bilgi yani bilimsel bilgi artmıştır. Maalesef bizi en fazla rahatsız eden soruların çoğu henüz bu bilimsel araştırma yöntemlerine boyun eğmedi. Ancak bu yöntemlerle daha ne kadar devam edeceğimizi ve bilimin erişiminin ötesinde olan belli sorulara isteksizce apriori demeyi nereye kadar sürdüreceğimizi bilmiyoruz. İlerde bu konuya daha fazla değineceğim. Çünkü birçok bilim adamı ve filozof, bilincin tüm konusunun bir şekilde bilimin erişiminin ötesinde olduğunu düşünüyorlar.

Bu açıklamanın bir sonucu şudur: Felsefede, bilimde olduğu şekilde 'uzmanlar' yoktur. Felsefe tarihinde ve matematiksel mantık gibi felsefenin belli özel alanlarında uzmanlar vardır, fakat temel felsefî sorunların çoğunda uzman görüşünün kurduğu bir çekirdek gibi bir şey yoktur. Buna dikkat çekiyorum, çünkü filozofların herhangi bir konuda ne düşündüğünü öğrenmek isteyen bilim adamlarıyla sık sık karşılaşıyorum. Danışabilecekleri yetkin bir felsefe uzmanı olduğunu düşündükleri izlenimini akla getirecek tarzda bu soruları soruyorlar. Ancak, 'günümüzde nörobiyologlar UVP (Uzun Vadeli Potansiyalizasyon) hakkında ne düşünüyorlar?' sorusunun yanıtının olduğu tarzda, 'günümüzde felsefeciler bilinç hakkında ne düşünüyorlar?' sorusunun benzer bir yanıtı yoktur. Bütün bunların bir başka sonucu da, benim bu makalede söylemek zorunda olduğum şeylerin doğruluğunu kendi içinizde yargılamak zorunda olmanızdır. Beni destekleyecek yetkin bir uzmana başvuramam. Eğer ben haklıysam, benim söylediğim şey ben söylediğimde ve siz de onu düşündüğünüzde, açık bir şekilde doğru olmalıdır.

"Beyin süreçleri bilince tam olarak nasıl neden olur?" sorusu üzerinde çalışma yapmanın önündeki çeşitli felsefî engelleri bütünüyle ortadan kaldırmak için kullanacağım yöntem; yanlış ya da karmaşık olduğunu düşündüğüm bir görüşler dizisini sunmak ve ardından böyle düşünmemin nedenlerini açıklayarak teker teker onları düzeltmek olacaktır. Her bir konu hakkında, ilgili bilim adamları ve felsefeciler arasında yaygın bulduğum görüşleri tartışacağım.

2. Birinci Tez

Bilinç bilimsel araştırma için uygun bir konu değildir. Çünkü bu kavramın kendisinin tanımı kusurludur. Bilimsel olarak kabul edilebilir bir bilinç tanımımız yok ve böyle bir tanıma nasıl ulaşacağımızı görmek de kolay değildir. Zira bilinç gözlemlenemez. Bütün bilinç fikri, en iyi şekliyle kafa karıştırıcı ve en kötü şekliyle de gizemlidir.

Birinci Teze Yanıt

Bir kavramın özünü açıklamaya çalışan analitik tanımları, sadece hakkında konuştuğumuz şeyi açıklayan sağduyu tanımlarından ayrı tutmalıyız. 'Su=H_2O' bir analitik tanım örneğidir. Aynı kelimenin sağduyu tanımı ise meselâ şöyledir: 'Su, temiz, renksiz, tatsız bir sıvıdır; gökyüzünden yağmur şeklinde yağar, göllerde, nehirlerde ve denizlerde bulunan bir sıvıdır'. Analitik tanımların tipik olarak başta değil, *sonda geldiğine dikkat ediniz*. Çalışmamızın bu noktasında ihtiyaç duyduğumuz şey, bilinç için bir sağduyu tanımıdır. Böyle bir tanımı vermek de zor değildir: 'Bilinç' kelimesi, bizim sabahleyin rüyasız bir uykudan uyandığımızda başlayan ve gece uyuyuncaya kadar gün boyu devam eden veya ölünceye, komaya girinceye ya da bir şekilde 'bilinçsiz' olduğumuz bir duruma girin-

ceye kadar süren *duyarlılık* veya *farkındalık* durumlarına göndermede bulunur. Birçok açıdan normal uyanıklık durumlarına hiç benzememesine rağmen, rüyalar da bir tür bilinç biçimidir.

Bir analiz elde etmek değil de bilimsel araştırmanın hedefini belirleme işi söz konusu olduğunda, böyle bir tanım yeterlidir ve aslında çalışmamıza başlamak için tam anlamıyla ihtiyaç duyduğumuz şeydir. Hedefimizi tam olarak netleştirmemiz gerektiği için bu tanımdan çıkan şu sonuçları belirtmek istiyorum: Birincisi, bu şekilde tanımlanan bilinç içsel, niteliksel ve öznel bir durum olup, tipik olarak insanlarda ve üst düzey memelilerde bulunur. Filogenetik ölçeğin daha ne kadar aşağılara varacağını henüz bilmiyoruz ve yeterli bir bilimsel bilinç açıklaması elde edinceye kadar, örneğin salyangozların bilinçli olup olmadığını merak etmemiz kullanışlı değildir. İkincisi, tanımlandığı şekliyle bilinç dikkat ile karıştırılmamalıdır. Çünkü bilincin bu anlamında, sırtımda gömlek bulunduğu hissi gibi, dikkatimi vermeksizin bilincinde olduğum birçok şey vardır. Üçüncüsü, tanımlandığı şekliyle bilinç, kendilik bilinciyle de karıştırılmamalıdır. Kelimeyi benim kullandığım anlamda 'bilinç', bir duyarlılık ve farkındalık durumuna gönderme yapar. Fakat öznenin kendisinin farkında olduğu kendilik bilinci, bilincin çok özel bir biçimidir ve belki de insanlara ve üst düzey hayvanlara özgüdür. Ağrı hissetmek gibi bilinç biçimleri kendilik olarak bir kendilik bilincini zorunlu olarak içermez. Dördüncüsü, ben kendi bilinçli durumlarımı tecrübe ediyorum, fakat diğer insanların ya da hayvanların bilinç durumlarını ne tecrübe edebiliyor ne de gözlemleyebiliyorum. Onlar da benim bilinçli durumlarımı tecrübe edemiyor ve gözlemleyemiyorlar. Ancak ötekilerin bilincinin 'gözlemlenemez' olduğu gerçeği, bilimsel bir bilinç açıklamasını elde etmemizi tek başına engellemez. Elektronlar, kara delikler ve 'Büyük Patlama' her hangi bir kişi tarafından göz-

lemlenemez. Fakat bu onların bilimsel olarak araştırılmalarını engellemez.

3. İkinci Tez

Bilim tanımı gereği *nesnel*'dir. Fakat siz yaptığınız bilinç tanımının *öznel* olduğunu kabul ediyorsunuz. Bu durumda sizin tanımınızdan bilincin bir bilimi olamayacağı sonucu çıkıyor.

İkinci Teze Yanıt

İnanıyorum ki bu ifade, nesnellik ve öznellik arasındaki ayrım hakkında yüzyıllar süresince devam eden karışıklığı yansıtıyor. Entelektüel tarihte nesnel-öznel ayrımı hakkındaki tahmini mümkün olmayan değişiklikleri takip etmek, büyüleyici bir çalışma olurdu. Onyedinci yüzyılda Descartes'in yazılarında, 'nesnel' kelimesi günümüzdeki anlamının karşıt anlamına yakın bir anlama sahipti.[2] "Herhangi bir düşüncenin şöyle şöyle bir nesnel gerçekliği içermesi için, bu düşüncenin o nesnel gerçekliği en azından düşüncedeki nesnel gerçeklik kadar, biçimsel gerçekliği de içeren bir nedenden almalıdır". Onyedinci yüzyıldan günümüze kadar kesin zamanını bilmediğim belli dönemlerde, nesnel-öznel ayrımının belli bir mecrada dalgalandığını görmekteyiz.

Fakat hâlihazırdaki amaçlara uygun olması bakımından, nesnel-öznel ayrımının epistemik anlamıyla varlık bilimsel anlamını ayırt etmeliyiz. Epistemik anlam bakımından, nesnel iddialar, doğru ya da yanlış oldukları özel insan fertlerinin

---

[2] Descartes, *Meditations on the First Philosophy* 1984, özellikle *Third Meditations*.

önyargılarına, tutumlarına ya da görüşlerine bağlı olmadan bilinebilir olmaları anlamında, nesnel olarak doğrulanabilir ya da bilinebilirdir. Bu durumda örneğin, 'Rembrandt 1606'da doğdu' şeklinde bir ifade söylersem, bu ifadenin doğruluğu ya da yanlışlığı insanların bireysel tutumları, duyguları veya görüşlerine bağlı olmaz. Onların da belirttiği gibi bu nesnel olarak kanıtlanabilir bir olgudur. Bu ifade, epistemik olarak nesneldir. Rembrandt'ın 1606'da doğduğu nesnel bir olgudur.

Bu ifade, doğruluğu bu şekilde bilinemeyen öznel iddialardan farklıdır. Dolayısıyla örneğin, 'Rembrandt Rubens'ten daha iyi bir ressamdı' dersem, bu iddia epistemik olarak özneldir. Çünkü söyleyebileceğimiz gibi bu öznel bir tercih meselesidir. Rembrandt'ın Rubens'ten daha iyi bir ressam olduğunu kanıtlamaya yeterli, insanların görüşlerinden, tutumlarından ya da duygularından bağımsız bir nesnel ölçüt yoktur.

Epistemik anlamda nesnel ve öznel arasındaki ayrımın sezgisel olarak açık olduğunu umuyorum. Epistemik nesnel-öznel ayrımıyla ilişkili olan, fakat bununla karıştırılmaması gereken başka bir ayrım daha vardır ki o da varlıkbilimsel nesnellik ve öznellik arasındaki ayrımdır. Bazı varlıkların öznel bir varoluş tarzı vardır. Bazılarının da nesnel bir varoluş tarzı vardır. Dolayısıyla örneğin, şu an belimdeki ağrı hissi, sadece benim tarafımdan tecrübe edilmesi anlamında varlıkbilimsel olarak özneldir. Bu anlamda bütün bilinç durumları varlıkbilimsel olarak özneldir. Çünkü bunların var olması için bir insan ya da hayvan öznesi tarafından tecrübe edilebilmesi gerekir. Bu açıdan bakılırsa, bilinçli durumlar, örneğin, dağlardan, şelâlelerden ya da hidrojen atomlarından farklıdır. Bu varlıkların nesnel bir varoluş tarzı vardır. Çünkü bunların var olması için bir insan ya da hayvan öznesi tarafından tecrübe edilmeleri gerekmez.

Nesnel-öznel ayrımın varlıkbilimsel anlamı ile bu ayrımın epistemik anlamı arasındaki ayrımı dikkate aldığımızda, ikinci

tezdeki iddianın muğlâk olduğunu görebiliriz. Bilim aslında epistemik anlamda nesneldir. Bireysel araştırmacıların duygularından ve tutumlarından bağımsız olarak doğruları ararız. Hidrojen hakkında ne hissettiğiniz, onu sevip sevmemeniz hidrojen atomlarının bir elektrona sahip olduğu gerçeğini değiştirmez. Bu, bir görüş meselesi değildir. Rembrandt'ın Rubens'ten daha iyi bir ressam olduğu iddiasının bilimsel bir iddia olmamasının nedeni budur. Fakat bu durumda, bilimin epistemik anlamda nesnelliği amaçlıyor olduğu gerçeği, diğer biyolojik görüngüler kadar bilimsel araştırmalara konu olabilecek, varlıkbilimsel olarak öznel olan varlıkların bulunduğu olgusunu görmemizi engellememelidir. Varlıkbilimsel olarak öznel olan, fakat epistemik olarak nesnel olan bilgi alanlarımız olabilir. Dolayısıyla örneğin, belimde ağrı olması epistemik anlamda nesnel bir gerçekliktir (bir başkasının düşüncesiyle ilgili değildir). Fakat bizzat ağrıların varlığı, varlıkbilimsel ola rak özneldir.

Öyleyse ikinci tezin yanıtı şudur: Bilimin nesnel olma gerekliliği, varlıkbilimsel olarak öznel olan bir alanın, epistemik olarak nesnel bir bilimini elde etmemizi engellemez.

4. Üçüncü Tez

Nörobiyolojik görüngüler gibi nesnel ve niceliksel olan bir şeyin, öznel ve niteliksel olan bir şeye nasıl neden olabildiği konusunda anlaşılabilir bir nedensel açıklama getirebilme imkânımız yoktur. Nöron ateşlenmeleri gibi nesnel üçüncü şahıs görüngüleriyle, duyarlılık ve farkındalığın niteliksel ve öznel durumları arasında, makul bir bağlantı kurmak mümkün değildir.

Üçüncü Teze Yanıt

Sanırım bu tez, değerlendirdiğimiz diğer tezler arasında en meydan okuyucu olanıdır. Örneğin Thomas Nagel (1974) gibi bazı yazarların elinde bu tez, mevcut bilimsel aygıtlarımıza benzer bir şey kullanarak bilincin bilimsel bir açıklamasını yapmaya karşı, ciddî bir engel oluşturmuştur. Nagel'e göre problem şudur: Nöron ateşlenmeleri gibi nesnel görüngülerin, öznel farkındalık durumlarının bulunduğunu nasıl gerektireceği ya da kaçınılmaz kılacağı hakkında hiç bir fikrimiz yoktur. Standart bilimsel açıklamalarımız bir tür gerekliliğe sahiptir ve sanırım bu, nöron ateşlenmeleri açısından düşünülebilecek herhangi bir öznellik açıklamasının dışındadır. Talamustaki nöron ateşlenmeleri hakkındaki hangi gerçeklik, örneğin beynin bu alanında söz konusu yanmalara sahip olan bir kişinin, ağrı hissetmesi gerektiğini zorunlu kılar?

Ne var ki felsefî analizler için ciddî bir problem olduğunu düşünmeme rağmen, mevcut tartışmanın amaçları için bunun oldukça hızlı cevabı bulunmaktadır: Biz gerçekte onun meydana geldiğini biliyoruz. Yani biz olgusal olarak beyin süreçlerinin bilince neden olduğunu biliyoruz. Beyin süreçlerinin bilince neden olabileceğinin nasıl mümkün olduğunu açıklayan bir teoriye sahip olmadığımız gerçeği, felsefeciler ve bilim adamlarına karşı bir meydan okumadır. Fakat bu kesinlikle beyin süreçlerinin bilince neden olduğu gerçeğine karşı meydan okuma değildir. Çünkü biz bu olgunun doğruluğunu felsefî ya da bilimsel bir delilden bağımsız olarak bilmekteyiz. Sadece bunun meydana gelmesi olgusu dahi olma ihtimaline meydan okumak yerine, oluş biçimini araştırmanız gerektiğini söylemek için yeterlidir.

Üçüncü Tezin ardında belirtilmeyen şu varsayımı kabul ediyorum: Mevcut bilimsel modellerimize göre beyin süreçlerinin bilince nasıl neden olduğu çok açık değildir. Fakat bunun şu durumlara benzer olduğunu düşünüyorum: Newton'

cu mekaniğin açıklayıcı aygıtında, elektromanyetizma gibi bir görüngünün nasıl var olduğu açık değildi; 19. yüzyıl kimya biliminin açıklayıcı aygıtında, yaşamın dirimselci olmayan kimyasal bir açıklamasının nasıl olabileceği de açık değildir. Yani, bu problemin bilim tarihinde çözülemez görünen önceki problemlere benzer olduğunu düşünüyorum. Meydan okuma dünyanın nasıl işlediğini resmetmek yerine, gerçekte dünyanın işlemesi gerektiğini nasıl düşündüğümüzü unutmaktır.

Benim kişisel tahminime göre ki bu, bilgi tarihinin şu aşamasında sadece bir spekülâsyondur; beyin süreçlerinin bilince nasıl neden olduğu hakkında genel bir teoriye sahip olduğumuz zaman, bunun bir şekilde keyfî ya da gizemli olduğu şeklindeki anlayış ortadan kalkacaktır. Kalp örneğini ele alacak olursak, onun kanı nasıl pompaladığı açıktır. Bu gerekliliği gördüğümüz bir kalp anlayışına sahibiz. Kasılma gerçekleştiğinde kalp kanın atardamarlara doğru akmasına neden olur. Şu ana kadar beynin bilince nasıl neden olduğu hakkında benzer bir açıklama getirilmemiş olması bir eksikliktir. Eğer böyle bir açıklamamız (genel bir nedensel açıklama) olsaydı sanırım gizemli ve keyfîlik şeklindeki anlayış ortadan kalkardı.

Gizemlilik anlayışımızın onyedinci yüzyıldan beri değişikliğe uğradığını da vurgulamak gerekir. Bedenlerimize yönelik fiziksel bir darbenin nefslerimizde bir algılamaya neden olması Descartes ve kartezyenlere gizemli görünüyordu. Fakat bedenlerimize yönelik belirli darbe türlerinin ağrı gerektirdiğinden şüphe duymuyoruz. Ayağını matkaba kaptıran kişinin korkunç bir ağrı çekeceğinin gizemli olduğunu hiçbir şekilde düşünmüyoruz. Gizemlilik anlayışını içe taşıdık. Artık talamustaki nöron ateşlenmelerinin ağrı duyumlarına neden olması gerektirdiği görüşü bize gizemli görünüyor. Bunun tam olarak nasıl ve neden olduğu hakkında bir nörobiyolojik

açıklamanın bu gizemli anlayışı ortadan kaldıracağını öne sürüyorum.

5. Dördüncü Tez

Bilinç probleminde, bilincin niteliksel ve öznel olan özelliklerini, tam anlamıyla bilimsel olarak incelenmesi mümkün olan ölçülebilir nesnel yönlerinden ayrı tutmalıyız. Kimi zaman 'qualia' olarak adlandırılan bu öznel özellikler kolayca bir kenara bırakılabilir. Yani qualia problemi, bilinç probleminden ayrı tutulmalıdır. Bilinç nesnel üçüncü şahıs terimleriyle tanımlanabilir ve dolayısıyla qualia göz ardı edilebilir. Nöro biyolojistlerin yaptığı en iyi şey aslında budur. Onlar genel bilinç problemini özel qualia probleminden ayırıyorlar.

Dördüncü Teze Yanıt

Bilincin qualiadan ayrı bir şekilde ele alınabileceğini savunan bu tezin, yaygın bir şekilde kabul gördüğünü, son zamanlarda bilinç üzerine yazılan çeşitli kitaplarda[3] bu durumu keşfedinceye kadar düşünmemiştim. Bu tezdeki temel düşünce qualia probleminin bilinçten koparılıp ayrı bir şekilde ele alınabileceği ya da daha iyi durumda basitçe değinileceğidir. Bana göre bu bütünüyle yanlıştır. *Bilinç problemi ve ardından da bir yan problem olan qualia problemi şeklinde iki ayrı problem yoktur. Bilinç problemi qualia problemi ile özdeştir, çünkü bilinçli durumlar her hususta niteliksel (qualitative) durumlardır.* Qualiayı bir kenara atarsak ortada bir şey kalmaz. İstihza içeren alıntılar dışında 'qualia' kelimesini bu kadar az kullanmamın nedeni budur. Çünkü bu qualianın yanında bilinçle ilgili başka bir şeyin ol-

---

[3] Crick 1994; Edelman 1989.

duğunu varsayıyor, hâlbuki böyle bir şey yok. Bilinçli durumlar, tanım gereği içsel, niteliksel, öznel duyarlılık ya da farkındalık durumlarıdır.

Elbette herhangi bir kişi, bu terimleri istediği gibi tanımlayabilir ve 'bilinç' kelimesini başka bir şey için de kullanabilir. Fakat bu durumda dahi benim, 'bilinç' dediğim şey ile ilgili bir problem, yani varlıkbilimsel olarak öznel farkındalık durumlarının mevcudiyetini açıklama problemi hâlâ bulunmaktadır. Buradaki tartışma açısından önemli olan nokta, bilinç problemi ile qualia denilen problemin aslında aynı problem olduğudur. Dolayısıyla bilinci üçüncü şahısla ilgili varlıkbilimsel açıdan nesnel olan bir tür görüngü olarak değerlendirerek ve qualiayı da bir kenara bırakarak bu özdeşlikten kaçamazsınız. Çünkü böyle bir şey yapmak, konuyu değiştirmekten başka bir şey değildir.

6. Beşinci Tez

Sizin söylediğiniz gibi öznel farkındalık ya da duyarlılık durumları biçiminde bir bilinç olsa dahi, yine de bu gerçek fiziksel dünya için gerçek bir farklılık ortaya koymaz. Bu sadece organizmanın dünyadaki davranışını nedensel olarak ilgilendirmeyen yüzeysel bir görüngü olabilir. Günümüz felsefe jargonunda bilinç epifenomenal (üst görüngüsel) olmalıdır. Göldeki suyun üzerindeki yüzey yansımaları ya da kıyıya vuran dalgalardaki köpük gibi bir şey olmalıdır. Bilim yüzey yansımaları olmasının ya da dalgaların köpük yapmasının nedeni ile ilgili bir açıklama yapabilir. Fakat dünyanın nasıl işlediğine yönelik temel açıklamamızda bu yüzey yansımaları ve köpük kabarcıklarının kendileri sonuçturlar, ancak ilave etkiler üretme konusunda nedensel olarak önemsizdirler. Bunu şöyle düşünün: Bilişin bilgisayar modellerini yapacak olsaydık, bilişsel maksatları yerine getiren bir bilgisayarımız olurdu ve

bunun gibi başka bir bilgisayarımız daha olurdu, ama bu ikinci bilgisayar mor bir ışınla kesintiye uğrardı. Yani bilinç ancak bilimsel olarak ilgisiz parlak bir mor ışın olur. Bu şöyle kanıtlanabilir: Bilinç açısından getirilebilecek herhangi bir net açıklamaya nörobiyolojiye bağlı olarak daha köklü bir açıklama verilebilir. Söz gelimi, kolumu kaldırmaya yönelik bilinçli kararımın kolumu kaldırmaya neden olması gibi her bir form açıklaması için, motor nöronlar, asetilkolin vb. açısından daha köklü bir açıklama vardır.

Beşinci Teze Yanıt

Sanırım bilinçli organizmaların biyolojisi hakkında nihaî bilimsel açıklamamız şöyle ters yüz edilebilir: Bu organizmaların bilinci, yaşamlarında ve yaşamlarını sürdürmelerinde ancak küçük ya da önemsiz bir rol oynar. Örneğin, DNA'nın biyolojik özelliklerin kalıtımıyla ilgisiz olmasının ters yüz edilebilmesi anlamında bu da mantıksal olarak mümkündür. Bu şekilde ters yüz edilebilir, ancak bizim mevcut bilgilerimize göre bu nerdeyse olanaksızdır. Beşinci Tezde bilincin nedensel ilgisizliğine dair geçerli hiçbir delil yoktur.

Herhangi bir karmaşık sistem hakkında, aslında değişik nedensel açıklama düzeyleri vardır. Bilinçli olarak kolumu kaldırmamla ilgili olarak, bilinçli kararlar açısından makro düzeyde bir açıklamanın yanında, sinapslar ve nörotransmiterler açısından da mikro düzey bir açıklama vardır. Fakat karmaşık sistemler hakkında kusursuz ve genel bir husus olarak, makro-düzey özelliklerin haddizatında mikro-düzey öğelerin davranışından kaynaklandığı ve mikro-öğelerden oluşan sistemde fark edildiği olgusu, makro-düzey özelliklerin epifenomenal (üst görüngüsel) olduğunu göstermez. Örneğin arabamın motorundaki pistonların katılığını ele alalım. Pistonun katılığı onun oluştuğu metal alaşım moleküllerinin davranışı açısın-

dan tam olarak açıklanabilir. Ayrıca arabamın motorunun çalışmasıyla ilgili olarak krank mili, buji vs. gibi pistonlar açısından getirilen herhangi bir makro-düzey açıklamaya, metal alaşım molekülleri hidrokarbon moleküllerinin oksitlenmesi vb. açısından mikro-düzey bir açıklama da getirilebilir. Fakat bu pistonun katılığının epifenomenal (üst görüngüsel) olduğunu göstermez. Aksine, böyle bir açıklama ancak güçlü pistonları tereyağı ya da kartonpiyerden değil de çelikten yapmanızın nedenini açıklar. Makro düzeyin epifenomenal olduğunu göstermekten uzak olan mikro-düzey açıklama, diğer şeyler arasında, makro düzeylerin niçin nedensel olarak etkili olduğunu gösterir. Yani bu gibi durumlarda makro-düzey görüngülerin alt-üst nedensel açıklamaları, makro görüngülerin neden epifenomenal olmadığını gösterir. Yetkin bir bilinç bilimi, benzer bir şekilde bilinçli olarak kolumu kaldırma kararımın kolumu kaldırmaya nasıl neden olduğunu, beynin biyolojik bir özelliği olarak bilincin mikro-düzey nörobiyolojik özelliklerde nasıl temellendiğini göstererek açıklar.

Burada vurguladığım nokta oldukça tanıdıktır: Dünyanın üst düzey ya da makro niteliklerinin, mikro yapılarda temellenmiş olduğu ya da gerçekleştirildiği bizim dünya görüşümüzün temelini oluşturmaktadır. Makroyu mikroda temellendirmek tek başına mikro görüngülerin epifenomenal (üst görüngüsel) olduğunu göstermez. O halde neden bilinç ve beyin söz konusu olduğunda bu noktayı kabul etmekte zorluk çekiyoruz? İnanıyorum ki buradaki zorluk, hâlâ posası kalmış düalizmin etkisinde kalıyor oluşumuzdur. Zihinsel durumların epifenomenal olması gerektiği iddiası, şu varsayımla desteklenir: Bilinç, fiziksel olmadığı için fiziksel etkileri de olamaz. Benim delilimin bütün hamlesi, bu düalizmi reddetmeye yöneliktir. Bilinç, organizmanın sindirim ya da fotosentez kadar sıradan bir biyolojik ve dolayısıyla fiziksel özelliğidir. Fiziksel ve biyolojik bir özellik olması, bilincin varlıkbilimsel olarak öznel bir zihinsel özellik olmasını engellemez. Onun

hem üst düzey hem de zihinsel bir özellik olması, hiçbir şekilde epifenomenal olmasına delil oluşturmaz. Başka herhangi bir üst düzey biyolojik özelliğin epifenomenal olması da bu şekilde düşünülebilir. Tekrar edecek olursak; epifenomenal olma durumu tersyüz edilebilir, fakat şimdiye dek bunun bu şekilde tersyüz edilmesi gerektiğini gösteren geçerli hiçbir *apriori* felsefî delil getirilmemiştir.

7. Altıncı Tez

Sizin son iddialarınız bilincin nedensel rolü hakkında çok önemli bir soruyu yanıtlamakta başarısız oluyor. Soru şudur: Bilincin evrimsel işlevi nedir? Henüz bu soruya doyurucu bir yanıt verilmiş değildir ve bir yanıtın nasıl geleceğini görmek kolay değildir. Zira sizin tasvir etmiş olduğunuz 'içsel, niteliksel durumlara' sahip olmayan ve bizim gibi davranan varlıkları hayal etmek kolaydır.

Altıncı Teze Yanıt

Bu hususa çok fazla değinildiğini düşünüyorum. Fakat üstünde düşünürseniz bunun çok garip bir iddia olduğunu kabul edeceğinizi umuyorum. "Kuşlardaki kanatların evrimsel işlevi nedir?" sorusunu soran bir kişiyi ele alalım. Açık yanıt şu olur: Kanatlar çoğu kuş türlerinin uçmalarını sağlar ve uçma eylemi onların genetik uyumlarını geliştirir. Bu konu biraz daha karmaşıktır. Çünkü tüm kanatlı kuşlar uçamaz (örneğin penguenleri düşünün) ve bazı açıklamalara göre, daha ilginç bir şekilde, ilk kanatların gerçekte organizmanın sıcaklığının korunmasına yardımcı olma işlevini gören, bedenden çıkan kısa parçalar oldukları söylenebilir. Fakat çevrelerine bağlı olarak, örneğin martıların uçabilmek için kanatlara sahip olmalarının son derece yardımcı olduğu konusunda bir sorun

yoktur. Şimdi de, kanatsız bir şekilde gayet iyi uçan kuşları tahayyül edebileceğimizi söyleyerek, buna karşı çıkan bir kişiyi düşünelim. Neyi tasavvur etmemiz var sayılmaktadır? Kuşların roket motorlarıyla birlikte doğduğunu mu? Yani evrimsel soru ancak, doğanın nasıl işlediği hakkında belli arka plan varsayımları olduğunda anlam kazanır. Doğanın işleyiş tarzı dikkate alındığında, çoğu kuş türlerinin kanatlarının birincil işlevi onların uçmalarını sağlamaktır. Dolayısıyla kanatsız olarak gayet iyi uçan kuşların olduğu, bir bilim kurgu dünya tasavvur edebileceğimiz olgusunun evrimsel soruyla hiçbir ilgisi yoktur. Şimdi de bilinci bu şekilde ele alalım. İnsan ve hayvan zekâsı, bilinç sayesinde işler. İçinde, bilinçsiz zombilerin aynen biz insanlar gibi davrandıkları bilim kurgu bir dünyayı kolaylıkla tahayyül edebiliriz. Aslında ben bilinç ve davranışın ayrılabilirliğine dair belirli felsefî noktaları göstermek için böyle bir düşünce deneyimi inşa etmiştim.[4] Fakat bu bilincin gerçek dünyadaki aslî nedensel rolü ile tamamen ilgisizdir.

Biz bazı fenotiplerin evrimsel avantajlarını test etmek için bir düşünce deneyimi oluştururken oyunun kuralları nelerdir? Kanatların evrimsel işlevlerini test ettiğimizde, kuşların kanatsız da gayet iyi uçtuklarını kolaylıkla tahayyül edebildiğimiz için kanatların gereksiz olduğu şeklinde bir delilin müsaade edilebilir olduğunu hiç kimse düşünmez. İnsanların ve hayvanların bilinç olmadan da aynı şekilde davrandıklarını tahayyül edebilmemiz nedeniyle, bilincin kullanışsız olduğunu savunmanın müsaade edilebilir olduğu neden varsayılsın ki? Bir bilim kurgu düşünce deneyimi olarak bu mümkündür. Fakat bu, içinde yaşadığımız fiili dünyayı betimlemeye yönelik bir girişim değildir. Dünyamızda, 'bilincin evrimsel işlevi nedir?' sorusu, 'hayatta olmanın evrimsel işlevi nedir?' sorusuna benzer. Ne de olsa, görünüşte bize oldukça benzer şekilde davranan fakat bütünüyle dökme demirden oluşan ve eritilerek üre-

[4] Searle 1992, Bölüm 3.

tilmiş tamamen cansız varlıklar tahayyül edebiliriz. Sorunun ifade edilişinde uygulanan standart metodun, köklü kafa karışıklıklarını gösterdiğini düşünüyorum. Bilinçle ilgili olarak 'bilincin evrimsel avantajı nedir?' sorusu, Kartezyen yanılgıya düştüğümüzü gösteren bir tonda soruluyor. Bilincin, sıradan fiziksel kanatlar ve su dünyasının bir parçası olduğunu değil de, sıradan biyolojik gerçeklik dünyasının dışında duran, fiziksel olmayan bir tür gizemli görüngü olduğunu düşünüyoruz. Bilinci biyolojik olarak düşünürsek ve ardından da ciddi biçimde soruyu ele almaya çalışırsak, 'bilincin evrimsel işlevi nedir?' sorusu, örneğin şuna indirgenebilir: 'Yürüyebilmenin, koşabilmenin, oturabilmenin, yiyebilmenin, düşünebilmenin, görebilmenin, duyabilmenin, bir dili konuşabilmenin, üretebilmenin, çocuk yetiştirebilmenin, sosyal grupları organize edebilmenin, yiyecek bulabilmenin, tehlikeden kaçınabilmenin, ürün yetiştirebilmenin ve barınak yapabilmenin evrimsel işlevi nedir?' *Çünkü hem bütün bu eylemler hem de yaşamak için gerekli sayısız diğer eylemler insanlar için bilinçli eylemlerdir.* Yani 'bilinç' hayatın diğer tüm yönlerinden ayrıştırılabilir farklı bir görüngünün adı değildir. Aksine 'bilinç', insanların ve üst düzey hayvanların yaşamlarının önemli etkinliklerini gerçekleştirdikleri tarzın adıdır.

Bu, bilincimizin özel biçimleri hakkında ilginç biyolojik soruların bulunduğu gerçeğini inkâr etmek anlamına gelmez. Örneğin, renk ayrımımızın bilinçli olduğu ve sindirim bölgesindeki sindirim ayrımımızın tipik olarak bilinçsiz olduğu gerçeğinden, eğer varsa hangi evrimsel avantajları çıkartmaktayız? Fakat bilincin gerçekliğine ve etkinliğine genel bir meydan okuma olarak, bilincin hiçbir evrimsel işlev gerçekleştirmediğine dair şüpheci iddia güçsüzdür.

8. Yedinci Tez

Nedensellik, zaman içinde gerçekleşen somut olaylar arasındaki ilişkidir. Beyin süreçleri gerçekten bilinçli durumlara neden olsaydı, bilinçli durumlar beyin süreçlerinden ayrı olaylar olmak durumunda olurdu ve bu sonuç bir tür düalizm, yani beyin ve bilinç düalizmi olurdu. Bilincin beyin süreçleri açısından nedensel bir açıklamasını göstermeye yönelik her çaba zorunlu olarak düalistik ve dolayısıyla tutarsızdır. Doğru bilimsel görüş, bilincin nöron ateşlenmeleri örüntülerinden *başka bir şey olmadığını* göstermelidir.

Yedinci Teze Yanıt

Bu tez nedenselliğin doğası hakkındaki genel bir hatayı yansıtmaktadır. Elbette bu paradigmaya uyan birçok nedensel ilişki vardır. Örneğin, 'vurma eylemi adamın ölümüne neden oldu' ifadesinde, ilkin adamın vurulduğu ve ardından öldüğü şeklinde bir dizi olayı betimleriz. Fakat pek çok nedensel ilişki vardır ki bunlar, somut olaylar olmayıp, zaman içinde işleyen kalıcı nedensel güçlerdir. Yer çekimini düşünelim. İlkin yer çekiminin olması ve daha sonra sandalyelerin ve masaların zemine baskı yapması diye bir durum söz konusu değildir. Doğrusu yer çekimi sürekli işleyen bir güçtür ve en azından bu durumlarda neden sonuçla eşzamanlıdır.

Mevcut tartışmamız için çok daha önemlisi, *alt-üst* 'neden olma' biçimlerine dayanan birçok nedensel açıklama formlarının olduğudur. Katılık ve sıvılık severek kullandığım iki örnektir. Bu masa basınca direnme gücüne sahiptir ve katı nesneler tarafından içine nüfuz edilemez. Elbette diğer katı nesneler gibi masa da tamamen molekül kümelerinden oluşmaktadır. O halde bu molekül kümelerinin, katılığın nedensel özelliklerini göstermesi nasıl mümkün olabilir? Bizim bir teorimiz var: Katılığa moleküllerin davranışı neden olur. Daha

açık bir şekilde ifade edecek olursak; moleküller kafes yapıları içindeki titreme hareketlerine geçtiğinde nesne katıdır. Şimdi bir kişi şöyle diyebilir: 'Tamam, ama bu durumda katılık moleküllerin hareketlerinden başka bir şeye bağlı olmaz'. Bu bir anlamda doğru olmalı. Fakat molekül hareketleri şeklinde özetlemeye ilaveten katılık ve sıvılığın nedensel özellikler olduğunu da belirtmek gerekir. Bazı felsefeciler 'kestirilemez özellik' (emergent property) kavramını kullanmanın faydalı olacağını düşünüyorlar. Ben bunun çok açık bir kavram olduğunu düşünmüyorum. Çünkü literatürde bu çok kafa karıştırıcı bir kavramdır. Fakat daha dikkatli olacak olursak, bilincin mikro-öğelerden oluşan bir sistemdeki mikro-öğelerin davranışının, katılık ve sıvılık gibi bir kestirilemez özelliği olduğu düşüncesine açık bir anlam verebiliriz. Bu şekilde tanımlanan bir kestirilemez özellik, mikro-öğelerin davranışlarıyla açıklanan bir özelliktir, fakat basit bir şekilde mikro-öğelerin hareketlerinden ve bileşiminden türetilemez. Ben yazılarımda[5] 'nedensel olarak kestirilemez' özellik kavramını kullanıyorum ve bu anlamda sıvılık, katılık ve bilinç nedensel olarak kestirilemez özelliklerdir. Onlar mikro-öğeler sisteminin neden olduğu kestirilemez özelliklerdir. Aynı zamanda bu mikro-öğelerin kendileri de özelliklerdir.

Şimdi özellikle vurgulamak istediğim nokta basitçe şudur: Beyin süreçleri ve bilinçli durumlar arasında nedensel bir ilişki olduğu gerçeği, molekül hareketleri ve katılık arasındaki nedensel ilişkinin bir moleküler ve katılık düalizmi ima ettiğinden daha fazla bir beyin ve bilinç düalizmi îma etmez. İnanıyorum ki problemi görmenin doğru yolu, bilincin sistemin üst düzey bir özelliği olduğunu ve alt düzey öğelerin davranı-

---

[5] Searle, 1992, bölüm 5, s. 111 vd.; Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, (Litera Yayıncılık, 2004) s. 145.

şının sistemin bu özelliğe sahip olmasına neden olduğunu görmedir.

Fakat bu iddia bir sonraki probleme; indirgemecilik problemine yol açmaktadır.

9. Sekizinci Tez

Bilim tam da doğası gereği *indirgemeci*dir. Bilimsel bir bilinç açıklaması, bilincin, ısının illüzyon olmasıyla aynı anlamda bir illüzyondan başka bir şey olmadığını göstermelidir. Molekül hareketlerinin kinetik enerjisi dışında (gazı) ısıtacak hiçbir şey yoktur. Ortada başka hiç bir şey yoktur. Şimdi benzer şekilde bilimsel bir bilinç açıklaması da indirgemeci olacaktır. O, nöronların davranışından başka bilinç diye bir şey olmadığını gösterecektir. Ortada başka hiç bir şey yoktur. Bu, mikro-öğelerle yani bu örnekte nöronlarla, sistemin bilinç durumları arasında nedensel bir ilişki olacağı düşüncesine karşı gerçek bir öldürücü darbedir.

Sekizinci Teze Yanıt

İndirgemecilik kavramı bilimde ve felsefede en çok karıştırılan kavramlardan biridir. Bilim felsefesi literatüründe en azından yarım düzine farklı indirgemecilik kavramına rastladım. Sanırım bu kavram kullanışlı oluşundan daha uzun ömürlü olagelmiştir. Bizim bilimden beklediğimiz şey, genel kurallar ve nedensel açıklamalardır. Şimdi tipik olarak, mesela bir hastalığın nedensel bir açıklamasını yaptığımızda görüngüyü nedeni açısından tekrar tanımlayabilir ve görüngüyü nedenine indirgeyebiliriz. Örneğin, kızamığı belirtileri açısından tanımlamak yerine, bu belirtilere neden olan virüs açısından yeniden tanımlarız. Bu durumda kızamık belli bir tür virüsün mevcudiyetine indirgenmiş olur. 'Virüs hastalığı oluşturan be-

lirtilere neden olur' demekle, 'virüsün mevcudiyeti tam da hastalığın mevcudiyetidir ve hastalık belirtilere neden olur' demek arasında gerçekte bir farklılık yoktur. Her iki durumda da görüngüler aynıdır. İndirgeme sadece bir terminoloji farklılığından ibarettir. Buradaki vurgu şudur: Bilmek istediğimiz şey olguların neler olduğudur.

Az önce belirttiğim türde nedensel açıklamalar ve indirgemeyle ilgili olarak iki tür indirgeme olduğunu söyleyebilirim: Görüngüleri indirgeme özelliklerinin yanında gerçekte başka hiçbir şey olmadığını göstererek indirgenmiş görüngüyü eleyen indirgeme ve görüngüyü elemeyen, fakat basitçe nedensel bir açıklamasını yapan indirgeme. Bunun çok kesin bir ayrım olduğunu farz etmiyorum, fakat bazı örnekleri bu ayrımın sezgisel olarak açık olacağını gösterecektir. Isıya gelince, bir yandan belli bir kinetik enerjiyle oluşan molekül hareketi ve öbür yandan da ısıyla ilgili öznel duyumları birbirinden ayırmalıyız. Belli bir kinetik enerjiyle hareket eden ve ardından bizde ısı duyumları dediğimiz duyumlara neden olan moleküllerin dışında bir şey yoktur. Isının indirgemeci açıklaması öznel duyumları göz ardı ediyor ve ısıyı molekül hareketlerinin kinetik enerjisi olarak tanımlıyor. Molekül hareketlerinin kinetik enerjisi dışında hiçbir nesnel görüngü olmadığı için elimizde ısının eleyici bir indirgenmesi vardır. Renkle ilgili olarak da benzer açıklamalar getirilebilir. Işığın farklılaşarak yayılması ve bunun bizde renk deneyimleri dediğimiz deneyimlere neden olmasından başka bir şey yoktur. Fakat ışığın yansımaları biçimindeki nedenlerin ve bizim üzerimizdeki öznel etkilerinin ötesinde hiçbir renk görüngüsü yoktur. Bu gibi durumlarda ısının ve rengin hariç tutucu bir indirgemesini yapabiliriz. Fiziksel nedenlerden başka bir şey olmadığını ve bunların öznel deneyimlere neden olduklarını söyleyebiliriz. Bu gibi indirgemeler, indirgenmiş görüngüden kurtulması anlamında eleyici indirgemelerdir. Fakat bu anlamdaki indirgemeler, katılığın, kafes yapılarındaki molekül hareketi titre-

şimine indirgenmesinden farklıdır. Katılık, kafes tipi yapılardaki molekül hareketleri titreşimine indirgenmesiyle elenemeyecek sistemin nedensel bir özelliğidir.

Öyleyse bilinç için de neden ısı ve renk için yaptığımız şekilde eleyici bir indirgeme yapamayalım? Olguların örgüsü oldukça paraleldir: Isı ve renk için fiziksel nedenlerimiz ve öznel deneyimlerimiz vardır. Bilinç için de beyin süreçleri biçiminde fiziksel nedenlerimiz ve öznel bilinç deneyimimiz vardır. Bu durumda, sanırım bilinci beyin süreçlerine indirgemeliyiz. İstersek tabii ki yapabiliriz, yani en azından sıradan bir şekilde yapabiliriz: 'Bilinç' kelimesini öznel deneyimlerimizin nörobiyolojik nedenleri anlamına gelecek biçimde yeniden tanımlayabiliriz. Fakat eğer böyle yaparsak öznel deneyimler hala karşımızda olacaktır ve bilinç kavramına sahip olmamızın bütün anlamı, bu öznel deneyimleri karşılayacak bir kelimeye sahip olmak olacaktı. Diğer indirgemeler ısının, rengin vb.nin öznel deneyimlerini göz ardı etmeye ve kavramı bu deneyimlerin nedenleri açısından yeniden tanımlamaya dayalı idi. Fakat tartıştığımız görüngü bizzat öznel deneyimin kendisi olunca, bu öznel deneyimi göz ardı edemezsiniz ve kavramı, ona ilk başta sahip olmanın gerçek amacını kaybetmeden nedenleri bakımından yeniden tanımlayamazsınız. Bir yandan ısı ve renk, öbür yandan da bilinç arasındaki asimetri dünyadaki olgulara uymaz, daha çok tanımsal pratiklerimize uyar. Farkındalık ya da duyarlılığın, varlıkbilimsel olarak öznel görüngülerine gönderme yapan bir kelimeye ihtiyacımız vardır. Eğer bilinci deneyimlerimizin nedenleri bakımından tekrar tanımlarsak, bu kavramın bu özelliğini yok etmiş oluruz.

Bizatihi bilinç durumları için, ısı ve renk için yaptığınız gibi görüntü-gerçeklik ayrımı yapamazsınız. Çünkü bilinç durumları için görüntünün varlığı söz konusu gerçekliktir. Eğer bilinçli olduğumu düşünüyorsam bilinçliyimdir. Bu epistemik bir mesele de değildir. Bu, bilinçli durumlarımızın doğasına

ilişkin kesin bilgiye sahip olduğumuza örtülü olarak ima etmez. Aksine, meselâ, hayali topallama ağrıları durumunda olduğu gibi, bizzat kendi bilinçli durumlarımız hakkında sık sık yanılgıya düşmekteyiz. Bu, bilinç durumlarının varlık bilimi hakkında bir meseledir.

Bilinci bilimsel olarak incelerken, eski indirgemecilik takıntımızı unutmak ve nedensel açıklamalar aramak durumunda olduğumuza inanıyorum. İstediğimiz şey, beyin süreçlerinin bilinçli deneyimlerimize nasıl neden olduğuna dair nedensel bir açıklamadır. İndirgemecilik takıntısı bilimsel bilginin gelişiminde, eski bir dönemden kalan bir baş ağrısıdır.

10. Dokuzuncu Tez

Gerçek bir bilimsel bilinç açıklaması, bir bilgi işleme açıklaması olmak zorundadır. Yani bilincin, bir dizi bilgi süreçlerinden oluştuğunu görmeliyiz ve bilgi işlemenin bir hesaplama aygıtı tarafından gerçekleştirilen sembol manipülâsyonuna bağlı, bilgi işleme açıklaması için sahip olduğumuz standart aygıtlar, herhangi bir bilimsel bilinç açıklamasının temellerini oluşturmak zorundadır.

Dokuzuncu Teze Yanıt

Aslında pek çok çalışmamda, bu yanlışı detaylı bir şekilde cevaplandırdım[6]. Fakat hâlihazırdaki amacımız açısından şunu hatırlamamız gereklidir: Bilinç belli insan ve hayvan sinir sistemlerinin içkin bir özelliğidir. 'Bilgi işleme' kavramıyla ilgili problem şudur: Bilgi işleme tipik olarak gözlemcinin zihninde olan şeydir. Örneğin, biz bilgisayarı bilgi taşıyıcısı ve işleyicisi

---

[6] Searle 1980; ayrıca bk., Searle 1984, 1992.

olarak görürüz. Fakat bilgisayar içkin olarak basitçe elektronik bir devredir. Bu gibi devreleri tasarlarız, inşa ederiz ve kullanırız. Çünkü girdilerini, çıktılarını ve ara süreçlerini bilgi taşıma olarak yorumlayabiliriz. Fakat böyle bir durumda bilgisayardaki bilgi seyircinin gözündedir, yani hesaplama sistemine içkin değildir. Bilgi kavramı için geçerli olan şey, 'sembol manipülâsyonu' kavramı için *daha ziyade* geçerlidir. Bir bilgisayarın elektriksel aşama geçişleri, ancak bir tasarımcının, programcının ya da kullanıcının sembolik bir yorum getirmesine bağlı sembol manipülâsyonlarıdır. Bilinci bilgi işleme ve sembol manipülâsyonuna bağlı olarak inceleyememizin nedeni, bilincin sinir sistemlerinin biyolojisine içkin olması, bilgi işleme ve sembol manipülâsyonunun ise gözlemciye bağlı olmasıdır.

Bundan dolayı herhangi bir sistem kesinlikle 'bilgi işleme sistemi' olarak yorumlanabilir. Mide, sindirim ile ilgili bilgi işler; yerdeki beden, zaman, mesafe ve yer çekimiyle ilgili bilgiyi işler ve bunun gibi.

Bilgi işlemenin gözlemciye bağlı olduğu iddiasının istisnaları, kesinlikle bir bilinçli failin düşünmekte olduğu durumlardır. Bilinçli bir fail olarak ben bilinçli ya da bilinçsiz bir biçimde '2+2=4' şeklinde düşünürsem, bu durumda bilgi işleme ve sembol manipülâsyonu benim zihinsel süreçlerime içkindir. Çünkü onlar bilinçli bir failin işlemleridir. Fakat bu açıdan benim zihinsel süreçlerim hesap makinemin 2 ile 2'yi toplayarak 4 elde etmesinden farklıdır. Hesap makinesindeki toplama işlemi devreye içkin değildir, bendeki toplama işlemi ise zihinsel yaşamıma içkindir.

Bu gözlemlerin sonucu şudur: İçkin olarak bilgi taşıma ve sembol manipülâsyonu gerçekleştirme durumlarını, gözlemciye bağlı durumlardan ayırmak için bilinç kavramına ihtiyacımız vardır. Bu nedenle bilinç kavramını bilgi işleme ve sembol manipülâsyonları bakımından açıklayamayız.

11. Sonuç

Tartışmam gereken başka hatalar da vardır. Fakat umuyorum ki sıraladığım hataların giderilmesi, bilinç çalışmasında mesafe kastetmemizi sağlayacaktır. Benim temel mesajım, bilinci biyolojik bir görüngü olarak ciddiye alma ihtiyacımızın bulunmasıdır. Nöronal süreçler bilinçli durumlara neden olur, nöronal sistemlerde gerçekleşir ve onlar içkin olarak, farkındalık ya da duyarlılığın içsel öznel durumlarıdır.

Biz bilinç durumlarına beynin nasıl neden olduğunu ve onların beyinde nasıl gerçekleştiğini bilmek istiyoruz. Belki de bu süreçlere, beyinden tümüyle farklı türde bir kimya neden olabilir. Fakat beynin bilinci nasıl gerçekleştirdiğini öğrenince kadar, diğer kimyasal sistemlerde yapay olarak onu üretebilme ihtimalimiz yoktur. Kaçınılacak yanlışlar örneğin, bilinci bilgi işleme ya da davranış konusu olarak düşünme gibi, konuyu değiştirmeye yönelik olan ya da bilinci kendi terimleriyle ciddiye almayan yanlışlardır. Bütün bunların ötesinde, belki de bilim tarihinin birikimini bir kenara bırakıp, bu tarihte yeni bir çığır açabilecek bir şey üretmekle meşgul olmalıyız.

Referanslar

Crick, F., 1994. *The astonishing hypothesis: the scientific search for the soul*, New York: Simon & Schuster.

Descartes, R., 1984. *The philosophical writings of Descartes*, c. 2 (çev., J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch). Cambridge University Press.

Edelman, G., 1989. *The remembered present: a biological theory of consciousness*, New York: Basic Books.

Nagel, T., 1974. What is it like to be a bat? *Philosoph. Rev.* 83, 435-450.

Searle, J. R., 1980. Minds, brains and programs. *Behav. Brain Sci.* 3, 417-457.

-------, 1984. *Minds, brains and science.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

-------, 1992. *The rediscovery of the mind.* Cambridge, MA: MIT Press.

3

BİLİNÇ

Probleme Direnme

Yirmi yıl öncesine kadar yakın bir tarihte nörobilimciler, felsefeciler, psikologlar ve kognitif bilimciler arasında, bilinç sorununa çok az ilgi gösterilmekteydi. Probleme direnmenin nedenleri bir disiplinden diğer disipline değişiklik arz ediyordu. Felsefeciler dilin incelenmesine yönelmiş, psikologlar bilimsel psikolojinin davranış bilimi olması gerektiğine ikna olmuş ve kognitif bilimciler de araştırma programlarını, onlara göre bilişi açıklayabilecek olan beyindeki bilgisayar programlarını keşfetmeye adamışlardı. Özellikle nörobilimcilerin bilinç problemiyle ilgilenmeye isteksiz olmaları bana göre anlaşılması zor bir durumdur. Çünkü beynin temel işlevlerinden biri, bilinçli durumlara neden olmak ve onların devamlılığını sağlamaktır. Bilinci çalışmadan beyin üzerinde çalışmak, sindirimi çalışmadan mide üzerinde çalışmak ya da özelliklerin kalıtımını çalışmadan genetik üzerinde çalışmak gibi bir şey olur. Ben bu problemle ciddi bir şekilde ilk defa ilgilendiğimde ve beyin bilimcilerle bu problemi tartışmaya çalıştığımda, çoğunun bu sorunla ilgilenmediğini fark ettim.

Bu direncin nedenleri çeşitliydi. Fakat büyük ölçüde iki ana çizgide yoğunlaşmaktaydı. İlki, birçok nörobilimci bilincin nörobilimsel araştırmaya uygun olmadığını düşünüyordu

ki bir kısmı hâlâ böyle düşünmeye devam etmektedir. Meşru bir beyin bilimi, Purkinje hücresinin mikro anatomisini çalışabilir ya da yeni nörotransmiterleri keşfetmeye çalışabilir. Fakat bilincin gerçek bir bilimsel konu olması çok fazla hayali ve imkânsız görülür. Diğerleri bilinci bilimsel araştırmanın dışında tutmuyorlar, fakat onların ikinci bir nedenleri daha vardır: Bilinç probleminin üstesinden gelebilmek için 'hazır değiliz'. Bu konuda haklı olabilirler, ancak zannedersem 1950'li yılların başlarında birçok kişi de yaşamın ve kalıtımın moleküler temelleri probleminin üstesinden gelebileceklerine hazır olmadıklarını düşünüyorlardı ve onlar yanıldılar. Bu sorun hakkında ben şunu öneriyorum: Bir araştırma problemiyle uğraşmaya hazır olabilmenin en iyi yolu onu çözmeyi denemek olabilir.

Elbette yirminci yüzyılın başlarında bilinç problemiyle ilgilenmeye yönelik bu genel isteksizliğin, önemli istisnaları vardı ve onların çalışmaları değerliydi. Özellikle Sir Arthur Sherrington, Roger Sperry ve Sir John Eccles'in çalışmalarını kastediyorum.

Yirmi yıl önce durum ne olursa olsun, günümüzde birçok ciddi araştırmacı bu problemle uğraşmaya çalışmaktadır. Bilinç hakkında yakın tarihte kitaplar yazan nörobilimciler arasında Cotteril (1998), Crick (1994), Damasio (1999), Edelman (1989, 1992), Freeman (1995), Gazzniga (1988), Greenfield (1995), Hobson (1999), Libet (1993) ve Weiskrantz (1997) bulunmaktadır. Bu problemi çözme yarışının hâlâ devam ettiğini söyleyebilirim. Benim buradaki amacım, bu literatürü araştırmaya çalışmak değil, bilince ilişkin bazı nörobiyolojik problemleri felsefî bir bakış açısıyla karakterize etmektir.

Biyolojik Bir Problem Olarak Bilinç

Bilincin nörobiyolojik problemi tam olarak nedir? En yalın terimlerle ifade edecek olursak problem şudur: Tam olarak, beyin süreçleri bilinçli durumlara nasıl neden olur ve bu durumlar beynin yapılarında nasıl gerçekleşir? Böyle ifade edilen bu problem, doğal olarak çok sayıda daha küçük problemlere ayrılır, ama yine de büyük problem olarak kalır. Bilinçli durumların nörobiyolojik bağlantıları (BNB) tam olarak nelerdir ve gerçekte bu ilişkilerden hangileri nedensel olarak bilinç üretiminden sorumludur? Nöron ateşlenmeleri gibi hangi biyolojik görüngülerin, öznel duyarlılık ya da farkındalık durumlarına neden olabileceğine dair ilkeler nelerdir? Bu ilkeler günümüzde tam olarak anlaşılmış biyoloji ilkeleriyle nasıl bir ilişki içindedirler? Bilinci mevcut teorik aparatlarla açıklayabilir miyiz ya da bunun için bazı yeni devrimci teorik kavramlara mı ihtiyacımız var? Bilinç beynin belli bir bölgesinde yerleşmiş bir şey midir ya da, beynin tümüne ilişkin (global) bir görüngü müdür? Eğer beynin belli bir alanında bulunuyorsa, hangi alanındadır? Nöron tipleri gibi belli anatomik özelliklerle ilişkili midir yoksa işlevsel olarak birçok anatomik ilişkilerle açıklanabilir mi? Bilinci açıklamak için doğru olan düzey nedir? Bu düzey çoğu araştırmacının düşündüğü gibi nöronlar ve sinapslar düzeyi midir? Ya da nöronal haritalar gibi daha üst işlevsel düzeylere mi çıkmalıyız[1] ya da bir nöron kümeleri bütünü olarak mı görmeliyiz[2] ya da tüm bu düzeyler nöronlar ve sinapslar düzeyinden mikrotüpler düzeyine inmek zorunda kalacağımız kadar yüksek midir?[3] Yoksa daha global

---

1 Edelman 1989, 1992.

2 Freeman 1995.

3 Penrose 1994, Hameroff 1998a, b.

bir biçimde, Fourierci dönüşümler ve holografi açısından mı düşünmek zorundayız?[4]

Belirtildiği gibi bu problemler grubu, biyolojide ya da genel olarak bilimlerdeki diğer bu tarz bu problemler kümesine benzemektedir. Bunlar, mikro organizmalarla ilgili problemlere benzer görünüyor: Bu problemler hastalık belirtilerine tam olarak nasıl neden oluyor ve bu belirtiler hastalarda nasıl görülüyor? Ya da genetikteki probleme benzer görünüyor: Zigotun genetik yapısının tam olarak hangi mekanizmaları, olgun organizmanın fenotipik özelliklerini üretir? Sonuç olarak bana göre bilinç problemine yaklaşımda en doğru yol, onun da tıpkı diğerleri gibi biyolojik bir problem olduğudur. Çünkü bilinç de tıpkı sindirim, büyüme ya da fotosentez gibi tam anlamıyla biyolojik bir görüngüdür. Fakat biyolojideki diğer problemlerin tersine bilinç problemini çevreleyen kalıcı felsefi problemler dizini vardır ve bu konudaki bazı güncel çalışmalara geçmeden önce bu problemlerin bazıları üzerinde durmak istiyorum.

Hedefi Belirleme: Bilincin Tanımı

'Bilinç'in tanımlanması, son derece güç bir kavram olduğu sık sık dile getirilir. Tipik olarak bilimsel araştırmanın sonunda ortaya çıkan türde kesin bir bilimsel tanıma karşı olarak, sağduyu terimleri çerçevesinde araştırmanın hedefini belirlemek için yeterli bir tanımdan bahsedecek olursak, bu kelimeyi tanımlamak bana zor görünmüyor. Bizim tanımımıza göre bilinç; içsel, niteliksel, öznel duyarlılık ya da farkındalık durumları ve süreçlerinden ibarettir. Bilinç, böyle tanımlandığında, sabahleyin rüyasız bir uykudan uyandığımızda başlar

[4] Pribram 1976, 1991, 1999.

ve gece uykuya dalıncaya, komaya girinceye, ölünceye ya da bir şekilde 'bilinçsiz' denilen bir duruma girinceye kadar sürer. Uyanık yaşamamızın karakteristiği olarak düşündüğümüz muazzam farkındalık çeşitliliğinin tümünü içerir: Ağrı hissetmekten nesneleri görsel olarak algılamaya, anksiyete ve depresyon belirtileri göstermeye; bulmaca çözmeye, satranç oynamaya, teyzenizin telefon numarasını hatırlamaya çalışmaya, politika hakkında tartışmaya ya da sadece başka bir yerde olmak istemeğe kadar her şeyi içerir. Bu tanıma göre, her ne kadar birçok açıdan uyanık bilinçten oldukça farklı olsalar da rüyalar da bir tür bilinç biçimidir.

Bu tanım, genel kabul görmüş bir tanım değildir ve bilinç kelimesi değişik birçok anlamda da kullanılır. Bazı yazarlar bu kelimeyi, yalnız kendilik bilincinin durumlarına yani insanların ve bazı maymunların kendilerini failler olarak gördükleri bilince gönderme yapmak için kullanırlar. Bazıları öteki zihinsel durumlar hakkındaki ikinci sırada zihinsel durumları belirtmek için kullanır; dolayısıyla onların tanımına göre ağrı bilinçli bir durum değildir, fakat ağrı hakkında endişelenmek bir bilinç durum olabilir. Bazıları da 'bilinç' kavramını, davranışçı yaklaşımla bir tür karmaşık akılı davranış biçimine gönderme yaparak kullanır. Elbette herkes herhangi bir kelimeyi istediği gibi kullanabilir ve biz de bilinç kelimesini teknik bir terim olarak sürekli yeniden tanımlayabiliriz. Ne ki gündelik anlamda gerçek bir bilinç görüngüsü olmasına rağmen biz, onun adını koymayı tercih ediyoruz ve bu da benim şu an tanımlamaya çalıştığım görüngüdür. Çünkü araştırmanın asıl hedefinin bu olduğuna inanıyorum.

Bilincin açıklamamız gereken ayırt edici özellikleri vardır. Bilinçle ilgili problemlerin hepsinin değil bazılarının, nörobiyolojik bir çözümü bulunacağına inandığım için, ileride anlatacaklarım nörobiyolojik bilinç açıklamasının belirtmesi gerektiği şeylerin bir alışveriş listesi olacaktır.

Bilincin Temel Özelliği: Niteliksellik, Öznellik ve Birlik Bileşimi

Bilincin, onu diğer biyolojik görüngülerden ve hatta doğal dünyadaki diğer görüngülerden farklı kılan üç yönü vardır. Bunlar, niteliksellik, öznellik ve birliktir. Araştırmayla ilgili amaçlar doğrultusunda bunları üç ayrı özellik olarak görüyordum. Fakat şimdi, mantıksal olarak birbirleriyle ilişkili oldukları için bunları aynı özelliğin değişik yönleri olarak bir arada değerlendirmenin en iyi yol olduğunu düşünüyorum. Birincisi ikincisine, ikincisi de üçüncüsüne zımnen delalet ettiği için ayrı değillerdir. Sırayla bunları tartışacağım.

Niteliksellik

Her bilinç durumunun kendisine has belli bir niteliksel hissi vardır ve örnekleri incelerseniz bunu açıkça anlayabilirsiniz. Birayı tatma deneyimi Beethoven'ın Dokuzuncu Senfoni'sini dinlemekten çok farklıdır ve her ikisinin de bir gülü koklamak ya da gökkuşağı görmekten farklı bir niteliksel karakteri vardır. Bu örnekler bilinç deneyimlerinin farklı niteliksel özelliklerini göstermektedir. Her bilinç deneyimiyle ilgili olarak, bu deneyime 'gibi hisseden' ve 'gibi olan' bir şey bulunduğunu söyleyerek de bu konuya yaklaşabiliriz. Nagel, (1974) bu noktayı yaklaşık yirmi küsur yıl önce şöyle dile getirmişti: Yarasalar bilinçli ise, yarasa 'gibi' olmak diye bir şey vardır. Bu, bilinci, dünyanın diğer özelliklerinden ayırıyor. Çünkü bu anlamda, araba ya da tuğla gibi bilinçli olmayan bir varlıkla ilgili, bu varlık 'gibi' olmak diye bir şey söz konusu değildir. Bazı felsefeciler bilincin bu özelliğini 'qualia' kelimesiyle tanımlıyorlar ve özel bir qualia problemi olduğunu söylüyorlar. Bu kullanımı benimsemeye gönlüm pek elvermiyor,

çünkü bu kullanım bilinç problemi ve qualia problemi diye iki ayrı problem olduğunu örtülü olarak îma ediyor gibidir. Fakat bu terimlerden anladığıma göre 'qualia' kelimesi, sadece bilinç durumlarının çoğul bir ismidir. 'Bilinç' ve 'qualia' kelimelerinin kapsamları aynı olduğundan özel bir terim ortaya atmanın anlamı yoktur. Bazı kişiler qualianın yalnızca renkleri görmek ve ağrı gibi duyumlar hissetmek gibi algısal deneyimlerin karakteristiği olduğunu ve düşünmenin niteliksel bir karakteri olmadığını düşünüyorlar. Bu terimleri anladığım kadarıyla bu yanlıştır. Bilinçli düşünmenin bile kendine has niteliksel hissi vardır. 'İki iki daha dört eder' diye düşünmek gibi bir şey vardır. Onun 'iki iki daha dört eder'i bilinçli düşünmenin karakteri olduğunu söylemeden tanımlamanın yolu yoktur. Eğer böyle düşünmenin hiçbir niteliksel yapısı olmadığına inanıyorsanız, aynı düşünceyi çok iyi bilmediğiniz bir dilde düşünmeye çalışın. Eğer Fransızcada "deux et deux faith quatre" (iki, iki daha dört eder) diye düşünürsem bu bana oldukça farklı gelir. Ya da daha zorlu bir biçimde "iki iki daha yüz seksenyedi eder" diye düşünmeyi deneyin. Sanırım bu durumda da bu bilinçli düşüncelerin farklı karakterlerde olduğunu kabul edeceksiniz. Fakat bu nokta ehemmiyetsiz olmalıdır; yani bilinçli düşüncelerin qualia olup olmaması bizim qualia tanımımızdan kaynaklanmış olmalıdır. Benim kullandığım terminolojiye göre düşünceler kesinlikle qualiadır.

Öznellik

Bilinç durumları ancak bir insan ya da hayvan tarafından tecrübe edildiklerinde var olur. Bu açıdan onlar, özü gereği özneldir. Öznellik ve nitelikselliği ayrı birer özellik olarak kullanıyordum, fakat şimdi bana öyle geliyor ki doğru olarak anlaşıldığında niteliksellik öznelliği îma eder. Çünkü bir olaya karşı niteliksel bir his oluşabilmesi için, bu olayı tecrübe eden bir özne olmak zorundadır. Öznellik yoksa deneyim de yok-

tır. Örneğin, iki kişinin aynı konseri dinlemesi gibi benzer bir görüngüyü birden fazla öznenin tecrübe ettiği durumlarda dahi, niteliksel deneyim yalnız bir ya da birden fazla özne tarafından tecrübe edilmiş olarak var olur. Farklı gösterge deneyimleri niteliksel olarak özdeş olduğunda, yani aynı tipi açıkladıklarında dahi, her bir gösterge deneyimi, ancak özne tarafından tecrübe edildiğinde var olur. Bilinç durumları bu anlamda öznel olduklarından dolayı, yaşayan hiçbir canlı olmasa bile var olabilen dağlar ve moleküllerin üçüncü şahıs ontolojisinin aksine, benim deyimimle birinci şahıs ontolojisine sahiptirler. Öznel bilinç durumları ancak bir insan ya da hayvan özne tarafından tecrübe edildiğinde var olduğu için, birinci şahıs ontolojisine sahiptirler ('ontoloji' burada varoluş tarzı anlamındadır). Onlar söz konusu deneyimi yaşayan bir 'A' tarafından tecrübe edilirler ve bu anlamda birinci şahıs ontolojisine sahiptirler.

Birlik

Bir failin yaşamının herhangi bir anında, tüm bilinçli deneyimlerin birleşmiş tek bir bilinçli alanının parçası olarak ortaya çıkar. Masamda otırup pencereden dışarı bakarken sadece yukarıdaki gökyüzünü ve ağaçlar altında akan dereyi görmemle ve aynı zamanda bedenimin sandalyeye, gömleğimin de sırtıma uyguladığı baskıyı ve ağzımdaki kahve sonrası oluşan tadı da hissetmekle kalmam, dahası tüm bunları tek bir birleşik bilinç alanının parçası olarak tecrübe ederim. Herhangi bir niteliksel öznellik durumunun birliği, bir bilimsel bilinç çalışması için önemli sonuçlar doğurur. Bu konuya ileride daha fazla eğileceğim. Burada sadece bütünlüğün şu nedenden dolayı öznellikte ve niteliksellikte örtük olarak bulunduğu olgusuna dikkat çekmek istiyorum: Eğer benim bilinç durumumun 17 parçaya ayrıldığını tasavvur etmeye çalışırsa-

nız, tasavvur ettiğiniz şey 17 farklı bilinç durumuna sahip tek bir bilinçli özneden daha çok bilincin 17 farklı merkezi olacaktır. Kısacası bir bilinç durumu tanımı itibariyle birleşiktir ve bu birlik öznellik ve nitelikselliği takip eder. Çünkü bu özel birlik biçimi olmaksızın öznellik ve nitelikselliğe sahip olmak mümkün değildir.

Birlik yönünün özellikle önemli olduğu iki güncel çalışma alanı mevcuttur. Birincisi, Gazzaniga (1998) ve diğerlerinin bölünmüş beyin hastaları üzerine çalışmaları ve ikincisi de birçok çağdaş araştırmacının bağlayıcı problem üzerine yaptıkları çalışmalardır.[5] Bölünmüş beyin hastalarında komis sürotomi (beyin lobları arasındaki bağlantıyı bir operasyonla kesmek) sonrası ancak kusurlu biçimde birbirleriyle ilişki kuran iki bilinç merkezinin olduğuna dair hem anatomik hem de davranışsal kanıt, bu hastalara ilgi gösterilmesine neden olmuştur. Tabiri caizse bu hastaların bir kafatası içerisinde iki tane bilinçli zihne sahip oldukları görülüyor.

Bağlayıcı probleme gösterilen ilginin nedeni de şudur: Tıpkı görsel sistemin, değişik uyarıcı girdilerinin tümünü birleşmiş tek bir görsel algıya bağladığı gibi, beynin tamamı da bir şekilde değişik uyarıcı girdilerinin tümünü tek bir birleşmiş bilinç deneyiminde topladığı için bağlayıcı problemin küçük evrende bilincin doğasını çalışma imkânı sağlayabileceği düşünülmektedir. Birçok araştırmacı, 40 Hz (hertz) aralığında eşzamanlı nöron ateşlenmelerinin rolünü, farklı algısal sistemlerin anatomik olarak ayrı nöronların çeşitli uyarıcılarını tek bir algısal deneyime bağlayabilme gücünü açıklamak için incelemişlerdir.[6] Örneğin görme olayında, anatomik olarak, çizgi, açı ve renk gibi şeyler için özelleşmiş ayrı nöronların hepsi de bir nesnenin birleşmiş ve bilinçli tek bir görsel tecrü-

---

Gazzaniga 1962, 1963.

[6] Llinas 1990; Llinas & Pare 1991; Llinas & Ribary 1992, 1993; Singer 1993, 1995; Singer & Gray 1995.

besine katkı sağlar. Crick (1994) bağlayıcı problem önerisini BNB hakkında genel bir hipoteze dönüştürmüştür. Bu hipotez; BNB'nin özellikle talamus ve korteksin dördüncü ve altıncı tabakaları arasındaki ilişkilerde, talamocortikal sistemdeki değişik bağlantılarda 40 Hz aralığındaki eşzamanlı nöron ateşlenmelerinden oluşabileceğine dair farazî bir hipotezdir.

Bu tür bir anlık birlik, kısa süreli ya da görsel bellekten edindiğimiz bilinç ardışıklıklarının düzenli bütünlüğünden ayrı tutulmalı. Patolojik olmayan bilinç biçimlerinde, zaman içinde bilinç ardışıklığının düzenli bir şekilde gelebilmesi için hafızanın en azından bir miktar kullanılması gerekir. Örneğin, bir cümle kurduğumda tutarlı bir cümle üreteceksem, cümlenin sonunda başını hatırlayabilmek zorundayım. Oysa anlık birlik, bilincin tanımı için gerekli ve bu tanımın bir parçasıdır. Ayrıca zaman içinde düzenli birlik, bilinçli organizmanın sağlıklı işlemesi için gereklidir. Fakat bilincin öznelliğinin var olması için gerekli değildir.

Niteliksel, birleşmiş öznellik şeklindeki bu bileşik özellik bilincin temel özelliğidir ve bilinci, doğa bilimlerinin incelediği görüngülerden, başka herhangi bir şeyden daha çok, farklı kılan özellik de aslında budur. Problem, nesnel üçüncü şahısla ilgili biyolojik, kimyasal ve elektrik süreçler olan beyin süreçlerinin öznel olan hissetme ve düşünme durumlarını nasıl ürettiğini açıklamaktır. Tabiri caizse, beyin, sinaptik yarık ve iyon kanallarındaki olaylardan bilinçli düşünce ve duygulara varan tümseği bize nasıl atlatıyor? Eğer bu bileşik özelliği ciddî biçimde, açıklamanın hedefi olarak ele alırsanız, inanıyorum ki günümüzde en etkili olandan daha farklı bir tür araştırma projesi elde edersiniz. Çoğu nörobilimci benim yapıtaşı dediğim yaklaşımı kullanıyor: Bilinçli alandaki belli öğeler için renk deneyimi gibi BNB bulun ve ardından tüm alanı, bu tarz yapıtaşlarının dışında oluşturun. Benim birleşmiş alan yaklaşımı dediğim bir başka yaklaşım, araştırma problemini

beynin birleşmiş bir öznellik alanını nasıl ürettiğinin bir açıklaması şeklinde başlangıç olarak alır. Birleşik alan yaklaşımında, hiçbir yapıtaşı yoktur, dahası sadece, mevcut niteliksel öznellik alanı üzerinde değişiklikler vardır. İleride bu konuyu daha detaylı bir şekilde açıklayacağım.

Bazı felsefeciler ve nörobilimciler asla bir öznellik açıklaması yapamayacağımızı düşünüyorlar: Sıcak şeylerin sıcaklık hissi verdiğini ve kırmızı şeylerin kırmızı göründüğünü asla açıklayamayız. Bu şüpheci yaklaşımların basit bir cevabı vardır: Biz bunların olduğunu biliyoruz. Beyin süreçlerinin içsel, niteliksel, öznel düşünce ve duyguların tümüne neden olduğunu biliyoruz. Bunun gerçekleştiğini bildiğimiz için nasıl gerçekleştiğini açıklamaya çalışmalıyız. Sonunda belki de başarısız olacağız, fakat denemeden başarının imkânsız olduğunu öne süremeyiz.

Ayrıca, birçok felsefeci ve bilim adamı bilincin öznelliğinin kesin bir bilinç bilimi ortaya koymayı imkânsızlaştırdığını düşünüyorlar. Onların iddiası şu şekildedir: Eğer bilim tanımı gereği nesnel ve bilinç de tanımı gereği öznel ise, bu durum bir bilinç bilimi olamayacağı sonucunu doğurur. Bu delil yanlış temellere dayanmaktadır ve nesnel ile öznel terimleri üzerindeki muğlâklık yanılgısını göstermektedir. Muğlâklık şuradadır: Nesnel-öznel ayrımını iki farklı anlamda değerlendirmeliyiz. Birinci yani epistemik anlama göre, bilim gerçekte nesneldir (burada epistemik, 'bilgiyle ilgili' anlamında kullanılmaktadır). Bilim adamları, yetkin gözlemcilerin duygu ve tutumlarından bağımsız olarak ve aynı derecede ulaşabildiği gerçekleri ortaya koymaya çalışırlar. "Bill Clinton 100 kilodur" yargısı, epistemik olarak nesnel iddianın, "Bill Clinton iyi bir başkandır" yargısı ise epistemik olarak, öznel iddianın örneği olabilir. Doğruluğu ya da yanlışlığı araştırmacıların duygu ve düşüncelerinden bağımsız bir şekilde belirlenebildiği için birincisi nesneldir. İkincisi ise bu şekilde belirlenemediği için özneldir. Fakat nesnel-öznel ayrımının bir başka an-

lamı daha vardır ve bu da ontolojik anlamdır (burada ontolojik 'varoluşla ilgili' anlamda kullanılmaktadır). Ağrı, gıdıklanma ve kaşıntı gibi bazı mevcudiyetler, ancak bilinçli bir özne tarafından tecrübe edildiğinde var oldukları için, öznel bir varoluş tarzına sahiptirler. Dağ, molekül ve tektonik levha gibi diğer varlıklar, herhangi bir bilince bağlı olmadan var oldukları için nesnel bir varoluş tarzına sahiptirler. Bu ayrımı yapmadaki temel nokta, bilim için epistemik nesnellik gereksiniminin, araştırma alanı olarak ontolojik öznelliği engellemeyeceği gerçeğine dikkatleri çekmektir. Her ne kadar ağrılar ancak bilinçli amiller tarafından hissedildiklerinde var olsalar da, nesnel bir ağrı bilimine sahip olamamamızın nedeni yoktur. Ağrı hissetmenin ontolojik öznelliği, epistemik olarak nesnel bir ağrı bilimini engellemez. Çoğu felsefeci ve nöro bilimci, öznelliği uygun bir bilimsel araştırma alanı olarak görmeye isteksiz olsalar da, bilfiil uygulamada biz bu konu üzerinde her zaman çalışmalar yapmaktayız. Herhangi bir nörobiyoloji ders kitabı etiyoloji[7] hakkında kapsamlı tartışmalara ve ontolojik olarak öznel olan böylesi durumların ağrılar ve anksiyeteler olarak tedavisine yer verecektir.

Diğer Bazı Özellikler

Bu listeyi kısa tutmak için bilincin diğer bazı özelliklerini yalnızca özet olarak açıklayacağım.

İkinci Özellik: Niyetlilik

En önemlisi, bilinç durumları tipik olarak 'niyetlilik'e sahiptir' ve zihin durumları bu özellik yoluyla dünyadaki nesne-

[7] Hastalıkların nedenlerini araştırma bilimi. (ç.n)

lere ve ilişki durumlarına yönelik veya onlarla ilgili olur. Felsefeciler niyetlilik kelimesini sadece gündelik anlamıyla 'niyet etmek' için değil, gönderimsel içeriğe sahip bütün zihinsel görüngüler için de kullanırlar. Bu kullanıma göre inançlar, umutlar, niyetler, korkular, istekler ve algılar bütünüyle niyetlidir. Dolayısıyla eğer bir inanca sahipsem bu inanç bir şey hakkında olmalıdır. Normal bir görsel deneyim yaşıyorsam da sanırım gerçekte bir şey görüyor olduğumu düşünmeliyim vb. Bütün bilinç durumları niyetli değildir ve bütün niyetlilikler de bilinçli değildir; örneğin hedefsiz anksiyete niyetlilikten yoksundur, bir kişinin sahip olduğu inançlar da uykuya daldığında derhal bilinçten yoksun kalır. Fakat bence bilincin birçok önemli evrimsel işlevlerinin niyetli olduğu açıktır. Örneğin bir hayvan bilinçli bir açlık ve susuzluk hissine sahiptir; bilinçli algısal ayrımlarla ilgilenir, bilinçli niyetlilik içeren eylemlere girişir ve bilinçli bir şekilde dost ve düşmanın ayrımına varır. Bunların tümü bilinçli niyetli görüngülerdir ve yaşamın biyolojik idamesi için gereklidir. Genel bir nöro biyolojik bilinç açıklaması, bilinç durumlarının niyetliliğini izah edecektir. Örneğin, renkleri görme ile ilgili bir açıklama doğal olarak kişilerin renk ayrımı yapabilme yeteneğini izah eder.

Üçüncü Özellik: Dikkatin Merkezi ve Çevresi Arasındaki Ayrım

Bilinçli alanım içinde herhangi bir zamanda dikkatimi isteğim gibi bir yönden diğer bir yöne çekebilmem dikkate değer bir olgudur. Dolayısıyla örneğin, şu an dikkatimi ayakkabımın ayağıma uyguladığı baskıya ya da sırtımdaki gömleğin hissine yöneltmiyorum. Fakat istediğim her an dikkatimi onlara yöneltebilirim. Günümüzde dikkat üzerine yapılmış çok sayıda kullanışlı çalışma bulunmaktadır.

Dördüncü Özellik: İnsanların Bilinç Deneyimlerinin Tamamı bu veya şu Duygu Durumu İçinde Yaşanır

'Nasıl hissediyorsun?', sorusuna verilen yanıt, her zaman kişinin bilinç durumlarıyla ilgili belli bir duygu durumunu ortaya çıkarır. Bu durumların isimleri olması gerekmez. Şu an ben ne neşeliyim ne de sinirli, ne sevinç doluyum ne de kederli; hatta canım sıkkın da değil. Fakat çarpıcı bir değişiklik olduğunda, örneğin aşırı derecede iyi ya da kötü bir haber alırsam, zihinsel olarak duygu durumumun farkında olacağım. Duygu durumları duygularla aynı değildir. Fakat girdiğimiz duygu durum, bizi belli duygulara sahip olmaya hazırlar.

Bu arada, duygu durumunu Prozac gibi ilaçlarla bilincin diğer içsel özelliklerine nazaran daha kolay kontrol edebileceğimizi de söylemeden geçemeyeceğim.

Beşinci Özellik: Bütün Bilinç Durumları Zevk/Zevksizlik Boyutunda Hissedilir

Her hangi bir bilinç deneyimi için zevkli, ağrı verici, zevksiz, nötr vb. olup olmadığının yanıtı her zaman mevcuttur. Her ne kadar bazı zihin halleri, diğerlerinden daha çok hoşnut edici olsalar da, Zevk veya Zevksizlik özelliği duygu durumundan farklıdır.

Altıncı Özellik: Gestaltçı Yapı

Beyin, oldukça bozuk algısal uyarıcıları, uyumlu bilinçli algısal biçimlerde düzenleme gücüne sahiptir. Örneğin ben, oldukça sınırlı uyarıcılardan yola çıkarak bir simayı ya da bir arabayı betimleyebilirim. Bilinen en iyi Gestaltçı yapı örnekleri, Gestaltçı psikologların araştırmalarından çıkmaktadır.

Yedinci Özellik: Tanıdıklık

Bilinç deneyimlerimize nüfuz eden değişik derecelerde bir tanıdıklık hissi vardır. Daha önce hiç görmediğim bir evi görsem, yine de onu ev olarak tanırım. Çünkü o bana tanıdık gelen bir biçim ve yapıdadır. Sürrealist ressamlar, bu tanıdıklık hissini ve deneyimlerimizin sıradanlığını aşmaya çalışıyorlar. Fakat sürrealist resimlerde dahi sarkık saat yine de bir saate, üç başlı köpek de yine bir köpeğe benziyor.

Bu liste daha da fazla sürdürülebilir, nitekim ben de diğer yazılarımda öyle yaptım.[8] Buradaki asıl mesele, bilinç nörobiyolojisinin açıklama yapmasını beklediğimiz, bu özelliklerin küçük bir listesini oluşturmaktır. Nedensel bir açıklamaya varmak için, açıklanması gerekli hususları iyi bilmeliyiz. Mevcut bazı araştırma projeleri üzerinde çalışmadan önce zemini büyük ölçüde temizlemeliyiz.

Geleneksel Zihin-Beden Problemi ve Bundan Kaçınmanın Yolu

Nesnellik ve öznellik arasındaki önceden değindiğim kafa karışıklığı, geleneksel zihin-beden problemi buzdağının sadece görünen kısmıdır. Her ne kadar ideal olarak bu problemi göz ardı etmiş olmalarının, bilim adamları için daha iyi olacağını düşünüyor olsam da, gerçek şu ki, onlar başka her hangi bir araştırmacı kadar felsefî geleneklerin kurbanıdırlar ve birçok bilim adamı birçok felsefeci gibi zihin ve beden, zihinsel ve fiziksel, düalizm ve maddecilik gibi meselelerde, geleneksel kategorilerin kıskacından hâlâ kurtulamamıştır. Detaylı bir zihin-beden problemi tartışmasına girişmenin yeri değil fakat aşağıdaki tartışmada, ürettiği kafa karışıklıklarından kaçın-

[8] Searle 1992.

mamız için bu konu hakkında bir kaç kelime söylemem gerekiyor.

En basit şekliyle zihin-beden problemi şudur: Bilincin beyin ile ilişkisi tam olarak nasıldır? Bu problemin felsefî ve bilimsel olmak üzere iki yanı vardır. Ben zaten sorunun felsefi yanı için basit bir çözüm öneriyordum. Bu çözümün biyoloji ve dünyanın işleyişi hakkında bildiğimiz her şey ile tutarlı olduğuna inanıyorum. Çözüm şudur: Bilince ve diğer türden zihinsel görüngülere, beyindeki nörobiyolojik süreçler neden olur ve bu görüngüler beynin yapısında gerçekleşir. Bir cümle ile ifade edecek olursak, beyin süreçleri bilinçli zihne neden olur ve bilinçli zihin bizatihi beynin daha üst düzey bir niteliğidir.

Zihin-beden probleminin felsefî yanı göreceli olarak kolay olsa da bilimsel yanı daha zordur. Beyin süreçleri bilince tam olarak nasıl neden olur ve bilinç beyinde tam olarak nasıl gerçekleşir? Felsefî yönlerinin belirsiz olması durumunda, bilimsel soruya doğru bir biçimde yaklaşmak mümkün olmadığı için, bu problemin felsefî yanını tam olarak açıklamak istiyorum. Felsefî çözümün iki özelliğine dikkat edin. Birincisi: Beyin mekanizmalarının bilinçle ilişkisi bir tür nedenselliktir. Beyindeki işleyişler bilinçli deneyimlerimize neden olur. İkincisi: Bu, bir tür düalizmi kabul etmemizi gerektirmez, çünkü alt-üst biçiminde bir nedensellik vardır ve ortaya çıkan sonuç basit bir şekilde bizzat beynin üst düzey bir niteliğidir, yoksa ayrı bir cevher değildir. Bilinç beyinden fışkırıp akan bir şey değildir. Bilinçli durum daha çok, içinde beynin olduğu bir durumdur. *Tıpkı katılık ve sıvılık ayrı cevherler olmaksızın suyun sıvı veya katı olabilmesi gibi, bilinç de ayrı bir cevher olmaksızın içinde beynin olduğu bir durumdur.*

Felsefî çözümü 'düalizm', 'monizm', 'materyalizm' ve diğerleri gibi geleneksel kategorileri kullanmadan ifade ettiğime dikkat edin. Açıkçası ben bu kategorilerin artık eskidiğini dü-

şunuyorum. Eğer bu kategorileri işin başında değer olarak kabul edersek, karşımıza şu tablo ortaya çıkıyor: Düalizm ya da materyalizm arasında tercih yapabilirsiniz. Düalizme göre, bilinç ve diğer zihinsel görüngüler, tamamen fizik, kimya ve biyolojinin sıradan fiziksel dünyasından oluşan, farklı bir varlıkbilimsel alanda var olur. Materyalizme göre, benim tanımladığım şekilde bilinç diye bir şey yoktur. Geleneksel olarak açıklandığı haliyle, ne düalizm ne de materyalizm sorumuzu yanıtlamamıza izin vermiyor. Düalizm dünyada, zihinsel ve fiziksel olmak üzere iki tür görüngü olduğunu söylüyor; materyalizm ise sadece birinin yani fiziksel görüngünün olduğunu söylüyor. Düalizm, gerçekliğin iki ayrı kategoride imkânsız bir çatallaşmasıyla son buluyor ve dolayısıyla zihinsel olanla fiziksel olan arasındaki ilişkiyi açıklamayı imkânsızlaştırıyor. Materyalizm (maddecilik) ise indirgenemez, öznel, niteliksel duyarlılık ya da farkındalık durumlarının hiçbirini kabul etmeyerek son buluyor. Kısacası, düalizm problemi çözülemez kılıyor; materyalizm ise çalışılacak görüngünün ve de dolayısıyla problemin varlığını inkâr ediyor.

Benim öne sürdüğüm görüşe göre, bu kategorileri bütünüyle reddetmeliyiz. Bilincin beyin süreçlerinin neden olduğu ve beynin yapısında gerçekleşen bir biyolojik görüngü olduğunu bilmek için, dünyanın işleyişi hakkında yeterince bilgiye sahibiz. Bilinç ifade edilemez ya da gizemli olduğu için indirgenemez değildir. Aksine o, birinci-şahıs varlıkbilimine sahiptir ve bu nedenle üçüncü-şahıs varlıkbilimi ile ilgili görüngülere de indirgenemez. Hem bilimde hem de felsefede insanların yapmakta oldukları geleneksel hata; 'eğer düalizmi reddedersek ki, bunun gerekli olduğuna inanıyorum, materyalizmi benimseyebiliriz' varsayımında bulunmaktır. Fakat benim öne sürdüğüm görüşe göre, materyalizm en az düalizm kadar karmaşıktır, çünkü o ilk etapta varlıkbilimsel olarak öznel olan bilincin varlığını inkâr etmektedir. Ortaya çıkan görüşün yani

hem düalizmi hem de materyalizmi reddeden görüşün adını koyacak olursak, ben buna *biyolojik natüralizm* diyorum.

Bu Karışıklığa Nasıl Düştük? Konu dışı Tarihsel Bir Değerlendirme

Uzun süredir zihin-beden probleminin geçmişini göz ardı etmiş olmalarının bilim adamları için daha iyi olacağını düşünmüştüm. Fakat artık, tarih tam olarak anlaşılmazsa, sürekli tarihsel kategorilerin kıskacında kalınacağını düşünüyorum. Bunu insanlarla yapay zekâ üzerinde tartışırken fark ettim ve birçoğunun Descartes'in kıskacında olduğunu anladım. Hatta onların birçoğu Descartes'ı okumamıştı bile.

Günümüzde doğa bilimleri olarak kabul ettiğimiz şeyler aslında, eski Yunan döneminde başlamadı. Yunanlılar neredeyse her şeye sahiptiler, özellikle de harika bir 'teori' fikrine. Bir teori fikrinin icadı (bir alanla ilgili görüngüleri açıklamaya çalışan, mantıksal olarak birbiriyle ilişkili, sistematik bir önermeler dizisi) belki de Yunan medeniyetinin en büyük yegâne başarısıydı. Fakat yerleşmiş bir sistematik gözlem ve deney uygulamaları yoktu. Bu ancak Rönesans'tan sonra özellikle de onyedinci yüzyılda gerçekleşti. Sistematik deney ve sınanabilirliği, teori düşüncesiyle birleştirdiğinizde bugün düşündüğümüz gibi bilimin mümkün olduğu sonucunu elde edersiniz. Fakat onyedinci yüzyılın yerel bir talihsizlik olan ve günümüzde hâlâ yolumuzu tıkayan bir özelliği vardı. Onyedinci yüzyılda bilim ve din arasında çok ciddi bir çatışma vardı ve bilim, din için bir tehdit olarak görülüyordu. Descartes ve Galileo bilimin Ortodoks Hıristiyanlığına karşı oluşturduğu açık tehdidin yön değiştirmesine bir ölçüde neden oldular. Descartes özellikle, gerçekliğin zihinsel ve fiziksel (*res cogitans* ve *res extensa*) olmak üzere iki türe ayrıldığını savundu. Descartes faydalı bir alan ayrımı yapmıştı; zihinsel alan dinin

alanıydı, maddesel gerçeklik ise bilimin alanı olmalıydı. Fakat bu ayrım, bilimin sadece nesnel üçüncü-şahıs görüngüleri ile ilgilenebileceği, bilinçli yaşamımızı oluşturan içsel, niteliksel ve öznel deneyimler ile ilgilenemeyeceği şeklinde hatalı bir anlayışın benimsenmesine neden oldu. Bilim adamları kilise yetkililerinin desteğini alabildikleri için, bu ayrım onyedinci yüzyılda son derece zararsız bir hareketti. (Bu hareket sadece kısmen başarılıydı. Ne de olsa Descartes Paris'i terk edip daha fazla toleranslı olan Hollanda'da yaşamak zorunda kalmıştı; Galileo de kilise yetkililerine karşı, güneş merkezine bağlı gezegenler sistemi teorisini geri çekmek zorunda kalmıştı.) Ne var ki bu tarih bize, hastalık, sindirim ya da tektonik levhaların doğa bilimlerinin konusu olduğu tarzda, bilincin bir doğa bilimleri konusu olmaya elverişli olmadığı şeklinde bir gelenek ve eğilim bıraktı. Bu isteksizliğin üstesinden gelmemiz gerektiğini düşünüyorum ve bunu yapmak için, bilinç konusunu bütünüyle bilimsel araştırmanın dışında tutmanın son derece doğal olduğuna delâlet eden bu tarihsel geleneğin üstesinden gelmeliyiz.

Buraya Kadar Savunduğum Delilin Özeti

Sanırım şu ana kadar şunları tespit ettik: Bilinç diğerleri gibi bir biyolojik görüngüdür. Algılama, hissetme ve düşünmenin içsel, niteliksel ve öznel durumlarından oluşur. Temel özelliği, birleşmiş niteliksel öznelliktir. Beyindeki nöro biyolojik süreçler bilinçli durumlara neden olur ve bunlar beynin yapısında gerçekleşir. Bunu söylemek, midedeki ve sindirim sisteminin geri kalan kısmındaki kimyasal süreçlerin sindirim süreçlerine neden olduğunu ve bu süreçlerin midede ve sindirim sisteminde gerçekleştiğini söylemekle benzeştir. Öznel ya da birinci-şahıs varlıkbilimine sahip olması bakımından bilinç diğer biyolojik görüngülerden ayrılır. Fakat varlık-

bilimsel öznellik, bilgibilimsel nesnelliği engellemez. Nesnel bir bilinç bilimine hala sahip olabiliriz. Geleneksel düalizm ve materyalizm kategorilerini terk ediyoruz, aynı nedenle filojis ton (uçucu madde) ve canlı ruhlar kategorilerini de terk ediyoruz: Gerçek dünyaya yönelik hiçbir uygulamaları yok.

Bilincin Bilimsel İncelemesi

Şimdi de söz konusu görüngülere ilişkin bilimsel bir araştırmayı nasıl yapmamız gerektiğini ele alalım.

Dışardan bakınca yanıltıcı bir biçimde basit gibi görünüyor. Üç aşama vardır: Birincisi, bilinçle bağlantılı nörobiyo lojik olaylar belirlenir (BNB). İkincisi, bu bağlantının gerçek bir nedensel ilişki olup olmadığı sınanır. Üçüncüsü ise, nedensel ilişkileri biçimlendirecek bir teori geliştirilmeye çalışılır. Bu teorinin düzenli bir yasalar dizisi biçiminde olması en ideal yaklaşımdır.

Bunlar bilim tarihinin tipik aşamalarıdır. Örneğin, hastalıkla ilgili mikrop teorisinin gelişimini düşünelim. İlkin kaba deneysel görüngüler arasındaki bağlantıları ortaya çıkartıyoruz, ardından bir değişken üzerinde çalışarak ve diğerlerini nasıl etkilediğini görerek bu bağlantıları nedensellik bakımından sınıyoruz. Daha sonra da ortaya çıkan mekanizmalara ilişkin bir teori geliştiriyor ve bu teoriyi ilave deneylerle sınıyoruz. Örneğin, Semmelweis Viyana'da 1840'lı yıllarda gebelikle ilgili (obstetric) hastalığı olan kadınlara ilişkin olarak doğum sonrasındaki yüksek ateşten dolayı hastanelerdekilerin ölüm oranının evdekilerden daha yüksek olduğunu tespit etmişti. Sonrasında bu durumu daha yakından incelediğinde otopsi odasından ellerini yıkamadan çıkıp gelen tıp öğrencilerinin baktığı kadınlarda doğum sonrasında ateşin istisnaî bir şekilde yüksek oranda olduğunu görmüştü. Burada deneysel bir bağlantı vardı. O, bu genç doktorlara ellerini klorlu kireçte

yıkattığında ölüm oranı azalmıştı. Hastalıkla ilgili mikrop teorisini henüz bilmiyordu ancak bu yönde ilerliyordu. Bilinç çalışmasıyla ilgili olarak biz de Semmelweis'in ilk döneminde olduğu durumdayız.

Bu yazıyı yazdığım şu zamanda bile hala BNB aramaktayız. Örneğin, Crick'in önceden geçici bir hipotez olarak öne sürdüğü gibi, bilince ilişkin nörobiyolojik bağlantının 40 Hz aralığında talamus ile korteksin dördüncü ve altıncı katmanları arasında nöron ateşlenmeleri grubu olduğunu tespit ettiğimizi farz edelim. Bu birinci aşama olabilir ve ikinci aşama ise nedensel bir bağlantı olup olmadığını görebilmek için söz konusu görüngüler üzerinde çalışmak olur. İdeal bir çalışma olması için söz konusu BNB'nin bilincin varlığı için hem gerek hem de yeter koşul olup olmadığını sınamamız gerekir. Gerekliliği oluşturmak için varsayılan BNB'yi yitirmiş bir deneğin bu nedenle bilincini kaybedip kaybetmediğini tespit ederiz; yeterliliği oluşturmak için de bilinçsiz olan başka bir deneğe varsayılan BNB'yi sağlayarak onun bilince sahip olup olamadığını belirleriz. Biyolojide nedensel yeterlilik ile ilgili kusursuz vakalar son derece azdır ve genellikle biz, arka plan varsayımları, yani belirgin bir biyolojik içerikteki varsayımlar grubuna karşı koşullar düşüncesini anlamak zorundayız. Bu durumda, bilinç için yeter koşullarımız, zannedersem ancak canlı olan ve belli bir etkinlik düzeyinde ve uygun olan bir sıcaklık derecesinde vb. de beyin işleyişine sahip olan bir öznede işlemelidir. Fakat ideal bir çalışma yapıyorsak oluşturmaya çalıştığımız şey, bu unsurun sadece bilinçle bağlantılı olduğuna değil aynı zamanda, diğer unsurlar eşit olduğunda, bilincin mevcudiyeti için hem nedensel olarak gerekli hem de yeterli olduğuna kanıt olmalıdır. Dışardan bakılınca gidilecek en ideal yolun bu olduğu görünüyor. Bunun henüz neden yapılmadığını bilemiyorum. Örneğin şöyle sonuçlanabilir: Tam bir BNB tespit etmek çok zordur ve mevcut araştırma araçları özellikle de pozitron yayılım tomografi taramaları, 'Bilgisayar Destekli

Çeviri' (BDÇ) taramaları ve işlevsel manyetik rezonans görüntüleme teknikleri henüz BNB'yi tanımlamamışlardır. Bilinçli denekler (özneler) ile bir yandan REM uykusunda uyuyan deneklerin taramaları ve diğer yandan bilinçli denekler ile düşük dalgada uyuyan deneklerin taramaları arasında ilginç farklar bulunmaktadır. Fakat bu farklılıkların bilinçle ilgili olan kısımlarını belirlemek kolay değildir. Bilinç üretmeyle ilgisi olmayan birçok şey, hem bilinçli hem de bilinçsiz deneklerin beyinlerinden geçmektedir. Bir deneğin bilinçli olduğu bir zamanda ona algılama ya da ezberleme gibi çeşitli bilişsel görevler yaptırarak, onun beyninin bölümlerini saptayabilirsiniz. Fakat bu çoğu zaman bilinçli olmak ve tamamıyla bilinçsiz olmak arasındaki farkı ortaya koymaz. Dolayısıyla görülüyor ki biz birinci aşamayı oluşturabilmek için, beyin araştırması teknolojisinin henüz başlarındayız. Görüntüleme tekniklerinin dikkat çekici bir şekilde yaygınlaşarak gelişmesine rağmen bildiğim kadarıyla hala BNB'yi görüntüleme yolunu bulmuş değiliz.

Şimdi de bütün bu gelişmeleri göz önünde bulundurarak bilinç problemini çözmeye yönelik bazı dikkate değer çabaları değerlendirelim.

Bilince Yönelik Standart Yaklaşım: Yapıtaşı Modeli

Birçok teorisyen bilinçle ilgili yapıtaşı teorisini sükût ile ikrar etmektedirler. Düşünce şudur: Herhangi bir bilinç alanı, kırmızının görsel deneyimi, kahvenin tadı ve pencereden giren rüzgârın hissi gibi çeşitli parçalardan oluşur. Sanırım, eğer bir yapıtaşını bile bilinçli yapan şeyin ne olduğunu anlayabilsek bütün yapının anlaşılmasını sağlayacak anahtara sahip olabiliriz. Örneğin, görsel bilinci çözebilirsek bu bize diğer bütün duyumlar için ipucu sağlayacaktır. Bu görüş, Crick ve Koch (1998)'un çalışmasında oldukça belirgindir. Onların dü-

şünceleri şudur: Eğer biz görmeyle ilgili BNB'yi bulabilirsek görsel deneyimi açıklayabiliriz ve işitme ile diğer duyumlara ilişkin BNB bulabilmek için neyi aramamız gerektiğini bilebiliriz ve bütün bunları bir araya getirirsek de tüm bilinç alanını açıklayabiliriz.

Yapıtaşı teorisine yönelik bildiğim en güçlü ve en orijinal açıklama Bartels ve Zeki tarafından ortaya atılmıştır.[9] Onlar beynin bağlayıcı işlevini, sadece birleşik bir bilinç alanı üreten bir unsur olarak görmekten çok, mevcut bilinç deneyimlerinin bütün parçalarını bir araya getiren bir unsur olarak görmüşlerdir. Onların ifadelerine[10] göre "[B]ilinç birleşik bir yeti değildir fakat (...) birçok mikro bilinçten oluşur." Bu yüzden bilinç alanımız, birçok mikro bilinç yapıtaşlarından oluşmaktadır. "İşleyen bir algısal sistemin her evresinde ya da düğüm noktasındaki edimsellik, bir bilinç bağlantısı oluşturmaktadır. Dolayısıyla, farklı düğüm noktalarındaki bağlayıcı hücresel edim, bilinçli deneyimin öncesinden gelen bir süreç veya birlikte bu deneyimi hareketlendiren bir süreç değildir; fakat bu daha çok, farklı bilinç deneyimlerini bir araya getiren bir süreçtir."[11]

Yapıtaşı teorisiyle uyumlu olan ve sık sık bu teoriyi desteklemek için kullanılan en az üç araştırma çizgisi vardır.

Körgörüşü

Psikolog Weiskrantz, uyarıcılarla ilgili hiçbir görsel uyarıcı farkındalığı göstermemelerine rağmen, görme alanlarında meydana gelen olayları belirten, V1'de hasarı olan kimi hastalar üzerinden elde ettiği görüngüye körgörüşü (blindsight)

---

[9] Zeki ve Bartels 1998.
[10] Bartels ve Zeki 1998, s. 23-27.
[11] Bartels ve Zeki, 1998, s. 23-30.

adını verir. Meselâ incelenen ilk hasta olan DB örneğine göre, DB'nin görsel alanının kör kısmındaki bir sahnede eğer X ya da O gösterilir ve hastaya ne gördüğü sorulursa hiçbir şey görmediğini söyleyecektir. Fakat tahmin etmesi istendiğinde X ya da O'yu doğru tahmin edecektir. Neredeyse her seferinde tahminleri doğru olacaktır. Dahası bu deneylerdeki denekler genellikle ortaya çıkan sonuçlara şaşırmaktadırlar. Deneyci, bir deneyden sonra DB ile yaptığı bir görüşmede "bunu nasıl başardığını biliyor musun?" diye sorduğunda DB "hayır bilmiyorum, çünkü hiçbir şey göremedim, gözüme hiçbir şey ilişmedi" şeklinde cevap vermiştir.[12] Bu araştırma başka birçok hasta üzerinde defalarca uygulandı ve günümüzde körgörüşü deneysel olarak maymunlarda da uygulanmaktadır.[13]

Bazı araştırmacılar körgörüşünü bilinci anlamak için anahtar olarak kullanabileceğimizi öne sürüyorlar. Öne sürdükleri delil şöyledir: Körgörüşü örneğinde, bilinçli görme ile bilinçsiz bilgi işleme arasında açık bir fark olduğu görülür. Öyle görülüyor ki eğer düzenli görüş ile körgörüşü arasındaki fizyolojik ve anatomik farkı anlayabilirsek, bilinci incelemenin yolunu bulabileceğiz. Çünkü bilinçli ve bilinçsiz durumlar arasındaki açık bir nörolojik ayrımı görebileceğiz.

İki Göz (Binoküler) Rekabeti ve Gestaltçı İki Hat (Switching)

Dışsal uyarıcının sabit ama içsel öznel deneyiminin değiştiği durumlar üzerinde çalışmak, görme ile ilgili BNB bulmaya yönelik çarpıcı bir öneridir. Bunun iki örneği; aynı figürün Neckar küpünün durumunda olduğu gibi, iki farklı yolla algılandığı Gestaltçı switch ve her bir göze farklı uyarıcıların sunulduğu fakat herhangi bir andaki görsel deneyimin, uyarıcı-

[12] Weiskrantz 1986, s. 24.
[13] Stoering ve Cowey, 1997.

ların her ikisiyle değil de biriyle ya da diğeriyle ilgili olduğu binoküler rekabettir. Bu örneklerde, deneycinin retinal uyarıcılara ilişkin nörobiyolojik bağlantılardan bağımsız olarak,[14] görsel deneyim için belirgin bir BNB ayırma şansı bulunmaktadır. Net bir bilinç deneyimi için net bir BNB belirliyor gibi görünmesi bu araştırmanın güzel yanıdır. Dışsal uyarıcı sabit olduğu ve A ve B diye (en az) iki farklı bilinç deneyimi bulunduğu için, sanırım sinirsel yollarda, sinirsel olayların bir ardışıklığının A deneyimine ve ikinci bir ardışıklığın da B deneyimine neden olduğu bazı noktalar olmalıdır. Bu iki nokta bulunursa, bütün bilinç alanıyla ilgili farklı yapıtaşlarına ilişkin net BNB'ler bulunmuş olur.

Görmenin Nöronal Bağlantıları

BNB aramanın en açık yolu belki de, görme gibi belirgin bir algısal duyumun nörobiyolojik nedenlerini bulmaya çalışmaktır. Yakın zamanlarda çıkan bir makalede, Crick ve Koch (1998) geçerli bir hipotez olarak, ancak bazı belirgin nöron tiplerinin BNB'yi ortaya çıkaracağını öne sürmektedir. Onlar V1'de görmeye ilişkin hiç bir BNB olmadığını düşünüyorlar.[15] V1'in BNB içermediğini düşünmelerinin nedeni ise V1 ile ön lob arasında, V1'in görsel algı için gerekli olan bilgi işlemeye doğrudan katkı sağlayabileceği bir bağlantı olmamasıdır. Onların düşüncelerine göre görsel bilincin işlevi, beynin konuşmayı da içeren gönüllü motor çıktıları düzenleyen bölümlerine, görsel bilginin doğrudan aktarımını sağlamaktır. Dolayısıyla, V1'deki bilgi bir sonraki görsel alanlarda kaydedilmek suretiyle ön kortekse doğrudan taşınmadığı için V1'in görsel bilinç ile doğrudan bağlantılı olmadığına inanıyorlar.

---

[14] Logothetis 1998, Logothetis ve Schall 1989.
[15] Crick ve Koch 1995.

Yapıtaşı Teorisi Hakkındaki Şüpheler

Yapıtaşı teorisi doğru olabilir, fakat bazı kaygı verici yönleri bulunmaktadır. En önemlisi, BNB'leri belirlemeye yönelik yapılan tüm araştırmalar, hâlihazırda bilinçli olan denekler üzerinde BNB'den bağımsız olarak gerçekleştirilmiştir. Örnekleri sırayla inceleyecek olursak, BNB'yi keşfetmeye yönelik bir yöntem olarak kullanılan körgörüşü araştırmasının sorunu, söz konusu hastaların ancak bilinçli olduklarında körgörüşü belirtisini göstermeleridir. Yani, körgörüşü deneyleri ile bilgi-işlem kanıtı elde etmemiz, ancak bütünüyle bilinçli hastalarda mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla, körgörüşü hastası ile normal olarak gören hasta arasındaki farkı çalışarak, bilinci araştıramayız, çünkü her iki hasta da tamamen bilinçlidir. Bilinç teorisi için ihtiyaç duyduğumuz şeyin, hem kör görüşü hem de normal görme ya da başka bir duyum için gerekli olan bilinç alanının açıklanması olduğunu öne sürerek bu yöntem çürütülebilir.

Binoküler rekabet deneyleri için de benzer tespitler yapılabilir. Oldukça değerli bir araştırma olmasına rağmen, bilinçli beyin ile bilinçsiz beyin arasındaki kesin farklılıkları nasıl anlayacağımız açık değildir, çünkü bu araştırmadaki her iki deneyde de beyin bütünüyle bilinçlidir.

Crick (1996) ve Crick & Koch (1998) da araştırmalarını aynı şekilde sadece hali hazırda bilinçli olan denekler üzerinde gerçekleştirmişlerdir. Bir deneğin bütünüyle bilinçli olmasının nasıl mümkün olabileceği mi öğrenilmek isteniyor? Bir denek bilinçli olduğunda bir görsel deneyim yaşayarak bilinci değişecektir. Fakat bundan, bilincin, görsel deneyimin yalnızca birisi olduğu çeşitli yapıtaşlarından oluştuğu sonucu çıkmaz.

Şüphelerimi tam olarak belirtmek istiyorum. (En az) iki muhtemel hipotez bulunmaktadır.

1. Yapıtaşı teorisi: Bilinç alanı, bu alanı biçimlendirmek için bir araya gelen küçük bileşenlerden oluşmaktadır. Herhangi bir bileşene ilişkin nedensel BNB'yi bulmak, bilinç deneyimi için nedensel olarak zorunlu ve yeterli bir unsur bulmayı gerektirir. Dolayısıyla bir tane bile bulmak bilinç problemini çözmek için önemli bir adım olacaktır.

2. Birleşik alan teorisi (ileride daha detaylı bir şekilde açıklanacak): Bilinç deneyimleri birleşik alanlarda tecrübe edilir. Görsel bir deneyim yaşamak için denek hâlihazırda bilinçli olmalıdır ve deneyim de bu alanın bir değişimidir. Ne körgörüşü ve binoküler rekabet ne de normal görme tam bir nedensel BNB sağlamaz, çünkü sadece hâlihazırda bilinçli olan denekler bu deneyimleri yaşayabilir.

Bu iki hipotezin felsefî delil olarak değil de bilimsel araştırma olarak birbirlerine rakip deneysel hipotezler olduklarını vurgulamak gerekir. Bu durumda ben birinci hipoteze karşı neden ikinci hipotezi tercih ediyorum? Yapıtaşı teorisi, bütünüyle bilinçsiz hastalarla ilgili olarak şu tahminde bulunmaktadır. Eğer hasta canlı olması, beyni normal olarak işliyor olması, yeterli sıcaklıkta olması, vb. belli asgarî psikolojik koşulları karşılıyorsa ve siz de meselâ kırmızının deneyimi için gerekli olan BNB'yi hareketlendiriyorsanız, bilinçsiz denek, başka bir şey değil, hemen bilinçli bir kırmızı deneyimi yaşayacaktır. Her yapıtaşı, bir diğeri kadar iyidir. Araştırmalar belki benim yanlış olduğumu ortaya çıkarabilir, fakat beyin hakkında az da olsa sahip olduğum bilgilere dayanarak bunun mümkün olduğuna inanmıyorum. Ancak hâlihazırda bilinç eşiğinde olan, yani bilinçli bir alana sahip olan bir beyin, kırmızının görsel deneyimini yaşayabilir.

Ayrıca Bartels ve Zeki'nin çok aşamalı teorilerine göre mikrobilinçlerin tümü ayrı ve bağımsız bir şekilde var olabilmektedirler.[16] Bana göre, bunun ne anlama geldiği çok açık

[16] Zeki ve Bartels 1998.

değildir. Mevcut bilinç alanımı tecrübe etmemin nasıl bir şey olduğunu biliyorum, fakat bu ufak tefek mikrobilinçlerin tümünü kim tecrübe ediyor? Ayrıca, bunların her birinin ayrı bir şekilde var olması nasıl bir şey olmalı acaba?

Temel Bilinç ve Birleşik Alan Teorisi

Başka araştırma yaklaşımına delâlet eden meselelerde, başka bir yöntem de vardır. Bütünüyle karanlık bir odada rüyasız bir uykudan uyandığınızı düşünün. O ana kadar kafanızda tutarlı bir düşünce akıntısı mevcut olmadığı gibi, neredeyse hiçbir algısal uyarıcıya da sahip değilsiniz. Sadece bedeninizin yatağa uyguladığı basıncı ve üzerinizdeki örtülerin hissini düşünün, zihninizde başka bir dışsal uyarıcı da yoktur. Fakat o an içinde bulunduğunuz asgarî ayıklık durumu ile öncesinde bulunduğunuz bilinçsizlik durumu arasında beyninizde bir fark olmalıdır. Bu fark, bulmamız gerektiğine inandığım BNB'dir. Bu ayıklık durumu, temel ya da arka plan bilincidir.

Şimdi de ışığı açın, yataktan kalkın, hareket edin vs. Ne oluyor? Yeni bilinç durumları yaşıyor musunuz? Evet, bir anlamda açıkça yaşıyorsunuz, çünkü az önce görsel uyarıcıların bilinçli olarak farkında değildiniz, şu an ise farkındasınız. Fakat bu görsel deneyimler parça-bütün ilişkisi bakımından bilinç alanınızın bütününe yansıyor mu? Neredeyse herkes bunu düşünüyor ve ben de böyle düşünüyordum, fakat burada başka bir yaklaşım daha var. Masanın görsel deneyimini, bilinç alanınızda masanın odada bulunan bir nesne olduğu şeklinde değil de bilinç alanınızın bir değişimi olarak, yani birleşmiş alanın alacağı yeni bir biçim olarak düşünün. Llinas ve çalışma arkadaşlarının öne sürdüğü gibi, "bilinç duyular tarafın-

dan üretilen bir şey olmaktan daha çok, duyular tarafından niteliği değiştirilen bir şeydir."[17].

Parça-bütün metaforundan sakınmak istediğim gibi, perde önü mecazından da sakınmak istiyorum. Yeni deneyimlerimi bilinç sahnesindeki yeni aktörler olarak değil de, birleşik bilinç alanındaki yeni izler, biçimler ya da nitelikler olarak düşünmeliyiz. Fark nedir? Perde önü metaforu (istiare) çeşitli aktörlerin bulunduğu sabit bir arka plan sahnesi olduğunu öne sürer. Bunun yanlış olduğunu düşünüyorum. Değişik biçimlere bürünen birleşik bilinç alanından başka hiçbir şey yoktur.

Eğer bu yaklaşım doğru ise -ki bu yaklaşım bana göre bir hipotezden fazla bir şey değildir- farklı bir araştırma projesi gerçekleştirmemiz gerekir. Ayrık bir görsel bilinç diye bir şey yoktur. Dolayısıyla görmeye ilişkin BNB aramak yanlış kapı çalmaktan başka bir şey değildir. Ancak hâlihazırda bilinçli olan denekler, görsel deneyimler yaşayabilirler. Dolayısıyla görsel deneyimleri açıklayarak bilinci açıklayamazsınız, ancak önceden var olan bilinçte bir değişim olduğunu belirtebilirsiniz.

Birleşik alan hipotezinde örtük olarak îma edilen araştırma programı şu şekilde açıklanabilir: Belli bir noktada bilinçsiz beynin koşuluna karşıt olarak bilinçli beynin genel koşulunu araştırmalıyız. Birleşmiş niteliksel öznelliğin genel görüngüsünü, belirli yerel BNB'leri arayarak açıklamayacağız. Önemli olan soru, görsel bilinç için gerekli olan BNB'nin ne olduğu değil, görsel sistemin hâlihazırda birleşik bilinçli alana görsel deneyimi nasıl taşıyabildiği ve beynin ilk etapta bu birleşik bilinçli alanı nasıl yarattığıdır. Problem daha da özelleşiyor. Yüz milyarlarca ayrışık öğelerden ve nöronlardan oluşan ve sinapslarla bağlantılı olan bir sistemin hangi niteliklerinin

---

[17] Llinas vd. 1998, s. 1841.

benim tanımladığım türde bilinçli bir alanı üretebileceğini bulmaya çalışıyoruz. Bilincin birleşik ve bütüncül (holistik) olmasında tamamıyla sıradan bir anlam vardır, fakat beyin bu anlamda birleşik ve bütüncül değildir. O halde biz beynin, birleşik holistik bilinç deneyimini türetme gücüne sahip olan o muazzam eylemini bulmak zorundayız. Lezyon çalışmalarından öğrendiğimiz nedenlerden ötürü, bunu global bir beyin özelliği olarak bulmamız çok mümkün görünmüyor ve talamokortikal sistemdeki bu eylemin muhtemelen birleşik bilinç alanını bulabileceğimiz yer olduğuna inanmamız için oldukça geçerli nedenimiz vardır. Bilincin büyük ölçüde talamo kortikal sistemde bulunduğu ve çeşitli başka sistemlerin farklı duyusal algılara ilişkin değişiklikler üreten talamokortikal sisteme bilgi taşıdığı geçerli bir hipotez olmalıdır. Basitçe ifade edecek olursak, görsel bilinci görsel sistemde, işitsel bilinci işitsel sistemde bulacağımıza inanmıyorum. Görsel, işitsel ve diğer yönleri içeren tek bir birleşik bilinç alanı bulacağız.

Bu hipotez eğer doğruysa, bilinçle ilgili bağlayıcı problemi otomatik olarak çözeceğine dikkat edilmelidir. Her hangi bir bilinç durumunun tamamen beyin tarafından üretilmesi, birleşik bir bilinç alanının üretilmesidir.

Bilinç alanımızın görsel, dokunsal, işitsel, düşünce akımı vb. çeşitli bileşenlerden oluştuğunu düşünmeye meyilliyiz. Büyük şeylerin küçük şeylerden oluştuğunu düşünmemiz sayesinde elde ettiğimiz yaklaşım, bilimin geri kalanında o derece başarılı olmuştur ki nerdeyse karşı koyulamaz hale gelmiştir. Atom teorisi, biyolojideki hücre teorisi ve hastalıkla ilgili mikrop teorisi bunun örnekleridir. Bilincin benzer biçimde daha küçük yapıtaşlarından oluştuğunu düşünme isteği oldukça baskın çıkmaktadır. Fakat ben bunun bilinç için yanlış olabileceğini düşünüyorum. Belki de bilinci bütüncül olarak düşünmeliyiz ve belki de bilinç için şu iddiayı anlamlandırmalıyız: "bütün, parçaların toplamından daha büyüktür." Doğ-

rusu belki de bilincin parçalardan oluştuğunu düşünmek bile bütünüyle yanlış olabilir. Şunu önermek istiyorum: Eğer bilinci bütüncül olarak düşünürsek, şu ana kadar anlattığım yönler, özellikle de öznellik, niteliksellik ve bütünlüğün bir özellikteki orijinal kombinasyonu daha az gizemli görünecektir. Benim şu anki bilinç durumumun bilgisayar ekranını algılama, dışarıdaki derenin sesi ve akşam vakti batmakta olan güneşin duvara yansıttığı ışıklar gibi, çeşitli küçük parçalardan oluştuğunu düşünmek yerine, bütün bunları çevresel nöron uçlarımın çeşitli dışsal uyarıcılar tarafından uyarılmasından sonra altta yatan temel bilinç alanının aldığı değişiklikler ve biçimler olarak düşünmeliyiz. Bunun araştırma içerimleri ise şöyle olacaktır: Bilinci, büyük nöron yığınlarının eylemlerinden doğan ve bireysel olarak nöronların eylemleriyle açıklanamayan bir beyin niteliği olarak araştırmalıyız. Kısacası ben, birleşik alan yaklaşımını daha yaygın olan yapıtaşı yaklaşımına ciddi bir alternatif olarak ileri sürüyorum.

Birleşik Alan Teorisindeki Çeşitlemeler

Bilincin birleşik bir alan olarak araştırılması düşüncesi yeni değildir, en azından Kant'ın tam algının aşkın bütünlüğü doktrinine[18] kadar uzanır. Nörobiyolojide benim yapı taşı teorisi ve birleşik alan teorisi dediğim yaklaşımlar arasında açık bir ayrım yapan çağdaş yazarlar bulamadım. Fakat çağdaş araştırmaların en azından iki çizgisi, burada ileri sürülen yaklaşımla tutarlıdır ki bunlar Llinas ve çalışma arkadaşlarının çalışması ile Tononi, Edelman ve Sporns'un çalışmasıdır.[19]

---

[18] Kant, 1787.

[19] Llinas 1990, Llinas vd. 1998; Tononi ve Edelman 1998; Tononi vd. 1992, 1998.

Llinas ve arkadaşlarının görüşüne göre, bilincin duyusal girdiler tarafından üretildiğini düşünmemeliyiz, onu daha ziyade beynin büyük kısımlarının işlevsel bir durumu olarak düşünmeliyiz; duyusal girdilerin de yeni bir bilinç yaratmaktan daha çok, önceden var olan bilincin niteliğini değiştirme görevi üstlendiğini düşünmeliyiz. Onların görüşüne göre, bilinç beynin 'içkin' bir durumudur, yoksa duysal uyarıcı girdilerine bir tepki değildir. Yine onlar rüyalarla özellikle ilgilenmişlerdir, çünkü rüyada iken beyin bilinçlidir, fakat duyusal girdiler yoluyla dış dünyayı algılayamaz. Onlar, BNB'nin talamo kortikal sitemde eş zamanlı salınımlı eylem olduğuna inanmaktadırlar.[20]

Tononi ve Edelman dinamik çekirdek (bellek) hipotezi adını verdikleri yaklaşımı öne sürmüşlerdir. Bunlar, bilincin iki dikkate değer özelliğinden etkilenmişler: Daha önce bahsedilen birlik ve bir bilinç alanının içindeki aşırı farklılaşma ya da karmaşıklık. Bu onlara, bilinci belirgin türde bir nöron tipinde değil de büyük nöron yığınlarının eylemlerinde aramamız gerektiği düşüncesini önermiştir. Talamokortikal sistemin, yeniden giriş mekanizmaları yoluyla oluşan hızlı bütünleşmede bilincin birliği için gerekli olan BNB'yi aramaktadırlar. Onların benimsediği düşünceye göre, bir bilinç alanındaki bütünleşme ve farklılaşmanın kombinasyonunu açıklamak için, beraber hareket eden yani eş zamanlı olarak yanan büyük nöron yığınlarını tanımlamak gereklidir. Dahası, bu yığın, onların deyimiyle işlevsel yığın, bileşen öğeleri içindeki büyük orandaki farklılaşımı gösterecektir ve bu da bilincin farklı öğelerini açıklamaya yarayacaktır. Yine onlar, korteks ve talamus arasındaki kortikal bölgelerdeki söz konusu eş zamanlı yanmanın, bu işlevsel yığınlaşmanın dolaylı göstergesi olduğunu düşünüyorlar. Dolayısıyla, böyle bir işlevsel yığın, belirlendi-

[20] Llinas, 1998, s. 1845.

ğinde, onun nöron durumlarıyla ilgili farklı eylem örüntüleri içerip içermediğini araştırmak istiyorlar. İşlevsel yığınlaşmanın farklılaşma ile birlikteki bileşimini bilinçle ilgili dinamik çekirdek (bellek) hipotezi olarak sunuyorlar. Büyük karmaşıklığın birleşik nöronal sürecinin 'dinamik çekirdeği (bellek)' oluşturduğuna inanıyorlar. Ayrıca onlar, dinamik çekirdeğin beyinde yayılmış olarak bulunmadığına, ancak öncelikle talamokortikal bölgelerde, özellikle de algısal sınıflandırma ile ilgili olan ve Edelman'ın daha önceden incelediği türde yeniden giriş mekanizmalarını (1989, 1992) içeren bölgelerde bulunduğuna inanıyorlar. Yeni bir çalışmada onlar ve çalışma arkadaşları (Srinivasan 1999) BNB'deki yeniden giriş eşlemesinin rolüne yönelik doğrudan bir kanıt bulma iddiasındalar. Yapıtaşı teorisinin destekçileri gibi, bilinç için binoküler rekabet çalışmalarında bulunabilecek türden BNB'ler arıyorlar.

Anladığım kadarıyla bu görüş hem yapıtaşı hem de birleşik alan yaklaşımının özelliklerinin bileşimi gibi görünüyor.

Sonuç

Benim görüşüme göre günümüzde biyoloji bilimlerinin en önemli problemi bilinç meselesidir. Şu an bu problemi bir biyolojik sorun olarak ifade edebilecek noktada olduğumuza inanıyorum. Son yirmi-otuz yıl boyunca bilinç araştırması, iki hatalı görüş tarafından engellenmiştir ki bunlardan birincisi, bilincin sadece özel bir tür bilgisayar programı olduğu, beynin donanımında özel bir yazılım olduğu görüşü ve ikincisi ise bilincin sadece bilgi-işlem, konusu olduğu görüşüdür. Doğru türde bir bilgi-işlem ya da bazı görüşlere göre her hangi türde bir bilgi-işlem, bilinci temin etmek için yeterli olmalıdır. Bu görüşleri başka çalışmalarda ayrıntılı olarak eleş-

tirdim[21] ve burada bu eleştirileri tekrar etmeyeceğim. Fakat bu görüşlerin ne kadar ciddi biçimde antibiyolojik olduğunu hatırlamamız gerekir. Bu görüşlere göre, beyinler son derece önemsizdir. Bizim beyinlerde gerçekleştirdiğimizin aynısını programa sahip olabilen ya da bilgiyi işleyebilen bir donanım da gerçekleştirebilir. Bunun aksine ben, bilincin doğasını anlamak için beyin süreçlerinin bilince nasıl neden olduğunu ve onu nasıl gerçekleştirdiğini anlamanın son derece gerekli olduğuna inanıyorum. Beyinlerin bunu nasıl yaptığını anladığımızda belki de, beyinlerin sahip olduğu nedensel güçleri, sadece taklit etmeyen aynı zamanda onların aynısını çıkaran, bazı biyolojik olmayan malzemeleri kullanarak bilinçli 'yapay olgular' oluşturabiliriz. Fakat öncelikle beyinlerin bunu nasıl gerçekleştirdiğini anlamaya ihtiyacımız var.

Referanslar

Bartels, A., Zeki S., 1998. *The theory of multistage integration in the visual brain.* Proc. R. Soc. London Ser. B 265:2327-32.

Cotteril, R., 1998. *Ehchanted Looms: Consciousness Networks in Brains and Computers.* Cambridge, UK: Cambridge Univ. Press.

Crick, F., 1994. *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul.* New York: Scribner.

-------, 1996. *Visual perception: rivalry and consciousness. Nature* 379: 485-86.

-------, F. Koch C. 1995. Are we aware of neural activity in primary visual cortex? *Nature* 374: 121-23.

-------, F. Koch C. 1998. *Consciousness and neuroscience. Creb. Cortex* 8: 97-107.

[21] Searle, 1980, 1992, 1997

Damasio A., 1999. *The Feeling of What Happens, Body and Emotion in the Making of Consciousness.* New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Edelman, G., 1989. The Remembered Present: *A Biological Theory of Consciousness.* New York: Basic Books.

-------, G., 1992. *Bright Air, Brillant Fire: On the Matter of the Mind.* New York: Basic Books.

Freeman, W., 1995. *Societies of Brains, A Study in the Neuroscience of Love and Hate.* Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Gazzaniga, M., 1998. *How Mind and Brain Interac to Create Our Conscious Lives.* Boston: Houghton Mifflin; and Cambridge, MA: in association with MIT Press.

-------, M., 1998. The split brain revisited. *Sci. Am.* 279: 35-39.

-------, M., Bogen J, Sperry R. 1962. Some functional effects of sectioning the cerebral commissures in man. *Proc. Natl. Acad. Sci.* USA 48: 1765-69.

-------, M., Bogen J, Sperry R. 1963. Laterality effects in somesthesis following cerebral commissurotomy in man. *Neuropsychologia* 1: 209-15.

Greenfield, S., 1995. Journeys to the Centers of the Mind: *Toward a Science of Consciousness.* New York: Freeman.

Hameroff, S., 1998a. Funda-Mentality: Is the conscious mind subtly linked to a basic level of the universe? *Trends Cogn. Sci.* 2 (4): 119-27.

-------, S., 1998b. Quantum computation in brain microtubules? The Penrose-Hameroff "Orch OR" model of consciousness. *Phil. Trans. R. Soc.* London Ser. A 356: 1869-96.

Hobson, J., 1999. *Consciousness.* New York: Sci. Am Lib. /Freeman.

Kant, I., 1787. *The Critique of Pure Reason.* Riga: Hartknock.

Libet, B., 1993. Neurophysiology of Consciousness: *Selected Papers and New Essays*. Boston: Birkhauser.

Llinas, R., 1990. Intrinsic electrical properties of mammalian neurons and CNS function. *Fidea Res. Found. Neurosci. Award Lec.* 4: 1-10.

-------, R., Pare D. 1991. Of dreaming and wakefulness. *Neuroscince* 44: 521-35.

-------, R., Ribary U. 1992. Rostrocaudal scan in human brain: a global characteristic of the 40-Hz response during sensory input. *In Induced Rhythms in the Brain*, ed.Basar, Bullock, s. 147-54. Boston: Birkhauser.

-------, R., Ribary U. 1993. Coherent 40-Hz oscillation characterizes dream state in humans. *Proc. Natl. Acad. Sci.* USA 90: 2078-2081.

-------, R., Ribary U, Contreras D, Pedroarena C. 1998. The neuronal basis for consciousness. *Phil. Trans. R. Soc.* London Ser. B 353: 1841-49.

Logothetis N., 1998. Single units and conscious vision. *Phil. Trans. R. Soc. Ser.* B 353: 1801-18.

-------, N., Schall J. 1989. Neuronal correlates of subjective visual perception. *Science* 245: 761-63.

Nagel, T., 1974. What is it like to be a bat? *Philos. Rev.* 83: 435-50.

Penrose, R., 1994. *Shadows of the Mind: A search for the Missing Science of Consciousness*. New York: Oxford Univ. Press.

Pribram, K., 1976. Problems concerning the structure of consciousness. Consciousness and Brain: *A Scientific and Philosophical Inquiry*, ed. G. Globus, G. Maxwell, I. Sadovnik, s. 297-313. New york: Plenum.

-------, K., 1991. *Brain and Perception: Holonomy and Structure in Figural Processing*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.

-------, K., 1999. *Brain and the composition of conscious experience.* J. Conscious Stud. 6: 5: 19-42.

Searle J.R., 1980. Minds, brains and programs. *Behav. Brain Sci.* 3: 417-57.

-------, J.R., 1992. *The Rediscovery of the Mind.* Cambridge, MA: MIT Press

-------, J.R., 1997. *The Mystery of Consciousness.* New York: NY Rev. Book.

Singer, W., 1993. Synchronization of cortical activity and its putative role in information processing and learning. *Annu. Rev. Physiol.* 55: 349-75.

-------, W., 1995. Development and plasticity of cortical processing architectures. *Science* 270: 758-64.

-------, W., Gray C. 1995. Visual feature integration and the temporal correlation hypothesis. *Annu. Rev. Neurosci.* 18: 555-86.

Srinivasan, R., Russell D, Edelman G, Tononi G. 1999. Frequency tagging competing stimuli in binocular rivalry reveals increased synchronization of neuromagnetic responses during conscious perception. J. Neurosci.

Stoerig, P., Cowey A. 1997. Blindsight in man and monkey. *Brain* 12: 535-59.

Tononi, G., Edelman, G., 1998. Consciousness and complexity. *Science* 282: 1846-51.

-------, G., Sporns, O., 1998. Complexity and coherency: integrating information in the brain. *Trends Cogn. Sci.* 2: 12: 474-84.

-------, G., Sporns, O., 1992. Reentry and the problem of integrating multiple cortical areas: simulation of dynamic integration in the visual system. *Cereb. Cortex* 2: 310-35.

-------, G., Srinivasan, R., Russell, D., Edelman, G., 1998. Investigating neural correlates of conscious perception by

frequency-tagged neuromagnetic responses. *Proc. Natl. Acad. Sci.* USA 95: 3198-203.

Weiskrantz, L., 1986. *Blindsight: A Case Study and Implications.* New York: Oxford Univ. Press.

-------, L., 1997. *Consciousness Lost and Found.* Oxford, UK: Oxford Univ. Press.

Zeki, S., Bartels, A., 1998. The autonomy of the visual systems and the modularity of conscious vision. *Phil. Trans. R. Soc.* London Ser. B 353: 1911-14.

4

HAYVAN ZİHİNLERİ*

I

Hayvan türlerinin çoğunda bilinç, niyetlilik ve düşünce süreçleri vardır. Burada bilinçle; uyku dışındaki zamanlarımızda (ve düşük düzey yoğunluklu rüyalarımızda) öznel duyarlılık ve farkındalık halini, niyetlilikle; zihnin, nesnelere ve ilişki durumlarına yönelmesi veya onlar hakkında olması özelliğini, düşünce süreçleriyle ise; bazı aklî ilkelerle ilişkilerinin kısıtlandığı yerde birbiriyle sistemli olarak ilişki içinde olan niyetli durumların zamansal ardışıklıklarını kastetmekteyim. Bilinç durumlarının örnekleri, ağrıyı hissetmek ya da sesi işitmek gibi şeylerdir. Niyetlilik durumlarının örnekleri, yemek yemeyi istemek ya da birinin geldiğine inanmak gibi şeylerdir. Düşünce süreçlerinin örnekleri ise, uzanamayacağın yerdeki bir muza nasıl uzanacağını düşünmek ya da kaçmaya çalışan bir avın hareketlerini gözlemlemek gibi şeylerdir. Bu üç görüngü (bilinç, niyetlilik ve düşünce süreçleri) örtüşmesine rağmen, özdeş değildir. Bazı bilinç durumları niyetlidir, bazıları ise değildir. Bazı niyetlilik durumları bilinçlidir, birçoğu da bilinçli değildir. Örneğin, benim şuan yağmurun

---

* *Midwest Studies in Philosophy*, c. XIX, 1994: 206-219, adlı kitapta bulunan bu makale izin alınarak tekrar basılmıştır.

yağmayacağı yönündeki düşüncem bilinçli, uykudayken Bill Clinton'un A.B.D. başkanı olduğu inancım ise bilinçsizdir. Biraz önce tanımladığım haliyle, tüm düşünce süreçleri niyetlidir, ancak tüm niyetlilik durumları bir düşünce sürecinin parçası olarak oluşmaz. Örneğin, kontrol altında olmayan ani anksiyete sancısı, bilinçli olmasına rağmen niyetli değildir. Aniden soğuk bira istemek ise, hem bilinçli hem de niyetlidir. Aniden açlık sancısı çeken bir hayvan, bu acıya herhangi bir düşünce sürecinin parçası olmadan sahip olabilir.

Çoğu hayvan türünün bilinç, niyetlilik ve düşünce sürecine sahip olduğunu söylemiştim. Bundan neden bu kadar eminim? Örneğin neden köpeğim Ludwig Wittgenstein Searle'ün bilinçli olduğundan bu kadar eminim? Neden o benim bilinçli olduğumdan bu kadar emin? Sanırım, hem Ludwig hem benim açımdan, başka bir olasılığın imkânsızlığı doğru yanıtın bir parçasıdır. Örneğin biz birbirimizi kısa bir süredir tanıyoruz, bu yüzden gerçekten hiçbir şüpheye yer yoktur.

Felsefi olarak söyleyecek olursak, şu soru ilgi çekicidir: Neden felsefe ve bilimde bu tarz yanıtların doğruluğu konusunda bu kadar sıkıntıyla karşılaşıyoruz? Bu noktaya ileride tekrar döneceğim. Şimdi asıl soruya dönmek ve şunu sormak istiyorum: Nasıl oluyor da birçok düşünür kendimiz dışındaki birçok hayvan türünün çok açık olmasına rağmen bilinç, niyetlilik ve düşünce süreci sahibi olduğunu inkâr ediyor? Bir an için bu inkârın ne derece sezgi dışı olduğunu düşünün: İşten eve geliyorum ve Ludwig benimle karşılaşmak için acele ediyor. Havaya sıçrıyor ve kuyruğunu sallıyor. Eminim ki (a) O bilinçli; (b) Benim varlığımın farkında (niyetlilik); ve (c) Bu farkındalık onun mutluluk durumunu yaratıyor (düşünce süreci). Herhangi birisi a, b, ya da c'yi nasıl inkâr edebilir ki? Adaşı olarak söylüyorum: "Bu bizim 'kesin' kelimesiyle oyna-

dığımız dil oyunudur." Şimdi bu inkârların bazılarına geri dönüyorum.

2

Onyedi ve onsekizinci yüzyıllarda, Kartezyen devrime cevap sadedinde, hayvanların zihninin olup olmadığı merak etmek felsefî ve dinsel açıdan anlam kazanmıştı. Descartes'ın bize öğretmiş olduğu gibi, eğer evrende özü düşünme veya bilinç olan zihinsel cevher ve özü uzam olan fiziksel cevher olmak üzere iki tür cevher varsa, şu soru ivedi hale gelir: Canlı kaplamındaki cevherlerin hangisi zihin sahibidir? Yaşayan hangi cevher bilinç içerir?

Canlı ve cansız arasındaki temel Aristocu dikotomi, zihne sahip olanlar ve zihne sahip olmayan şeyler arasındaki daha köklü bir dikotomi ile aşılmıştır. İnsanlar verebilecekleri herhangi bir felsefî yanıtın teolojik îmalarına baktıklarında soru daha da ivedileşmiştir. Üst düzey hayvanların insanlar gibi bilinçli olduğu şeklindeki sağduyu anlayışı, bu tür her hayvanın ölümsüz bir nefse (ruha) sahip olması sonucunu taşır. Çünkü Kartezyen teoride zihinsel olanın doğası ve zihinsel olanla fiziksel olan arasındaki ayrım, bilincin bozuluşa uğramayacağına işaret eder. Herhangi bir zihinsel cevher bölünemezdir ve sonsuza kadar devam eder. Ama eğer hayvanlarda bilinç varsa, ölümsüz nefsleri de olmak zorundadır ve en hafif deyişle, ölüm sonrası çok fazla kalabalık olacaktır. Daha kötüsü, eğer bilinç daha alt filogenetik ölçeklere uzanıyorsa, ölüm sonrası çok sayıda pire, salyangoz, karınca gibi nefslerle birlikte çok daha fazla kalabalık olabilir. Bu makul gelen felsefî bir doktrinin, nahoş teolojik bir sonucudur.

Eğer hayvanlar bilinçliyse ağrı çekebilirler, bu Descartes'çi olmayan teologlar için dahi ortaya çıkan bir başka problemdir. Hayvanların günahları olmadığını ve muhtemelen hür

iradeleri de olmadığını doğru kabul edersek, eğer ağrı çekebiliyorlarsa, çektikleri ağrılarının karşılığını nasıl alacaklar. Her şeye gücü yeten ve lütuflkâr Tanrının var olduğunu, acı çeken insan nüfusu ile uzlaştırmak için kullanılan deliller hayvanlar için işe yarayacak gibi görünmüyor.

Biz şimdi hayvan zihinleri problemi hakkındaki bu düşünce yapılarını tamamen gayr-i makul sayıyoruz ve Kartezyenler de eşit derecede gayr-i makul çözüm sunmuşlardı: Onlara göre basitçe hayvanların zihni yoktur. Hayvanlar bilinçsiz otomatlardır ve otomobil lastiği altında ezilen bir köpek için biz şefkat hissetmemize rağmen bu şefkatimiz yerinde olmaz. Bu durum aynen bir bilgisayarın çiğnenip ezilmesi gibidir.

Bize şimdi tuhaf görünen bu durum, inanıyorum ki, geri kalan Kartezyen sistemin kaçınılmaz sonucudur. Eğer tüm zihinler ölümsüz bir ruh ise, sadece ölümsüz ruha sahip olabilen varlıklar zihin sahibi olabilir. Bu karmaşıklıktan çıkışın doğal yolu, hem nitelik hem de cevher düalizmlerini tamamen terk etmektir. Ve eğer bir kişi düalizmi terk ederse, yani gerçekten tamamıyla terk ederse, o aynı zamanda materyalizmi, monizmi, özdeşlik tezini, davranışçılığı, gösterge-gösterge (token-token) özdeşliğini, işlevselciliği, güçlü yapay zekâyı (Strong Artificial Intelligence) ve ondokuzuncu ve yirmici yüzyılda düalizmin ürettiği tüm diğer çıbanları da terk etmek zorundadır. Daha açık ifade etmek gerekirse, tüm bu saçma görüşler düalizmin biçimleridir.[1]

Eğer bir kişi düalizmi tamamen terk ederse, hayvan zihinleri söz konusu olduğunda sonuç nedir? Bu soruyu yanıtlamadan önce, hayvanların belirli türlerde zihinsel görüngülere

[1] Bu iddiayı ispatlayan deliller için, bk. John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind; (Zihnin Yeniden Keşfi,* çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık 2004).

sahip olmadığını göstermeye çalışan diğer güncel çabaları değerlendirmek istiyorum.

3

Günümüzde çok az insan hayvanların bilinçten tamamıyla mahrum olduğunu iddia edip tartışmaya gönüllü olur. Ama felsefeci ve bilim adamı birkaç düşünür, hayvanların hem genel olarak niyetlilikten mahrum olduğunu hem de en azından hayvanların düşünemeyeceğini, yani benim söylediğim anlamda bir düşünce sürecinin hayvanlarda olamayacağını iddia etmektedir. Açıkçası ben bu formun herhangi bir delilinden *ilkselliğinden* son derece şüpheliyim, çünkü peşin olarak biliyoruz ki insanlar niyetliliğe ve düşünce süreçlerine sahiptir ve şunu da biliyoruz ki, insanlar hayvan krallığının geri kalanı ile birlikte biyolojik olarak süreklidir. Görünürdeki mantıksal biçimi her ne olursa olsun, hayvan niyetliliğine ve düşünmesine karşı olan herhangi bir delil, spekülâtif nörobiyolojinin şu kısmını içermek zorundadır: İnsan ve hayvan beyni arasındaki fark, insan beyninin niyetliliğe ve düşünmeye neden olup devam ettirmesi, hayvan beyninin ise bunu yapamamasıdır.

Üst düzey memelilerin, özellikle maymunların beyni hakkında bildiklerimiz dikkate alındığında böylesi bir spekülâsyon nefes kesici bir şekilde sorumsuz görünmek zorundadır. Böylesi bir spekülâsyonun uzaktan bile olsa makul görünmesi için anatomik benzerlikler haddinden fazla büyüktür ve fizyolojik olarak biliyoruz ki insanlarda niyetliliği ve düşünceyi üreten mekanizmalar da diğer hayvanlarla çok yakın bir paralellik göstermektedir. İnsanlar, köpekler, şempanzeler, hepsi görsel, dokunsal, işitsel, kokusal ve diğer duyu alıcılarıyla çeşitli algısal uyarılar alırlar, hepsi bu uyarılarla üretilen sinyalleri işlenecekleri yer olan beyine gönderirler ve sonunda meydana gelen beyin süreçleri niyetli eylemler biçiminde motor çıktılara ne-

den olurlar. Örneğin, diğer aynı tür hayvanlarla sosyalleşmek, yemek yemek, oynamak, mücadele etmek, çoğalmak, genç nesilleri yetiştirmek ve hayatta kalmaya çalışmak gibi. Nörobiyo lojik süreklilik dikkate alındığında sadece insanın niyetlilik ve düşünce sahibi olduğunu varsaymak olanaksız gibi görünüyor.

Ancak, şimdi hayvanın düşünme olasılığına karşı olan mevcut delillere dönelim. Delillerin biçimi aynıdır ve aynı olmak zorundadır: İnsanlar, hayvanların karşılayamadığı ve karşılayamayacağı düşünme ile ilgili gerekli koşulları sağlamaktadırlar. İnsan ve hayvan kapasiteleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklara dair bildiklerimizi dikkate alırsak, insanlar ve hayvanlar arasında bildiğim tüm delillerde iddia edilen can alıcı farklılık aynıdır: İnsanın dile sahip olması onun düşünmesini mümkün kılarken, hayvanda dilin olmaması, düşünmeyi imkânsız hale getirmektedir.

Kartezyenler dilin insanları hayvanlardan ayıran en önemli ayırıcı özellik olduğunu da düşündüler. Fakat dilin öneminin epistemik olduğunu düşündüler. İnsanların dile sahip olması, onların bilinçli olduğu yönünde kesin işaretti ve hayvanlarda dilin eksikliği de onların bilinçsiz olduğu yönündeki kesin işaretti. Bu görüş bana her zaman çok karışık görünmüştür. Dilsel davranış, bilincin varlığı için neden epistemik açıdan temel teşkil etmelidir? Biz insanlardan biliyoruz ki çocuklar konuşma yeteneğine sahip olmadan önce bilinçlidirler ve biz yine biliyoruz ki birçok insan asla konuşma yeteneğine sahip olamamaktadır, ancak bu nedenden dolayı onların bilinçli olduğu konusunda şüphe duymuyoruz.

Son dönem düşünürleri, hayvanların bilinçli olduğunu kabul ediyorlar, fakat her nasılsa dilin düşünmede inşaî bir rol oynadığı ve dile sahip olmayan bu tür varlıkların düşünceleri olamayacağı fikrine sahiptirler.

Şu halde daima bu delillerin ana öncülü, hayvanların insanların sahip olduğu anlamda bir dile sahip olmamalarıdır, şu ana kadar bu öncül bana doğru gibi görünüyor. Arıların sallanma dansını bir dil olarak ve Washoe, Lana ve diğer şempanzelerin başarılarını gerçekten dilbilimsel olarak tanımlamaya çalışan bizler bile, bu türden sembolleştirici davranışları hâlâ herhangi bir doğal insan dilinden çok daha zayıf kabul ediyoruz. O zaman şunu da teslim edelim: 'Dilin' bazı önemli anlamlarını düşünecek olursak, insanlar bildiğimiz kadarıyla diğer hiçbir türün sahip olmadığı bir dile sahiptir. Peki, zihin hakkında ne diyebiliriz? Evet, bunu hemen şu izler: Eğer sahip olunduğunda bir dil gerektiren, herhangi bir niyetli durum varsa, hayvanlar bu durumlara sahip olamazlar ve dahası bu durumları içeren düşünce süreçlerine de sahip olamazlar. Açıkçası bu tür durumlar vardır. Köpeğim benden onu yürüyüşe çıkarmamı ister, fakat 1993 vergi yılına ait gelir vergisi iadelerimi zamanında almamı isteyemez. Bırakılmak isteyebilir, fakat Amerikalı üniversite öğrencileri arasında mononükleoz (öpüşme hastalığı) belirmesi hakkında bir doktora tezi yazmak isteyemez. Bu ikinci türden istekilere sahip olmak için en azından mahrum olduğu dilbilimsel yeteneklere sahip olmak zorunda olmalıydı. Bir ilke var mıdır? Hangi niyetli durumların dil gerektirdiğine, hangilerinin gerektirmediğine nasıl karar veririz? Sanırım ilgili birkaç ilke vardır ve daha sonra bu soruya yeniden değineceğim. Şimdi dilbilimsel yoksunluk içinde olan hayvanlar arasında niyetlilik ve düşünme olasılığına karşı delilleri incelemeye devam etmek istiyorum. 'Hayvanların sahip olamayacağı niyetli durumlar vardır' diyen delil, hayvanların hiçbir niyetli duruma sahip olmadığını göstermez. Aşağıda daha güçlü iddialar için bazı deliller vardır.

Delilin biri şöyledir: Bir sisteme inanç atfetmemiz için, sistemin gerçekten p'ye inandığı durumları, sistemin bu p'yi sadece varsaydığı, bu p'yi öngördüğü, p'yi tahmin ettiği, p

gibi bir şeyin içine doğduğu, p'den emin olduğu ya da her şeyle birlikte p'yi de düşünmeye yöneldiği durumlardan ayırt etmeliyiz.[2] Fakat biz, bunları kendiliğinden yapamayan bir varlık ve ilgili kelime hazinesi varsa yalnızca kendiliğinden yapabilen bir varlık için bu ayrımları yapamayız. Kelime hazinesinin İngilizce ile aynı ya da İngilizceye çevrilebilir olması gerekmiyor, ama bu aralıkta değişik tiplerdeki niyetli durumları belirlemek için biraz kelime hazinesi olmak zorundadır ya da bu durumlara atıf yapmanın hiçbir anlamı yoktur.

Bu delilden biz ne anlıyoruz? Bu tür ayrımların bir dil gerektirdiğini öncül olarak kabul etsek dahi, niyetli durumlara herhangi bir atıfta bulunmadan önce çok iyi ayıklanmış ayrımlara ihtiyacımız vardır diyemeyiz. Aslında bu öncül kesin olarak yanlış görünüyor. İnanmak ve arzu etmek gibi çok genel psikolojik filler, bir serbestliğe ve belirsizliğe izin verecek şekilde ve genel tutumun yerine geçecek biçimleri, fail tarafından örnek alınacak şekilde kullanılır. Bu yüzden olay, gerçekleşmeden yağmurun yağacağına inanabilirim, güçlü ya da zayıf bir inanç, bir önsezi, bir kanaat ya da bir varsayım olup olmadığını derinlemesine düşünmeden bunu söyleyebilirim. Ve bu soruları derinlemesine düşünerek cevaplasam dahi, bu düşünmenin kendisi ilgili tutumu sabitleyebilir. Bunun hakkında düşünmeden önce, basitçe ortada onun hangi tür bir inanç olduğu konusunda herhangi bir olgu bulunmayabilirdi. Ben sadece yağmur yağacağına inandım. Bu yüzden tartışmayı şöyle noktalıyorum: İyi sınırlandırılmış ayrımların hayvan arzuları ve inançları için yapılamazlığı olgusu, hayvanların inançları ve arzuları olmayacağını göstermez.

---

[2] Bu Oxford'da 1950'li yıllarda ben öğrenciyken meşhur bir delildi. İlk defa Stuart Hampshire'in derslerinde ve seminerlerinde duymuştum. Yayınlayıp yayınlamadığını bilmiyorum.

İlgili bir delil Davidson tarafından düşünülmüştür. (Kabul edip etmediğinden emin değilim).[3] İnanç ve isteklerin önerme içerikleriyle ilgili yaptığımız berrak ayrımlar, hayvanlar hakkında iddia edilen niyetli atıflar için yapılamaz. Biz köpeğin, sahibinin evde olduğuna inandığını söylüyoruz, ancak o, köpeğin sahibi Bay Smith'in evde olduğuna inanıyor mu ya da banka müdürünün (Bay Smith) evde olduğuna inanıyor mu? Bu türden sorulara bir yanıt olmadan inançları köpeğe atfedemeyiz.

Bu delil, daha önce bahsettiğimiz delile paraleldir. O delile göre, psikolojik tür hakkında belirleyici olgu bulunmadıkça, niyetli durum olamaz; bu delile göre ise, önerme içeriği konusu hakkında belirleyici olgu bulunmadıkça, niyetli durum olamaz. Bu delil bir öncekiyle aynı itirazla karşı karşıyadır. Temel öncül yanlış görünmektedir. Köpeğin zihinsel tasarımlarının bizim dilimize doğru çevirisi konusunun hiçbir olgusu bulunmadığını varsaysak bile, bu kendi başına, köpeğin tercümeye çalıştığımız hiçbir zihinsel tasarımı, hiçbir inancı ve arzusu olmadığını göstermez.

Davidson, bu delilden tesadüfen bahseder. Hayvan düşüncelerine karşı sunduğu daha ciddi delil ise şu şekildedir: Bir hayvanın düşünce sahibi olabilmesi için, düşünce bir inançlar ağında vuku bulmak zorundadır. Davidson'un örneği şudur: Tabancanın dolu olduğunu düşünmek için, tabancaların bir silah türü olduğuna ve tabancanın dayanıklı bir fiziksel obje olduğuna inanmak zorundayım. Bu yüzden, düşünceye sahip olabilmek için, inançlar olmak zorundadır. Ve en önemli basamağı, inanca sahip olabilmek için, bir varlığın, inanç kavramına sahip olmak zorunluluğudur. Neden? Çünkü bir inanca sahip olmak için, doğru inançları yanlışlardan ayırt edilebilmelidir. Fakat doğru ile yanlış arasındaki bu zıtlık, 'sadece

---

[3] D. Davidson, *Truth and Interpretation*'da "Tought and Talk" (Oxford, 1984), s. 155-70

dilin yorumu bağlamında oraya çıkabilir[4] Doğru ya da yanlış inanç kavramı, doğru ya da yanlış sözcelemeler kavramına dayanır ve bu kavramlar paylaşılan bir dil olmadan var olamaz. Bu yüzden, sadece bir dilin sahibi ve yorumlayıcısı olan bir mahlûk, düşüncelere sahip olabilir. Bu delildeki temel fikir şöyle görünüyor; 'doğruluk' bir dilbilim ötesi, metalinguistik anlamsal yüklem olduğu için ve inanca sahip olma, doğruyla yanlış inançlar arasında ayırt edebilme yeteneği gerektirdiği için, sanırım bunların hemen peşinden; inanca sahip olmanın metalinguistik anlamsal yargı gerektirmesi söz konusu olur ve bu da açıkça bir dili gerektirir.

Bu delil olabileceği kadar açık değil ve çeşitli aşamalarına karşı çıkılabilir. Burada delilin merkez çekirdeği olarak aldığım özelliğe odaklanmak istiyorum: Doğru ve yanlış inançlar arasındaki farkları söyleyebilmek için dilbilimsel olarak açıkça ortaya konmuş bilinç kavramına sahip olunmalıdır.

İddia şudur: Sadece bir dil dâhilinde doğru inançlar yanlışlarından ayırt edilebilir. Bu iddianın önvarsayımına katılıyorum: Niyetli duruma sahip olmak, bu durumları, doyuma ulaştıranlar koşullardan, ulaştırmayanları ayırabilme kapasitesi gerektirir. Aslında bu noktayı genellemek ve sadece inançlarla sınırlı tutmamak istiyorum. Genel olarak, niyetli durumlara sahip olmak için, doyuma ulaşmış ve ulaşmamış niyetli durumlar arasındaki farklar söylenmek zorundadır. Ancak, bunun ister istemez bir dil gerektireceğini var saymak için hiçbir neden görmüyorum ve hatta hayvanların en rasgele gözlenmesi bile onların kendi niyetli durumlarında doyumu doyumsuzluktan (engellenmekten) ayırt ettiğini ve bunu bir dile sahip olmadan yaptıklarını önerir.

Bu nasıl işlemektedir? Belirtilecek ilk ve en önemli şey şudur; inançlar ve arzular hem diğer inançlar ve arzuların ağına

---

[4] *A.g.e.*, 170

hem de daha önemlisi algı ve edimlerin ağına gömülüdür ve bunlar biyolojik olarak niyetliliğin birincil biçimleridir. Bu tartışma boyunca algı ve edimden niyetlilik biçimleri değilmiş gibi bahsettik, ancak tabii ki niyetlilik biçimleridirler ve biyolojik olarak birincil biçimdirler. Tipik olarak, algı hayvanlarda, tıpkı insanlarda olduğu gibi inançları sabitler ve inanç, arzu ile birlikte eylemin yönünü belirler. Gerçek yaşam örneklerini düşünelim: Köpeğim neden ağaca havlıyor? Çünkü o, ağacın üstünde bir kedi olduğuna *inanıyor* ve o kediyi yakalamak istiyor. Neden o ağaçta bir kedi oldüğuna inanıyor? Çünkü kediyi ağaca doğru kaçarken *gördü.* Neden şimdi ağaca doğru havlamayı kesti ve komşunun bahçesine doğru koşmaya başladı? Çünkü artık kedinin ağaçta değil, komşunun bahçesinde olduğuna inanıyor. Ve neden inancını düzeltti? Çünkü o, sadece kediyi komşumun bahçesine koşarken gördü (ve hiç şüphesiz kokladı); ve *görmek ile koklamak, inanmaktır.* Genel nokta şudur ki; hayvanlar inançlarını her zaman algıları temelinde düzeltirler. Bu düzeltmeleri yapabilmek için inançlarını doyuran durumlarda, doyurmayanları ayırt edebilmek zorundadırlar. Ve inançlar için geçerli olan şey arzular için de geçerlidir.

Neden bir şekilde inançları ve arzuları 'ilke olarak koymak' gerekiyor? Neden bu tür durumlarda yalnızca algıların ve edimlerin varlığını kabul etmeyiz? Yanıt şudur: Davranış, inanç ve arzuların varsayımı olmaksızın anlaşılmazdır; zira örneğin, hayvan kediyi göremese ve kokusunu alamasa dahi ağaca havlamaya devam etmektedir, bu yüzden, kediyi ağaçta görmese, kokusunu alamasa dahi kedinin ağaçta olduğuna dair inancını açıkça göstermektedir. Ve benzer şekilde davranıp görmese, koklamasa ve yemek yemese bile yemek isteğini açıkça belirtir.

Bu türden durumlarda, hayvanlar doğru inançları yanlışlardan, doyurulan istekleri doyurulmayan isteklerden, gerçek, yanlışlık, doyma ve hatta inanç ve istek kavramlarına sahip olmadan ayırt ederler. Ve neden bu şaşırtıcı görülmelidir?

Bununla beraber, görünüşte bazı hayvanlar kırmızı renkli nesneleri yeşil renklilerden; görme, renk, kırmızı ve yeşil kavramlarına sahip olmadan ayırt ederler. Bence, birçok insan 'kırmızı' ve 'yeşil' hakkında özel bir şey olmak zorunda olduğunu varsayar, çünkü insanlar onları aslında bir metadil içinde *özü gereği* anlamsal yargılar olarak varsayar. Tarskici eğitim almış olan bizler, inançları nitelemek için kullanılan 'doğru' ve 'yanlış'ın, örneğin dilbilimsel varlıkları, cümleleri ve ifadeleri nitelemek için bir şekilde daha temel kullanımından türetilmesi gerektiğini düşünmeye meyilliyiz. Dolayısıyla bize öyle geliyor ki, bir mahlûk yanlış inançlardan hareketle doğru söyleyebiliyorsa, öncelikle doğrulukla yanlışlık arasındaki, özgün dilötesi farka anlam verebilmek için bir nesne diline sahip olmak zorunda olacaktır, bu dil şuan dilbilimsel olmayan bir şeye uygulanmaya kadar uzanmıştır.

Ancak, bunun tamamı bir hatadır. Doğrusunu söylemek gerekirse 'doğru' ve 'yanlış' dilötesi yüklemlerdir. Ama daha temel olarak onlar *niyetlilik ötesi* yargılardır. *İfade ve cümlelerin özel bir olay olduğu durumlarda, zihin* ve dünya arasındaki uyumu tesiste temsil, başarı ve başarısızlığını değerlendirmede kullanılırlar. En azından zaman zaman, bir hayvanın inancının doğru ya da yanlış olduğunu söyleyebilmesi, isteğinin doyurulduğu ya da engellendiğini söyleyebilmesinden daha gizemli değildir. Hayvan, ne inançlar ne de istekler için bir dile ihtiyaç duyar, onun daha ziyade ihtiyaç duyduğu şey, dünyanın göründüğü gibi olup olmadığı (inanç) ve dünyanın olmasını istediği gibi olup olmadığını (istek) kavramak için bazı aygıtlardır. Ancak bir hayvan, yanlış inançlardan hareketle doğruyu söylemek üzere bir dil sahibi olmak zorunda değildir, daha fazlası doyurulmayan isteklerden doyurulanları söylemek için bir dile sahip olmak zorundadır. Somutlaştırmak için kediyi kovalayan köpek örneğini düşünmek yeterli olacaktır.

4

Descartes'tan Davidson'a kadar, hayvanlar için zihin görüngüleri inkâr eder gördüğüm delillerin güçsüz olduğu sonucuna varıyorum. Kalan soruya dönüyorum: Bir dil gerektiren ve bu nedenle hayvanlar için imkânsız olan niyetli durumları, gerektirmeyenlerden nasıl ayırt ederiz? Bu soruyu yanıtlamanın en iyi yolu bence, bir dil gerektiren niyetli durum kategorilerini listelemek ve hayvanların neden bir dile ihtiyaç duyduklarını açıklamaktır. Hepsi aklıma geldi mi bilmiyorum, ama burada başlangıç için beş tanesini zikrediyorum:

1. *Dil hakkındaki niyetli durumlar:* Örneğin, eğer bir dil konuşma yeteneğine sahip değilse, bir mahlûk 'yemek' eyleminin geçişli bir eylem olduğunu düşünemez ve 'Je n'aurais pas pu' cümlesini İngilizceye nasıl çevireceğini merak edemez.

2. *Olgunun kısmi kurucusu olarak dile sahip olan olgular hakkındaki niyetli durumlar:* Örneğin, bir hayvan karşısında duran nesnenin yirmi dolarlık bir fatura ya da Kaliforniya Üniversitesi Felsefe Bölümü Başkanı olduğunu düşünemez, çünkü para ve üniversite gibi insan kurumlarını içeren temsil edilmiş olgular, olguların kurucu öğesi olarak dili gerektirir.

3. *Dil olmadan temsil edilemeyip hayvanın tecrübesinden çok uzak bir yerde ve zamandaki olguları temsil eden niyetli durumlar:* Örneğin, köpeğim iyi yemek yediğimi düşünebilir, fakat Napolyon güzel yemek yedi diye düşünemez.

4. *Dil olmadan temsil edilemediğinde, karmaşık olguları temsil eden niyetli durumlar:* Bu çok geniş bir sınıftır. Bu yüzden köpeğim düşen bir nesneden korkabilir, ancak düşen nesne yer çekimi kanunu ispatlamasına rağmen o, yer çekimi kanununa inanamaz. Muhtemelen bazı basit koşullu düşünceleri olabilir, ama olgu karşıtı dilek kipli düşünceleri olamaz. Belki 'Şu kemiği bana verirse, onu yiyeceğim' diye düşünebilir, ancak "Bana daha büyük bir kemik verseydi, daha mutlu olurdum!" diye düşünemez.

5. *Olgunun temsil tarzının, onu bir dilbilimsel sistemle ilişkilendirdiği yerde, olguları temsil eden niyetlilik durumları:* Örneğin, köpeğim bulunduğu ortamın sıcak olduğuna inanabilir, fakat 30 Nisan'ın sıcak bir gün olduğuna inanamaz, çünkü günleri temsil eden sistem, temelde dilbilimsel sistemdir.

Hiç şüphe yok ki bu liste sürdürülebilir. Şimdiye kadar gösterdiği şey, niyetli durumun kendi varlığı için özü gereği bir dili gerektirmesinin nedenlerinin iki sınıfta toplandığıdır. Ya durum özü itibariyle dilbilimsel olan doyum koşullarına sahiptir, ya da doyum koşullarını temsil eden tarz, özü gereği dilbilimseldir. Ya da daha genel olarak ikisi birden geçerlidir. Üçüncü bir neden de bir durum türü olması ve bunu türün durumuna sahip olması için dili gerektirmesidir. Böyle durumların (belki umut ve kızgınlık buna örnek olabilir) iddia edildiğini gördüm, ama asla inandırıcı bir delil görmedim.

5

Soruya dönüyorum: Hayvanların zihinsel görüngülerini felsefeden arındırılmış bir düalizmde nasıl düşünmeliyiz? Yanıt başka bir yerde bahsettiğimiz biyolojik doğalcılığın bir biçimidir. Bilinç ve zihinsel görüngülerin diğer biçimleri, insan ve belli hayvan beyinlerinde meydana gelen biyolojik süreçlerdir. Bunlar tükürük ve süt salgılama, mitoz, mayoz, büyüme ve sindirim kadar hayvanların doğal biyolojik tarihinin bir parçalarıdır. Kendimize beyin hakkında bildiklerimizi hatırlatıp düalist öğretilerimizi unuttuğumuzda, insan ya da hayvan için şimdiye kadar bahsettiğimiz zihin-beden probleminin çözümünün genel çerçevesi oldukça basittir. Zihinsel görüngüler insan ve hayvan beyinlerinde düşük seviyeli nöron süreçlerinden kaynaklanır ve onlar bu beyinlerin yüksek düzey ya da makro özellikleridir. Tabii ki, henüz nasıl işlediğinin detaylarını ve insan ile hayvan nöron sistemlerinin tamamen belirli nörobiyolojisinin, muazzam çeşitlilikte zihinsel yaşamla-

rımıza nasıl neden olduğunu bilmiyoruz. Ancak, nasıl çalıştığını bilmememiz, çalıştığını bilmememizi gerektirmez.

İnsan ve hayvan beyinlerinin bilince neden olma olgusu da, bunu sadece insan ve hayvan beyinlerinin yapabilmesini gerektirmez. Belki, bizde ve diğer hayvanlarda var olan türde bir bilinç yapay bir âlet kullanılarak yaratılabilir, belki karbon tabanlı moleküllerden oluşmamış sistemlerde bilinç yaratılabilir. Ve bütün bildiğimiz, başka gezegenlerde ya da bizim sevgili galâksimizdeki, başka güneş sistemlerinde bizim karbon, hidrojen, azot ve oksijene yerel bağlılığımıza sahip olmayan hayvanların evrimleşip bilinç sahibi olmuş olabilecekleridir. Ancak bildiğimiz kesin olan bir şey var ki; bilinç ve diğer zihinsel görüngülere neden olabilen herhangi bir sistem, hem biz insanların hem de diğer tür hayvanların eşik biyolojik kapasitelerine eşdeğer yapabilecek nedensel bir yeteneğe sahip olmak zorundadır. Bilinci nedensellikle yapabilen bir başka sistem, kendini beyinlere eşdeğerde kılmak için, eşik nedensel güçlere sahip olmalıdır sonucu, beyinlerin bilinci nedensellikle yapıyor olması olgusunun önemsiz bir mantıksal sunucudur. Bu önemsiz gibi görünüyorsa, o da öyle olmalıdır. Ne var ki bu, bilince herhangi bir biyolojik ya da fiziksek gerçeklikten tamamen bağımsız, biçimsel soyut görüngü muamelesi yapmaya çalışan bir kısım bulanık çağdaş zihin felsefe(ci)si tarafından düzenli olarak inkâr edilmektedir. Bu görüşün çağdaş çeşitleri bazen 'Güçlü Yapay Zekâ' adıyla anılır.[5] Onlar geleneksel düalizmin ana prensiplerinden birinin dışavurumlarıdır ve bu görüşe göre zihin söz konusu olduğunda, beyne özgü nörobiyoloji pek de önemli değildir.

Şimdiye kadar başka bir ortamda bilinci yapay olarak nasıl yaratabileceğimize dair en ufak bir fikre sahip değildik, çünkü beynimizde nasıl yaratıldığını tam olarak bilmiyorduk. En iyi

---

[5] Karşılaştırınız, John R. Searle, "Minds, Brains and Programs," *Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980), 417-24

çağdaş teorilerden bazılarının bize söylediğine göre bu, belirli nöron yapılarına bağlı olarak değişken oranlardaki nöron ateşlenmeleri meselesidir. Ancak, nöronlar, sinapslar, vericiler, alıcılar vb.nin bilince neden olabilmelerini olanaklı kılan özel elektrokimya, tam olarak nedir? Şu anda bunun yanıtını bilmiyoruz. Dolayısıyla, bilincin insan beyninden başka beyinlerdeki varlığı ciddi şekilde şüpheli olmamasına rağmen, yapay bilinçlerin ihtimali son derece uzaktadır.

Hayvan zihinleriyle ilgili özel problemler hakkında ne diyebiliriz? Şimdiye kadar insanlar ve hayvanlar aynı gemideymiş gibi söz ettim, ancak hayvan zihinlerine özgü özellikler nelerdir? Bu alandaki problemler kabaca iki kategoriye ayrılabilir ve onları ayrı tutmak önemlidir. Birincisi, hayvan zihinsel görüngülerinin doğası, karakteri ve nedensel ilişkileriyle ilgili, hem onlara neyin neden olduğu hem de buna karşılık onların neye neden olduklarıyla ilgili varlıkbilimsel problemler. İkincisi, hayvan zihinsel durumlarını nasıl öğrendiğimiz, hayvanların zihinsel durumlara sahip olduğunu nasıl bildiğimiz ve hangi hayvanların ne tür zihinsel durumlara sahip olduğunu nasıl bildiğimiz ile ilgili bilgibilimsel problemler. Hayvan zihinsel yaşamının genel olarak varlıkbilimiyle ve özellikle hayvan bilinciyle ilgili ilginç felsefî soruların fazla sayıda olmaması, şimdiye kadar telaffuz ettiğim görüşlerin bir sonucudur. Bu alandaki en önemli sorular, hayvan psikologları, biyologları ve özellikle nörobiyologları içindir. Özellikle, beyinlerimizin bilince neden olduğunu ve bu yüzden bilince neden olabilen bir başka sistemin bizim beyinlerimize eşdeğer eşik nedensel güçlere sahip olmak zorunda olduğunu biliyorsak, soru olgusal bir deneysel soru haline gelir: Hangi tür hayvan beyinleri bilince neden olup onu devam ettirebilme yeteneğindedir?

Ne var ki bu alanda bilgibilim ve varlıkbilim çoğu zaman bulanıktır. Turing Testi tam olarak bizi bu türden bir bulanık-

lığa sevk eder, çünkü testin ardında yatan davranışçılık şu şekilde delillere yol açar: Eğer iki sistem aynı şekilde davranıyorsa, birisine zihinsel durumları atfettiğimiz gibi diğerine de zihinsel durumları atfetmek için aynı zemine sahibizdir. Örneğin, hem salyangozlar hem de termitler amaca yönelik davranış sergileyebilme yeteneğinde görünüyorlar, o halde, salyangozlar bilince sahip olmuşlardır, fakat termitler sahip olmamışlardır iddiası hangi düşünceyle bağdaştırılabilir? Aslında, amaca yönelik davranışların ortaya çıkışı, yapay olguların tüm türlerinin bir özelliği olduğu için, örneğin fare kapanı ve ısı güdümlü füze gibi, eğer salyangozlar ve termitlere amaca yönelik davranış görünümünden dolayı bilinç atfedecek olursak, fare kapanı ve ısı güdümlü füze gibi, amaca yönelik davranış sergileyen sistemlere neden bilinç atfetmeyelim?

Fakat iddia ettiğim gibi, bu yaklaşım bilgibilim ve varlıkbilimi bulanıklaştırıyorsa, bu tür sorulara bakmanın doğru yolu nedir? Örneğin, salyangozlarda bilinç olduğu ve termitlerde olmadığı hipotezini nasıl test ederiz? Olası bir yol şudur. İnsanlardaki bilincin nedensel temellerini tam olarak oluşturabileceğimiz bir beyin bilimine sahip olduğumuzu varsayalım. İnsanlardaki bilinç için nedensel olarak zorunlu ve yeterli belirli elektrokimyasal ardışıklıklar keşfettiğimizi varsayalım. Yine bu özelliklere sahip olan insanların bilinçli, olmayanların bu konuda eksik olduğunu bildiğimizi varsayalım. Örneğin kendi durumumuzda, bu hususi özellikleri anestezi aracıyla çıkardığımızda bilinçsiz hale geldiğimizi bildiğimizi varsayalım. Bunun son derece karmaşık bir elektrokimyasal görüngü olduğunu varsayabiliriz ve uzun bir felsefi geleneği izleyerek, onun tasvirini basitçe XYZ olarak kısaltacağım. Bunun aksi normal insan beyinlerinde XYZ'nin bulunması bilinç için nedensel olarak hem gerek hem de yeter bir koşuldur. Bu durumda, XYZ'nin salyangozlarda var olduğunu fakat termitlerde var olmadığını bulsaydık, bunu salyangozlarda bilinç olduğu ve termitlerde olmadığına dair çok güçlü bir deneysel kanıt

olarak görebilirdik. XYZ'nin nedensel olarak bilinç için hem gerekli hem de yeterli olduğunu belirleyebilmek için yeterince zengin, tabi ki ispatlanmamış bir teorimiz olsaydı, hipotezi, kesinlikle kurulmuş, tabii ki herhangi bir bilimsel hipotezin doğruluğu bakımından nihai yanlışlanabilirliğine yönelik alışılmış tereddütle bekleyen bir hipotez olarak görebilirdik.

6

Uzmanlara göre sorular çoğunlukla varlıkbilimsel ise, bilgibilim ne olacak? Burada felsefî karışıklıkları berraklaştıracak çok sayıda imkân buluruz. Descartes'ın aksine üst düzey hayvanların bilinçli olduğuna kesinlikle eminiz dedim, fakat güvenimizin esasları nedir? Bununla birlikte, bazı alanlarda belki de hayvanlardan fazla zekice davranabilen makineler tasarlayabiliriz ve bu makinelere bilinç atfetmeye eğilim göstermeyiz. Fark nedir? Bizi hayvanlara bilinç atfetmeye, fakat örneğin bilgisayarlara bunu yapmamaya sevk eden şey şovenizmden başka ne olabilir?

Standart yanıt, diğer zihinlerin, insanlarda var olduğunu bildiğimiz gibi hayvanlarda da var olduğunu biliyor olmamızdır, bilinç ya da diğer zihinsel görüngülere sahip olan insan ve hayvan davranışlarından bu sonucu çıkarıyoruz. Diğer insanların ve hayvanların davranışları benim davranışlarıma göreceli olarak benzer olduğu için, onların aynen bende olduğu gibi bilinç durumları olduğu sonucunu çıkarıyorum. Bu bakış açısıyla, gerçek hayvanlar gibi davranabilen teneke oyuncak parçalarından bir hayvan yapabilirsek, onun da bilinç sahibi olduğunu söylemek zorundayız.

Cevap olarak şunu söylemek istiyorum ki, bu görüşün ümitsiz bir şekilde karmaşık ve bu davranışın da bizatihi basitçe ilgisiz olduğunu düşünüyorum. Descartes'ın yaptığı gibi, kendimizi sözel davranışlarla kısıtlasak dahi, arabamdaki rad-

yonun yalnız hayvanlardan değil, bildiğim bazı insanlardan da fazla sözel davranış zekâsı gösterdiğine işaret etmek önemlidir. İsteğim üzerine hava durumunu, son haberleri, borsa tartışmalarını olduğu kadar şarkıları ve diğer çok sayıda sözel davranış özelliklerini göstermektedir, hatta aynı radyo aynı anda birçok sesle de konuşabilmektedir. Ancak bir an bile radyomun bilinçli olduğunu düşünmüyorum ve hiç şüphem yok ki köpeğim bilinçlidir. Bu farklılığın nedeni için bir teorim bulunmaktadır. Radyonun ve köpeklerin nasıl çalıştığı hakkında birer teorim var. Burada teoriyle bir hayali kastetmiyorum, aksine sağduyulu bir tür teoriyi kastediyorum. Biliyorum ki radyo, çok uzaklarda insanlar tarafından üretilen ses ve müzikleri benim odamda ve arabamda duyabileceğim biçimde iletmek amacıyla tasarlanmış bir makinedir. Yine biliyorum ki köpeğim, bendekiyle yakın benzerliği olan belli bir iç nedensel yapıya sahiptir. Biliyorum ki köpeğim gözlere, kulaklara, deriye vb. sahiptir ve bunlar benzer yapıların bende oluşturduğu gibi zihinsel hayatının nedensel zeminlerinin parçasını oluşturmaktadır. Bu yanıtı verirken, 'şüpheciliği yanıtlamaya' ya da 'öteki zihinler problemlerini çözmeye' çalışmıyorum. Ortada bu tür bir problem olduğunu sanmıyorum ve de şüpheciliği ciddiye almıyorum. Daha ziyade, aslında, köpeklerin bilinçli olduğuna ve radyoların olmadığına olan tam inancımızın gerçek yaşamdaki zeminlerini açıklıyorum. Bu, haddi zatında davranışın bir konusu değildir. Kendi başına davranış konu dışıdır. Davranış, sadece daha varlıkbilimsel temel nedensel yapının boyutu olarak gördüğümüzde bize ilginç gelir. Hayvanlar için öteki zihinler problemini çözdüğümüz ilke 'zeki davranışlar, bilincin kanıtıdır' ifadesi değildir, ilke daha ziyade şudur: Eğer hayvan, nedensel olarak bizimkine benzer bir ilgili yapıya sahipse, benzer uyarıcılara tepki olarak büyük ihtimalle benzer zihinsel durumlar üretecektir. Söz konusu *davranış*, basitçe çokça tepki verici olan bir kanıttan öte bir şey değildir.

Bütün epistemolojik geleneğin aksine şunu öneriyorum: Hayvanların bilinçli olduğuna dair kesin kanaatimiz bulduğu zeminler, bizimkine benzer ya da onunla aynı zeki davranışın bilincin kanıtı olduğunu göstermez daha ziyade, bizimkine benzer ya da bizimki ile aynı nedensel yapıların, benzer ya da aynı sonuçları üreteceği zeminlerdir. Davranış, hatta dilbilimsel davranış, sadece yapıyla ilgili belli varsayımlara sahip olduğumuzda anlamlıdır. Bu, dille ya da dil olmadan, insan ve hayvanlara bilinci atfetmemizin ve radyolara atfetmememizin nedenidir.

Fakat bana öyle geliyor ki bunu söylemek bile, çok fazla kabul etme sayılır. Bu neredeyse kaçınılmaz olarak; bir öteki zihinler probleminin gerçekten var olduğu; bir zihin sahibi olmak için bir sistemin geçmek zorunda olduğu testlerin bulunduğu; köpekler ve maymunların testi geçtiği, sandalyeler ve masalar gibi bilgisayarların da bu testi geçemediği şeklinde düşündüğüm izlenimini verecektir. Bence meseleleri bu şekilde görmek yanlıştır ve nedenlerini açıklamaya çalışacağım.

Kartezyenizm'den miras kalan en kötü yanlış, bütün idealist, monist, materyalist ve fizikalist nesilleriyle birlikte düalizmdir. Ancak, ikinci en önemli yanlış epistemolojiyi ciddiye almak, daha ziyade onu yanlış bir şekilde ciddiye almaktı. Descartes, İngiliz deneyciler ve devamında yirminci yüzyıldaki olgucular ve davranışçılar aracılığıyla bize, 'Nasıl biliyorsun?' sorusunun, temel soruyu ifade ettiği, açıklanacak yanıtın bilinçli varlıklar olarak biz ve dünya arasındaki ilişki olduğu izlenimini verdi. Düşünce şudur, biz bir şekilde dünya hakkında sürekli bazı epistemik tutumlar içindeyizdir ki, bununla çeşitli türlerin kanıtlarından çıkarımlar yapmaktayız. Biz, güneşin yarın yükseleceği, diğer insanların bilinçli olduğu, nesnelerin katı olduğu, geçmişteki olayların gerçekten meydana geldiği ve benzeri çıkarımlarla meşgulüz. Bu durumda, diğer insanların bilinçli olduğu düşüncesine dair sahip olduğumuz

kanıt, onların davranışlarına dayanmaktadır ve ilgili benzer davranışları köpeklerde ve primatlarda da gözlemlediğimiz için, mantıksal olarak onların da bilinçli olduğunu çıkarabiliriz. Bu geleneğe karşı olarak, söylemek isterim ki epistemoloji, felsefe ve günlük yaşamla göreli olarak daha az ilgilidir. Epistemoloji, bizim belli geleneksel şüpheci delilleri nasıl anlayabileceğimize dair şeyler üzerinde yoğunlaştığımız yerlerde kendine ait küçük bir ilgi alanına sahiptir, ancak bizim gerçeklikle temel ilişkimiz nadiren bilgibilimin meselesi olur. Köpeğimin bilinçli olduğu çıkarımını yapmıyorum, daha ziyade, bir odaya girdiğimde odada bulunan insanların bilinçli olduğu çıkarımını yapıyorum. Onlara basitçe bilinçli varlıklara verdiğim tepkiyi veriyorum. Onlara sadece bilinçli varlıklarmış gibi davranıyorum, hepsi bu. Eğer biri "Diğer insanların bilinçsiz zombiler olma olasılığını, Descartes'ın düşündüğü gibi, köpeklerin de aynı şekilde olma olasılığını, zekice tasarlanmış bir makinenin, bildiğimiz kadarıyla sandalyelerin ve masaların bilinçli olabileceği olasılığını göz ardı etmiyor musun? Bu ihtimalleri göz ardı etmiyor musun?" derse, yanıt şu olur: Evet. Ben tüm bu ihtimalleri göz ardı ediyorum. Onlar olanaksızdır. Hiçbirini ciddiye almıyorum. Bilgibilim şu basit nedenden dolayı zihin ve dil felsefesiyle çok küçük derecede ilgilidir; zihin ve dilin söz konusu olduğu yerde, sorgulanan görüngülerle olan ilişkilerimizin çok küçük bir kısmı bilgibilimseldir. Epistemik duruş, belirli özel koşullar altında edineceğimiz çok özel bir tutumdur. Normal olarak o, bizim insanlar ve hayvanlarla ilgili yaklaşımlarımızda çok küçük bir rol oynar. Bunu öne sürmenin bir diğer yolu da, köpeğimin bilinçli olup olmadığını *nasıl* bildiğimi, ya da hatta onun bilinçli olduğunu bilip bilmediğimin gerçekten de mesele olmadığını söylemektir. Gerçek, onun bilinçli olduğudur ve bu alanda bilgibilim bu olguyla *başlamalıdır*.

Köpekler, sandalyeler, masalar, maymunlar ve diğer insanlarla ilgili olarak benim kesinliğimin gerçek zeminleri var-

dır ve daha önce bu zeminlerden bazılarını ifade etmeye çalıştım, fakat önemli olan benim emin olduğumu görmektir. Bu zeminleri belirtirken, felsefî şüpheciliğe yanıt vermeye ya da hayvanların zihin sahibi olduğunu, masaların ve sandalyelerin olmadığını 'kanıtlamaya' çalışmıyorum.

Ne var ki, 'öteki hayvanların zihinleri problemi'nin genel ve felsefi şüpheci biçimleri aklımı karıştırıyor görünmesine rağmen, bu alandaki bilimsel gelişme için temel olan belirli mekanizmalar ve cevaplar hakkında oldukça hususi sorular vardır. Örneğin, kedilerin görsel deneyimleri insanlarınkine nasıl benzerdir ve nasıl farklıdır? Bu soru hakkında oldukça fazla şey biliyoruz, çünkü kedinin görsel sistemi hakkında yeterli genişlikte çalışmalar yaptık ve yanıtlamak için ekstra motivasyonumuz vardır. Zira kediler üzerinde yapılan çalışmalardan insan görsel sistemi hakkında öğrenebildiğimiz kadar çok bilmeye ihtiyaç duyarız. Bununda ötesinde, bazı kuş türlerinin depremin manyetik alanını algılayarak yön değiştirdiklerini varsayıyoruz. Ve sorular artıyor, bunu yapıyorlarsa, bilinçli mi yapıyorlar? Ve öyleyse, manyetizmanın bilinçli algılanmasını sağlayan mekanizmalar nelerdir? Aynı şekilde, yarasalar karanlıkta katı nesneler karşısında yön değiştiriyorlar. Sadece bunun neye benzediğini bilmek değil, aynı zamanda ses dalgalarını yansıtarak maddesel nesneleri algılayan bilinçli deneyimleri üreten mekanizmaları da bilmek istiyoruz. Bunun tümüyle ilgili en genel soru şudur: Hayvanlarda ve insanlarda bilincin üretildiği ve devam ettirildiği nörobiyolojik mekanizmalar tam olarak nelerdir? Bu sorunun yanıtı, hangi hayvanların bilinçli olduğu hangilerinin olmadığı konusunu belirlemekte bize sağlam bilgibilimsel zeminler verecektir.

Bu tür epistemik sorular bana bu alanlardaki bilimsel gelişme için anlamlı, önemli ve gerçekten can alıcı geliyor. Ancak geleneksel felsefî şüphecilikten nasıl farklı olduğuna dikkat edilmelidir. Onlar, eldeki en iyi araçlar kullanılarak, belirli

mekanizmalar üzerinde yapılan belirli çalışmalarla yanıtlanmıştır. Örneğin, hiç kimse sadece felsefî düşünüme temelinde önceden EVCİL HAYVAN ve KEDİ taramaları kullanmanın, insan ve hayvan zihinleri çalışırken önemli ispatlar yapmaya yaradığını söyleyemez. Bu sahici epistemik sorulara yanıt daima aynıdır: Ustalığını kullan. Ellerine aldığın herhangi bir silahı kullan ve çalışmalara herhangi bir silahla yapış. Hem insan hem de hayvan zihinlerini anlamamız en çok bu tür bir bilgibilim ile mümkündür.

5

NİYETLİLİK VE DOĞADAKİ YERİ*

1

Niyetlilik, diğer varlıklara ve ilişki durumlarına yönelmiş olma, onlar hakkında olma, onlara ait olma veya onları temsil edici olmaktan (ki bu sözcükler özel anlamlarındadır) meydana gelen belli zihinsel durumların ve olayların özelliğidir. Örneğin, Robert, Ronald Reagan'ın devlet başkanı olduğu inancına sahipse, bu durumda onun inancı bir niyetli durumdur, çünkü tahsis edilmiş bir anlamda, onun inancı Ronald Reagan'a ve Ronald Reagan'ın devlet başkanı olması ilişki durumuna yönlenmiştir ya da bunlar hakkındadır veya bunlara aittir veya da bunları temsil eder. Bu tür bir durumda, Ronald Reagan, Robert'in inancının niyetli nesnesidir ve Ronald Reagan'ın başkan olması ilişki durumunun varlığı, onun bu inancının *doyum (karşılanma) koşuludur.* Bir inancın, hakkında olduğu bir şey yoksa o şeyin bir niyetli nesnesi yoktur ve de temsil ettiği ilişki durumları elde edilemez ise o karşılanamaz.

Niyetliliğe değişik şekillerde atıflar yapılır ve bu farklılıklar aklın karışmasına bir kaynak teşkil ettiği için, bazılarını seçip

---

* Kluwer Academic Publishers'dan alınan izinle yeniden basılmıştır. *Synthese* (1984), 61/1, s. 3-16 © 1984 D. Reidel Publishing Company.

ayırmakla başlayacağım. Aşağıdaki cümlelerdeki sözceleme lerde yapılan önermeleri düşünelim:

A. Robert, Ronald Reagan'ın devlet başkanı olduğuna inanıyor.
B. Bill kar yağdığını görüyor.
C. 'Es regnet' yağmur yağıyor anlamına gelir.
D. Arabamın termostatı motor ısısındaki değişiklikleri algılar.

Bu ifadelerin her biri niyetliliğe atıfta bulunur, ama atıfların durumları farklıdır. A basitçe bir kişiye bir niyetli zihinsel durum, bir inanç atfeder, B biraz daha fazlasıdır, bu durumda olduğu gibi birinin bir şey gördüğünü söylemek, yalnız onun belirli bir niyetli biçimde olduğunu değil, ayrıca niyetliliğin karşılandığını da ima eder, karşılanma koşulu gerçekten elde edilmiştir. 'Görmek', 'bilmeye' benzer ama 'inanmaya' benzemez, 'görmek' bir başarı eylemidir: x'in p'yi görmesi p'yi gerektirir. B tarafından bildirilen bir niyetli görüngü vardır, çünkü bir şey görmek için, görsel deneyim gereklidir ve görsel deneyim niyetliliğin aracıdır. Fakat B bir görsel deneyim bildirmekten fazladır, o ayrıca karşılanmayı da bildirir. Ayrıca görsel deneyimler, durumlar olmaktan ziyade, bilinçli zihinsel olaylar olmak bakımından, inançlardan farklılaşır. Uyuyakalmış bir adamın tam anlamıyla şuna ve buna inandığı söylenebilir, ancak şunu ve bunu gördüğü söylenemez. Hem inançlar hem de görsel deneyimler amillerin zihinlerinde (beyinlerinde) içkin niyetli görüngülerdir. Onlar içkindir demek, sadece, durumlar ve olaylar gerçekten faillerin zihinlerinde var olur demektir; bu durumlara ve olaylara yapılan atıf literal manasıyla alınmalıdır, yoksa bu, ne sadece bir konuşma tavrıdır ne de faillerin dışında gelişen bazı daha karmaşık olaylar kümesini ve ilişkilerini betimlemeyen bir ifadenin stenografisidir.

Bu son bakış açısıyla, A ve B'deki niyetliliğe yapılan atıf C ve D'den farklılaşır. C, niyetlilik içkin olmayıp türetilmiş olmasına rağmen, literal anlamıyla niyetliliğe atıf yapar. 'Es regnet' cümlesinin yağmur yağıyor anlamına geldiği lâfzî an-

lamıyla doğrudur, ama sözü edilen niyetlilik, cümleye içkin değildir. Aynı cümle başka bir anlama gelebilir ya da hiçbir anlamı olmayabilir. Ona bu tür bir niyetlilik atfetmek, Almanca konuşanların cümleyi bir şey veya daha farklı bir şey olarak gerçek anlamında kullanmalarını etkileyen bir ifade ya da ifadeler için kısa yoldur ve cümlenin niyetliliği Almanca konuşanların daha temel bir içkin niyetlilik biçiminden türetilir. Öte yanda D'de niyetliliğe literal anlamıyla bir atıf yoktur, çünkü arabamın termostatının lâfzî anlamıyla bir algı yeteneği yoktur. C'nin aksine D niyetliliğin metaforik bir atfıdır, fakat C gibi onun anlamı faillerin bazı içkin niyetliliğine dayanır. Araç termostatlarını motor ısısını düzenlemesi için kullanırız ve bu yüzden ısı değişikliklerine yanıt vermek zorundadırlar. İstiare (metafor) ve zararsız bir sunumdan dolayı A, B ve C'nin analizi D gibi akıl karıştırmaz.

Özet olarak, buradaki ifadelerden, bilinçli ve bilinçsiz niyetlilik arasındaki bilinen farklara ek olarak, kısa bir liste oluşturacak kadar da olsa, akılda tutmamız gereken çeşitli farklılıklar ortaya çıkmaktadır.

1- A ve B tarafından resmedildiği gibi, karşılanan ve karşılanmayan niyetli görüngülere zımnen delâlet eden niyetlilik atıfları arasındaki farklılık.

2- Yine A ve B tarafından resmedildiği gibi, niyetli durumlar ve niyetli olaylar arasındaki farklılık. (Kısa olması için bazen ikisine de 'niyetli durumlar' diyeceğim)

3- Bir yandan A ve B'ye atfedilmiş diğer yandan C'ye atfedilmiş niyetliliklerin ayrımı ile resmedilen, içkin niyetlilik ile türetilmiş niyetlilik arasındaki farklılık;

4- A, B ve C gibi doğruluğu bazı içkin ya da türetilmiş niyetli görüngülerin varlığına dayanan literal niyetlilik atıflarıyla, D gibi metaforik niyetlilik atıfları arasındaki farklılık. Şu var ki, metaforik niyetlilik atıfları, insan faillerinin bazı içkin niyetliliğine dayanmasına rağmen aslında literal anlamıyla her hangi bir niyetlilik atfetmezler.

Bu yazının geriye kalan kısmında, sadece içkin niyetlilikle alâkadar olacağım ve geniş bir şekilde tartışacağım soru şu olacak: İçkin niyetliliğin doğadaki yeri nedir?

2

Niyetli zihinsel görüngüler bizim doğal biyolojik yaşam tarihimizin bir parçasıdır. Susuzluk hissetmek, görsel deneyimi olmak, istekleri olmak, korkular ve beklentiler gibi eylemlerin tümü, nefes almak, sindirim yapmak, uyumak gibi kişinin doğal biyolojik tarihinin birer parçasıdır. Diğer biyolojik görüngüler gibi niyetli görüngüler de belli biyolojik organizmaların gerçek içkin nitelikleridirler. Aynı şekilde, mitoz, mayoz ve safra salgılama da biyolojik organizmaların gerçek içkin özellikleridir.

İçkin niyetli görüngüler beyinde devam eden nöro fizyolojik süreçlerin nedensel sonuçlarıdır ve beyin yapısı içinde meydana gelip gerçekleştirilirler. Sinapslardaki nöron ateşlenmelerinin görsel deneyimlere ve susama hissine nasıl neden olduğu konusunda detaylı bilgiye sahip değiliz, fakat tamamen bilgisiz de değiliz ve hatta bu iki niyetli görüngü durumunun beyindeki yeri hakkında epeyce kanıta sahibiz. Yani, en azından bazı niyetli görüngüler için, görsel korteks ve hipotalamus gibi belirli beyin organlarının, niyetli görüngülerin üretilmesindeki özel rolleri hakkında bazı fikirlere sahibiz. Hâlihazırdaki tartışmamız için daha önemli olan husus, bütün bunların beyinde nasıl işlediği hakkındaki cehaletimizin, detaylarla ilgili deneysel bir görmezden gelme olması ve cehaletimizi yenmemizi engelleyebilecek 'Zihin' ve 'Beden' gibi iki ölçülemeyen kategori arasındaki bir metafiziksel körfezin de sonucu olmamasıdır. Aslında, zihinsel görüngüler ve beyin arasında mevcut olan ilişkilerin genel türleri bize doğanın diğer parçaları yardımıyla, gayet tanıdık gelmektedir. Bir

sistemin alt düzey mikro varlık davranışlarının, üst düzey niteliklerine neden olduğunu ve bu üst düzey niteliklerin mikro varlıklar sisteminin yapısında meydana geldiğini doğada yaygın olarak görülebilir. Örneğin, şu anda sert bir şekilde vurduğum daktilomdaki metalin sağlamlığa, metali oluşturan mikro parçacıkların davranışı neden olur ve bu sağlamlık atomlar ve moleküller halindeki mikro parçacıklar sistemi yapısında gerçekleşmiştir. Sağlamlık, mikro parçacıkların herhangi birinin değil, sistemin bir özelliğidir. Benzer şekilde, beyin hakkında bildiklerimizden, zihinsel durumların, mikro düzeydeki öğelerin davranışlarının neden olduğu beyin özellikleri olduğunu ve bunların, mikro öğeler yani nöronlar, sisteminin yapısında gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Zihinsel bir durum, herhangi bir tikel nöronun değil, nöronlar sisteminin bir özelliğidir. Dahası bu açıklamaya göre, daktilonun sağlamlığı gibi, dünyanın bir diğer içsel, yüksek düzey özelliklerini epifenomenal (üst görüngüsel) saymak için gereken nedenler, zihinsel durumları epifenomenal saymak için gereken nedenlerden daha çok değildir.

Özet olarak, belirli organizmalar nöron sistemlerindeki süreçlerin neden olduğu içkin niyetli durumlara sahiptir ve bu durumlar bu sinir sistemleri yapısında gerçekleşir. Bu iddialar, sindirimi sindirim sistemindeki süreçler sonunda gerçekleştirip mideye ve sindirim sisteminin diğer kısmına gönderen belirli biyolojik organizmaların besinleri sindirdiği iddiaları kadar doğacı bir düşünce tarzıyla anlaşılmalıdır. Önceki iddiaları doğacı olarak işitmekteki güçlüğümüzün bir kısmı, bu problemleri tartışan geleneksel kelime hazinesinin onyedinci yüzyıl 'zihin-beden problemi' anlayışıyla şekillenmesinden kaynaklanmaktadır. Bu geleneksel jargonu kullanmakta ısrar edersek, şunu söyleyebiliriz: Bir özellik düalizmi olmak şartıyla monizm, düalizmle tamamen uyumludur; zihinsel özellikleri birçok diğer tür içinde sadece tek bir tür yüksek düzey özellik olarak algılamak koşuluyla da, özellik düalizmi tam fizika

lizmle uyumludur. Bu görüş polizm kadar çok fazla düalizm değildir ve diğer birçok fiziksel özellikler arasında içkin zihinsel özelliklerin, sadece yüksek düzey bir tür olduğu gibi bir sonucu vardır ki, bu da aslında geleneksel jargonu kullanmamak için iyi bir nedendir.

Çağdaş entelektüel yaşamda içkin niyetli görüngünün varlığının sıklıkla inkâr edilmesi, dikkat çekici bir olgudur. Bazen niyetli durumlarıyla birlikte zihnin aynen bir bilgisayar programı ya da akış diyagramı gibi soyut bir şey olduğu; ya da tamamen kendi neden ve sonuçlarına göre tanımlanabildiği için zihinsel durumların içkin zihinsel halleri olmadığı; ya da herhangi bir içkin zihinsel durum olmadığı, ancak daha ziyade zihinsel durumlar hakkında sadece bizi çevremizle alâkadar eden bir konuşma tarzı olduğu söylenir. Hatta bazen zihinsel terimlerin aslında tam olarak gerçek şeyler için geçerli olarak düşünülmemesi gerektiği de söylenmektedir. Bu görüşleri taşımak ve biyolojinin bize söylediklerini inkâr etmek için insanların sahip olduğu nedenleri listelemek, yaşadığımız çağın önde gelen entelektüel akıl karışıklıklarını aktarmak olurdu. Akıl karışıklığının söyleyebileceğimiz tek kaynağı, derinlerdeki şu inançtır; içkin niyetli durumları kabul edersek, çözülmez bir' zihin-beden' ya da ' zihin-beyin' problemiyle karşı karşıya kalırız. Ancak Darwin açımlamasıyla, beynin zihinsel görüngüye neden olma zorunluluğu, bedenlerin yer çekimine tabi olma zorunluluğundan daha gizemli değildir. İki olgu karşısında bir korku ve gizem düşüncesi taşınabilir, hatta taşınmalıdır da, fakat bu düşünce bizim zihinsel durumları inkârımızı, yer çekiminin inkârından daha fazla meşrulaştıramaz.

Bazı felsefeciler dünyada içkin, niyetli zihinsel durumların ve olayların varlığını basitçe öne sürerken, kendini doğrulanmamış olarak hissedebilir. Çünkü onlar şunu öne sürer: Bilimin ilerlemesi, güneşin durağan bir yeryüzü üzerine doğması ve batması şeklindeki görünümün bir illüzyon olması gibi, bi-

limin ilerlemesi de onlara bir illüzyon gibi görünüyor olamaz mı? İçkin zihinsel durumlara inanmak sadece yeryüzünün düz olduğuna ve evren içinde sabit bir durumda olduğuna inanmak gibi, bilimsellik öncesi bir düşünce değil midir?[1]

Ancak dikkatimizi bir anlığına, bilinçli niyetli zihinsel durumlar ve olaylar üstüne toplarsak ki, bunlar ne de olsa niyetliliğin birincil biçimleridir, düz ve sabit bir yeryüzü ile zihinsel görüngüler arasındaki analojinin yıkıldığını görebiliriz. Yeryüzü ile ilgili olarak, nesnelerin nasıl olduğuyla nasıl göründüğü arasında çok açık bir ayrım olduğu söylenebilir, fakat bilinçli zihinsel görüngünün tam varlığı ile ilgili paralel bir ayrımın neye benzediğini bilmek güçtür. Bunu söylemenin ne anlama geldiğini aşağı yukarı tam olarak biliyorum. Yeryüzü düz ve sabit görünmesine rağmen, aslında yuvarlak ve hareketlidir, ama bunu söylemenin ne anlama geldiği hakkında en ufak bir fikrim yok; şu anda bilinçli görünüyor olmama rağmen aslında gerçekten bilinçli değilim, ama daha ziyade ben . . . neyim?

Mantıksız görünmeyen herhangi bir şeyle boşluğu dolduramıyor oluşumuzun nedeni aslında Descartes'tan bu yana yabancı olduğumuz bir şey değildir: Eğer benim bilinçli olduğum bana bilinçli olarak görünüyorsa, bu durum benim bilinçli olmam için yeterlidir. Ve işte bu da bilinçli zihinsel durumların varlığı için, 'nesnelerin nasıl göründüğüyle' 'gerçekte nasıl-olduğu" arasında genel bir ayrımın olmamasının nedenidir.

Elbet bu demek değildir ki, zihinsel yaşamımız, doğa ve hem bilinçli hem de bilinçsiz zihinsel durumlar mekanizması hakkındaki şaşırtıcı ve apaçık olmayan şeylerin tüm türlerini keşfedemeyiz. Ancak bu, nesnelerin nasıl göründüğüyle, gerçekte nasıl olduğu arasındaki farkın kendi bilinçli zihinsel gö-

---

[1] Rorty (1982), s. 84.

rüngülerimizin var oluşuna uygulanamaz olduğu anlamına gelir.

3

Bilinçlilik ve niyetliliğe, diğerleri arasında sadece yüksek düzey özellikler olarak doğacı bir şekilde davranmaya olan direnç çok yaygın olduğu için ve bu yazıda açıklanan niyetliliğin doğadaki yeri görüşü kabul edilen tedavüldeki görüşle çok fazla uyumsuz olduğu için, bu konulara biraz daha derinlemesine değinmek istiyorum. Ryle'ın *Zihin Kavramı*[2] adlı kitabının yayınlanmasından bu yana 'zihin-beden problemi' üzerine yazılmış son otuz yıldaki standart literatür okunursa[3], süregelen bu tartışmanın garip bir özelliği keşfedilir. Tartışmanın iki tarafındaki hemen tüm katılımcılar, bilinçli zihinsel olayların hususi zihinsel özelliklerinin, dünyanın diğer yüksek düzey özellikleri gibi, dünyanın sıradan fiziksel özellikleri olmadığını zımnen varsayıyorlar. Bu varsayım bizden bu ifade edilen tezlerle gizleniyor. Bu yüzden, özdeşlik teorisyeni bize, zihinsel durumların beyin durumları olduğunu söylediğinde, bilincin ve niyetliliğin diğer biçimlerinin içkin ve indirgenemez olduğu sağduyulu varsayımımızla tamamen uyumlu olan bir tezin var olduğunu da duyabiliriz. Zihinsel süreçlerin, tıpkı sindirim süreçlerinin sindirim sisteminde devam eden süreçler olması gibi, beyinde devam eden süreçler olduğunu söyleyen tezi de duyabiliriz. Fakat genel olarak bu, özdeşlik teorisyenlerinin öne sürdüğü şey değildir. Metne, özellikle de metnin düalist karşıtlara yanıt veren kısımlarına bakıldığında, genel özdeşlik teorisyenlerinin (materyalistler, fizikalistler, fonksi-

---

[2] G. Ryle, The Concept of Mind 1949.

[3] Bu tür makalelerin Borst (1970), Rosenthal (1971), ve Block (1980)'ta bulunacağını sanıyorum.

yonalistler vb.) dünyanın içkin zihinsel özelliklerini inkâr ederek, sonlandırdıkları ortaya çıkar. J. J. C. Smart tipik samimiyetiyle durumu J. T. Stevenson' a cevabında açıkça belirtir:

Yanıtım şudur ki, ortada herhangi p-özelliği [yani, bizi 'duyu'yu fizikalist bir şema içindeki özelliklere bağlı olarak tanımlamaktan alıkoyacak duyu özellikleri] olduğunu kabul etmiyorum.[4]

Neden Smart, Stevenson (ve bana) apaçık bir doğru görüneni inkâr etme zorunluluğu hissediyor? İnanıyorum ki bu yalnızca, Descartes'tan bu yana süregelen yaygın gelenekten ötürü olabilir. Ona göre, bilinçli zihinsel görüngü gerçeğini kabul etmek, bazı gizemli görüngüleri yani fiziksel bilimlerin erişiminin ötesindeki bazı 'nomological dangler' (kanun koyma bilimine dair ilgi) türleri kabul etmektir. Diğer yandan, bir seri bilinçli durumlara güncel olarak sahip oldukları şeklinde apaçık olgular iddiasıyla materyalizm geleneğiyle mücadele edenleri gözünüzün önüne getirin. İddialarının kendilerini düalizmin bazı biçimlerine hasrettiğini düşünüyor gibidirler. Sanki onlar, uyanık yaşamımız hakkındaki apaçık olguları öne sürerken, yaşadığımız sıradan fiziksel dünyadan farklı olarak bazı varlıkbilimsel kategorilerin varlığını kabulleniyorlar. Bir grup felsefeci kendilerini, posası kalmış hurafelere karşı bilimin gelişmesinin savunucusu gibi görüyorlar. Diğer grup ise kendilerini, herhangi bir içgözlem anında ortaya çıkacak apaçık olguların iddiacısı gibi görüyor. Ancak, her iki grup da, saf zihinselcilik ve saf fizikselciliğin uyuşmaz olması gerektiği varsayımını kabul etmektedir. Yine her iki grup da, dünyanın salt fiziksel bir betiminin hiçbir zihinsel varlıktan söz edemeyeceğini kabul etmektedirler.

Bunlar yanlış varsayımlardır. 'Fiziksel' ve 'zihinsel' kavramları birbirlerini olumsuzlayan bir şekilde tanımlanmadık-

---

[4] 1970, s. 93.

ça, bizim önceki durumları sonrakilere örnek olmaktan çıkaran sıradan zihinsel görüngü ve fiziksel gerçeklik kavramlarımızın içi boştur.

İncelemeyi bir adım daha ileri götürürsek, her iki taraf da bu görünür apaçık hatayı neden yapıyorlar? Bence yanıt, onların en azından Descartes'a kadar bütün bir geleneğe dönerek cevher, düalizm, etkileşim, ortaya çıkış, varlıkbilimsel kategoriler, irade özgürlüğü, nefsin ölümsüzlüğü, ahlâkîliğin önvarsayımları ve diğer şeyler hakkındaki sonsuz tartışmaları aşırı ciddiye almaları, şeklinde olmalıdır. Ve geniş ölçüde bu gelenek 'zihinsel' ve 'fiziksel' kavramlarının birbirlerini dışlayan kategorileri belirttiği varsayımı etrafında dönmektedir. Fakat bir anlığına tüm bu gelenek hakkındaki her şeyi unutabildiğimizi varsayın. Sadece insan olarak kendimizin ve hayvanların niyetli zihinsel durumlarının doğadaki yerini, niyetliliğin kabul edilmemesi durumunda eldeki biyoloji, kimya ve fizik bilimleri hakkındaki bildiklerimizi ve kendi zihinsel durumlarımız hakkındaki deneyimlerimizden bildiklerimizi araştırdığımızı hayal etmeye çalışın. İnanıyorum ki geleneği unutabilirsek, bu türden durumların doğadaki yerine ilişkin soru çok açık bir yanıta sahip olurdu. Onlar belirgin biyokimyasal sistemlerin fiziksel durumlarıdır, yani beyinlerdir. Ancak ortada bu görüş hakkında indirgeyici ve eleyici herhangi bir şey yoktur. Bütün muhteşem ve can sıkıcı özellikleriyle beraber bilinç, niyetlilik, öznellik, sevinç, keder vb. zihinsel durumlar, tamamen öteden beri bildiklerimizdir.

Kendi görüşüm yanlış anlaşılmasın diye, en basit haliyle ifade etmem gerekiyor. Zihinselciliğin en saf biçimini ele alalım: Gerçekten de kimi bilinçli, kimi bilinçsiz, kimi niyetli kimi niyetsiz içkin zihinsel durumlar vardır. Bunlardan bilinçli olanlar söz konusu olduğunda, göründüklerinden oldukça fazla miktarda zihinsel özelliğe sahiptirler, çünkü genel olarak bu türden özellikler için nasıl olduklarıyla nasıl göründükleri

arasında bir ayrım yoktur. Şimdi fizikselciliğin en saf halini ele alalım: Dünya, kendi aralarında çok çeşitli türden ilişkiler içeren tamamen fiziksel parçacıklardan ibarettir. Dünyadaki gerçek şeyler söz konusu olduğunda, ortada sadece fiziksel parçacıklar ve onların çeşitli düzenlemeleri vardır. Şimdi, anlatmak istediğim şey, herhangi bir değişiklik olmaksızın, bu iki görüşü de olduğu gibi kabul etmenin mümkün olduğudur. Aslında birinci ikincinin sadece basit bir durumudur.

4

Niyetli zihinsel durumların gerçekten de var olduğu ve bir tür illüzyonla açıklanamayacağı ve de bir tür yeniden tanımlamayla reddedilemeyeceği kabul edilirse, bu durumlar dünyanın doğacı ya da bilimselci betimlenmesinde ne tür bir rol oynarlar?

Belirli tür organizmaların belirli tür zihinsel durumlara sahip olmasının bir biyolojik olgu olması gibi, belirli zihinsel durumların organizma ile doğanın geri kalanı arasındaki ve organizmanın davranışını üretmesindeki etkileşiminde nedensellikle işlev görmesi de biyolojik bir olgudur. Zaman zaman susuzluğun organizmanın su içmesine neden olması, açlığın yemek aramasına ve tüketmesine neden olması, cinsel isteğin cinsel ilişkiye girmeye neden olması sadece biyolojik bir olgudur. Aynı ölçüde biyolojik seviyede olmasına rağmen insanoğlu ile ilgili çok daha fazla karmaşık durumlarda şunları saptayabiliriz: Kişinin ekonomik çıkarları hakkındaki inancı, seçimlerde oyunu nasıl kullanacağı konusunda nedensel bir rol oynayabilir; edebi tercihleri, hangi kitapları satın alıp okuyacağı konusunda nedensel bir rol oynayabilir ve olduğu yerden başka bir yerde olma isteği, uçak bileti alması, araç sürmesi ya da otobüse binmesi konularında nedensel bir rol oynayabilir. Niyetli zihinsel durumları içeren nedensel ilişkililer

olgusu çok açık olmasına rağmen, nedensel ilişkilerin mantıksal yapısının neler içerdiği ve insan davranışı açıklamasının mantıksal yapısı için bu nedensel ilişkilerin sahip olduğu önemli kapalı imaların neler olduğu yeterince açık değildir.

Niyetliliği içeren açıklamalar diğer fiziksel bilimlerdeki açıklamalarda yaygın olmayan belirli mantıksal özelliklere sahiptir. Bunların ilki, niyetli nedenselliğin belirli tür hayvan ve insan davranışı üretimindeki özel rolüdür. Niyetli nedenselliğin temel özelliği, niyetli durumun kendisinin kendi doyum koşullarını üretmede nedensel işlev görmesi ya da kendi doyum koşullarının kendi üretiminde nedensel işlev görmesidir. Bir durumda temsil, bir temsil olarak temsil ettiği şeyi kendi üretir, diğer bir durumda ise, temsil edilen nesne ya da ilişki durumları, kendi temsilinin üretiminde nedensel olarak işlev görür. Bu nokta bazı örnekler düşünülerek daha açık bir hale getirilebilir. Şu anda bir bardak kahve içmek için güçlü bir isteğim varsa ve bu isteği doyuracak şekilde bir edimde bulunuyorsam, içeriği; "Bir bardak kahve içerim" olan istek, "bir bardak kahve içiyorum" şeklindeki sahici bir ilişki durumuna neden olur. Şimdi, bu niyetli nedenselliğin basit ve paradig matik durumunda, istek neden olduğu sahici ilişki durumunu temsil eder. 'Eylem nedenleri' ve neden oldukları eylemler arasındaki en çok tartışılan 'içsel bağlantı' niyetli nedenselliğin bu altta yatan özelliğinin sadece bir yansımasıdır. Neden, neden olduğu şeyin bir temsili olduğu için, neden olarak nedenin ayrıntılı bir şekilde belirtilmesi dolaylı olarak zaten sonucun ayrıntılı şekilde belirtilmesidir.

Aslında niyetli durum kimi zaman, kendi doyum koşullarının parçası olarak ve kendi niyetli içeriğinin parçası olarak, doyurulması durumunda nedensel olarak işlev görmek zorundadır. Bu yüzden örneğin, niyetler ancak, temsil ettikleri edimler onları temsil eden niyetlerden kaynaklanıyorsa doyurulabilir. Bu açıdan niyetler isteklerden farklıdır: bir istek

kendi doyum koşullarına neden olmasa bile doyurulabilir, oysaki bir niyet sadece geri kalan kendi doyum koşullarına neden olduysa doyurulabilir. Örneğin, zengin olmak istiyorsam ve olursam, bu istek benim zengin oluşumda herhangi bir nedensel rol oynamasa dahi benim isteğim doyurulacaktır; fakat bir milyon dolar kazanmaya niyetliysem ve tamamen bir tesadüf sonucu bir milyon dolarım oldursa, bu tür bir durumda benim para kazanma niyetim bilinçli ya da bilinçsiz onu elde etmede herhangi bir nedensel rol oynamamıştır ve niyetim tarafından temsil edilen ilişki durumları gerçekleşmiş olmasına rağmen, niyetin kendisi doyurulmamıştır, yani niyet asla gerçekleştirilmemiştir. Niyetler isteklerin aksine kendi niyetli yapısında inşa edilen niyetli nedenselliğe sahiptir; onlar, 'ancak temsil ettikleri eylemin kendisine neden oluyorlarsa doyurulabilirler' anlamında, nedensel olarak kendine referanslıdırlar Bu yüzden, önce gelen bir bardak kahve içme niyeti, içeriğindeki bir bardak kahve içme isteğinden farklıdır. Biz bunu önce gelen niyetin doyum koşullarının sonra gelen temsilini, ilgili isteğin doyum koşullarının üstündeki temsilimizle karşılaştırarak görebiliriz:

> (bir bardak kahve içmek ve bu önce gelen niyet bir bardak kahve içmeme neden olur)

İstekler ve niyetler gibi 'seçme' durumları, benim deyimimle 'dünyadan-zihne uygunluk yönü'ne (durumun amacının, istek ve niyetin içeriği ile eşleştirmek için dünyayı değiştirmek olması) ve 'zihinden-dünyaya nedensellik yönü'ne (zihinsel durumun dünyada temsil ettiği ilişki durumlarına neden olması) sahiptir. Algılama, hafıza ve inanç gibi 'biliş' durumları, ilgili uygunluk ve niyetli nedensel yönlerin tam tersine bir işlev görür. Böylece bunlar, zihinden-dünyaya uygunluk yönüne sahiptir (zihinsel durumun amacı, dünyada bir değişim yaratmak değil, ancak kimi bağımsız olarak varolan gerçekleri eşleştirmektir); ayrıca niyetli nedenselliğin niyetli

durumun üretilmesinde işlev gördüğü yerde, bu biliş durumları dünyadan-zihne nedensellik yönüne sahiptirler (nesnelerin dünyada nasıl olduğunu doğru bir şekilde algılarsam ya da hatırlarsam, onların bu tarzdaki varlığı, benim onları bu tarzda var olarak algılamama ya da hatırlamama neden olmak zorundadır).

5

İnanıyorum ki, niyetliliğin rolü ve doğadaki yeri hakkında tam bir açıklama, şimdiye kadar yapılanlardan ve benim bu yazıda üstlendiğimden çok daha fazla niyetli nedensellik çalışması gerektirir. Ama okuyucuya niyetli nedenselliğin önemi hakkında bazı fikirler vererek, niyetli nedenselliğin bu özet taslağının; insan ve hayvan davranışının nedensel bir açıklaması için ve bu tür bir nedensel bir açıklamanın, alışıla gelmiş doğa bilimlerindeki kanuni açıklamalar olarak sahip olduğumuz belirli standart modellerden farklılaşan tarzlar için, sadece üç örtük delaletinden söz etmek istiyorum

1. Herhangi bir nedensel açıklamada, açıklamanın önerme içeriği bir neden belirtir. Fakat niyetli açıklamalarda belirtilen nedenin kendisi, kendi önerme içeriğiyle birlikte bir niyetli durumdur. Bu yüzden, bir niyetli açıklamadaki nedenin kanuni belirtimi, sadece nedenin önerme içeriğini *belirtmez*, ancak o açıklamasında; nedenin işletiminde, nedensel olarak işlev gören önerme içeriğini de (en azından bir kısmını) fiilen *tekrarlamak* zorundadır. Böylece, örneğin, Roma'ya gitmek istediğim için bir uçak bileti alıyorsam, açıklama şöyle olacaktır:

"Bileti aldım, çünkü Roma'ya gitmek istiyorum."

İsteğin işletiminde işlev gören önerme içeriğinin kendisini tekrarlarım:

"Roma'ya gitmek istiyorum."

Niyetli açıklamalar, nedenin kendisinde işlev gören önerme içeriğinin açıklanmasında tam olarak tekrarladıkça az çok yeterli olur. Kanuni açıklama biçiminde kullanılan kavramların sadece bir nedeni betimlememesi dahası kavramaların kendilerinin, nedenin işletiminde zorunlulukla işlev görmesi, bu birinci özelliğin ileri bir neticesidir. Bu yüzden, birinin Reagan'a zengin ve mutlu olma ihtimalinin arttıracağı için oy verdiğini söylersem, zengin olmak ve mutlu olmak gibi kavramlar sadece nedenin bir parçası olarak da işlev görüyorlarsa bir nedeni belirten açıklamada kullanılabilirler.

Bu özelliklerin fiziksel bilimlerde herhangi bir benzeri yoktur. Düşen bir bedenin hızlanma oranını yer çekimi kanunlarının yanı sıra beden üzerinde işleyen sürtünme gibi diğer kuvvetlerle açıklarsam, açıklamamın önerme içeriği yer çekimi ve sürtünme gibi olayların özelliklerine gönderme yapar. Fakat özelliklerin kendileri önerme içerikleri ya da önerme içeriklerin parçaları değildir.

Bu psikolojik açıklamanın doğası tartışmalarının tarihinde de yer alan tanıdık bir husustur, fakat bana gerektiği şekilde ifade edilmemiş ya da takdir edilmemiş gibi görünüyor. İnanıyorum ki o, Dilthey'nin (1962) 'Verstehen (anlama) metodu sosyal bilimler için esastır' dediğinde kastettiği şeyin bir parçasıdır ve Winch'in (1958) 'insan davranışlarının açıklamasında kullanılan kavramlar, davranışı açıklanmakta olan faile de erişilebilir kavramlar olmak zorundadır' derken kastettiği şeyin bir parçasıdır. Sanıyorum, niyetli nedensellik analizi bize Dilthey ve Winch'in olduğu noktalardan sonra daha derin bir teorik anlayış sağlayacaktır.

2. Niyetli nedensellik ifadeleri geçerli olmak için ya da nedensel olarak açıklayıcı olmak için, ilgili bir kanunun ifadesine ihtiyaç duymaz. Fizik gibi bir alanda, bazı genel kanun ya da kanunlarla kanıtlandığı gösterilemedikçe, herhangi bir görüngünün nedensel açıklamasının, tam anlamıyla açıklayıcı olmadığını kabul ederiz. Fakat niyetli nedensellik durumunda, bu genel bir durum değildir. Bazı terimlerle ya da eldeki davranış örneğini destekleyen diğerleriyle ifade edilebilir kanunlar olsa bile, insan davranışının nedensel bir açıklamasını, bu türden herhangi bir kanunla ya da bu türden kanunların var olduğuna dair inançla ifade edebilmemizi sağlayacak niyetli nedenselliğe bağlı olarak vermek esas değildir.

3. Açıklamanın gayebilimsel (teleolojik) formları, görüngünün hedefler, amaçlar, gayeler, niyetler ve benzer görüngüler bakımından açıklandığı formlardır. Gayebilimsel açıklama gerçekten bilimsel açıklamanın bir altsınıfıysa, doğanın fiilen gayebilimsel görüngüleri içerme zorunluluğu ortaya çıkar. Niyetlilik ve onun ısrar etmekte olduğum doğadaki yerinin açıklaması, hem 'doğanın gayebilimsel görüngülere' hem de 'gayebilimsel açıklamaların belirli türden olayların uygun açıklama formları olduğu' sonuçlarına sahiptir. Aslında, gaye bilimin doğanın içkin bir parçası olması; hedeflerin, amaçların, gayelerin ve niyetlerin belirli biyolojik organizmaların doğuştan gelen özellikleri olduğu iddiasının doğrudan mantıksal bir sonucudur, zira tanım gereği bu türden görüngüler gaye bilimseldir. Ve gayebilimsel açıklamaların belirli türden olayları açıklamak için uygun formlar olması, bu görüngüleri belirttiğim tarzda karakterize etmenin doğrudan bir sonucudur. Çünkü bu görüngüler gayebilime özgü niyetli nedenselliğ biçimi aracıyla olaylara neden olur.

'Gayebilimsel' diye adlandırdığım bütün durumlar dünyadan-zihne uygunluk yönüne ve zihinden-dünyaya nedensellik yönüne sahiptir. Gayebilimsel açıklamalarda bu tür durumları

delil olarak göstermenin açıklayıcı rolü, en iyi şekilde örneklerle betimlenebilir. Düzensiz bir patikada uzun otlar arasında giden bir hayvanın, örneğin bir aslanın, durumunu düşünün. Aslanın davranışı, 'sezdirmeden bir antiloba yaklaşıyor, avlanıyor' denerek açıklanabilir. Sezdirmeden yaklaşma davranışa bir dizi niyetli durum neden olmuştur; o açtır, antilobu yemek istiyor, yakalama, öldürme ve onu yeme amacıyla antilobu takip etmeye niyet ediyor. Onun niyetli durumları gelecekteki olası ilişki durumlarını temsil ediyor; onlar sadece bu ilişki durumları gerçekleşirse doyurulmuş olur (dünyadan-zihne uygunluk yönü); ve onun davranışı bu ilişki durumlarına sebep olmak (meydana getirmek) için bir girişimdir (zihinden-dünyaya nedensellik yönü). 'Erek bilim doğanın bir parçasıdır' iddiası, 'belirli organizmalar dünyadan-zihne uygunluk yönü ile gelecek odaklı niyetli durumlar içerir ve bu durumlar kendi doyum koşullarını meydana getirmek için nedensel olarak işlev görmeye yeterlidir', iddiasıyla eş anlamlıdır.

Gayebilimsel açıklamanın mantıksal özelliklerini vurgulamaya değer, çünkü bazı izahlarda gayebilimsel açıklamalar bir olayı gelecekteki olayın meydana gelişiyle açıklar, örneğin, avı yemenin, sezdirmeden yaklaşma davranışıyla açıklanmasında olduğu gibi.[5] Fakat benim açımdan bu kavram geriden ileriye varlıklara sahiptir. Tüm geçerli gayebilimsel açıklamalar, niyetli nedenselliğe bağlı açıklama türleridir ve niyetli nedenselliğin gizemli geri kalmış işletimi yoktur. t_1 anında sezdirmeden yaklaşma davranışı, t_1 ve t_0 anlarındaki şimdiki ve önceki niyetli durumlar tarafından açıklanır ve bunlar t_2 anında yeme davranışını amaçlar.

Onyedinci yüzyıldaki büyük bilimsel devrim olan fizikteki gayebilimin reddi bir serbestlik adımıydı. Yine, ondokuzuncu yüzyıldaki büyük Darwinci devrim olan türlerin kökeninin

---

[5] Bu yaklaşıma yönelik bir tartışması için bk. Braithwaite (1953), bölüm X.

gayebilimsel açıklamasının reddi de bir serbestlik adımıydı. Yirminci yüzyılda, insan bilimlerindeki gayebilimin reddi ile resmi tamamlamak için karşı konulamaz bir ayartma vardı. Fakat geçmişin serbesti hareketi ironik bir şekilde günümüzde kısıtlayıcı ve üreticilik karşıtı bir hale gelmiştir. Neden? Çünkü insan olarak sahip olunan istekler, hedefler, niyetler, erekler, amaçlar, planlar ve bunların davranışların üretilmesinde nedensel bir rol oynadığı hakkında sadece düz bir olgudur. İktisat gibi bu olguları doğru ilkeler (müsellemat) olarak kabul eden insan bilimleri, davranışsal psikoloji gibi bu gerçeklerin inkârının bir girişimine dayanan bilim dallarından çok daha fazla gelişme kat etmiştir. Niyetlilikten yoksun olan sistemlere sahiplermiş gibi davranmanın kötü bir bilimsel yaklaşım olması gibi, içkin olarak niyetliliği olan sistemlere yoksunmuş gibi davranmak da eşit derecede kötü bir bilimsel yaklaşımdır.

Referanslar

Block, N. (ed.): 1980, *Readings in Philosophical Psychology*, C. 1, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Brost, C. V. (ed.): 1970, *The Mind-Brain Identity Theory*, Macmillan, London.

Braithwaite, R. B.: 1953, *Scientific Explanation*, Cambridge University Press, Cambridge, England.

Dilthey, W., 1962, *Meaning in History*, H.P. Rickman (trans. ve ed.), New York.

Rorty, R., 1982, R. Q. Elvee (ed.) daki 'Mind as Ineffable', *Mind and Nature*, Harper & Row, San Francisca.

Rosenthal, D. M. (ed.): 1971, *Materialism and the Mind-Body Problem*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs N.J.

Ryle, G., 1949, *The Concept of Mind*, Hutchinson's University Library, London.

Smart, J. J. C., 1970, Barst'taki 'Further Remarks on Sensations and Brain Processes', (1970), sf. 93-94.

Winch, P., 1958, *The Idea of a Social Science*, Routledge & Kegan Paul, London.

6

KOLEKTİF NİYETLER VE EYLEMLER*

Bu makale sezgi, simgeleme ve önvarsayım ile başlıyor. Sezgi şudur: Kolektif (toplu) niyetli davranış, bireysel niyetli davranışlar bütünü olarak incelenmeyen iptidai bir görüngüdür. Ayrıca 'şunu bunu yapmaya niyetliyiz' veya 'şunu bunu yapıyoruz' biçiminde ifade edilen kolektif niyetler de iptidai görüngülerdir ve 'şunu bunu yapmaya niyetliyiz' veya 'şunu bunu yapıyorum' şeklinde ifade edilen bireysel niyetler açısından çözümlenemez. Simgeleme şudur: S (p). 'S' bir psikolojik durum türünü 'p' ise karşılama koşullarını belirleyen bir önerme içeriğini simgeler. Bu tür bütün simgeler gibi içerik de nötr değildir; bir teoriyi içinde barındırır. Ön varsayım ise şudur: Kolektif ya da bireysel tüm niyetlilikler tek başlarına temsil etme gücüne sahip olamayan zihinsel yetilere ilişkin niyetlilik öncesi bir arkaplan gerektirir. Simge sistemi tarafından temsil edilen görüngülerin işlevselliğine örtük olarak delalet eden bu durum, bu simge sistemi ile temsil edilemeyen bir görüngüler dizisi gerektirir.

Intentions in Communication, ed. P. Cohen, J. Morgan, ve M. E. Pollack (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990)'dan izinle yeniden basılmıştır.

Bu makalede vurgulanan sorular şunlardır: Bu sezgi doğru mudur? (Bu konuda okuduğum yazarların çoğu bunu inkâr etmektedir.) Ve eğer doğruysa bu, simge sistemiyle uygun hale getirilebilir mi? Eğer böyleyse kolektif niyetlerin yapısını bu simgelemenin içinde nasıl kavrayabiliriz? Ve toplumsal ortaklıklarda işlevselliğimizi sağlamada arkaplan hangi rolü üstlenir? Bunlar masum sorular değildir. Bunlardan oluşturulabilecek daha kapsamlı bir soru şudur: *Intentionality*[1] kitabındaki niyetli eylem teorisi genel bir teoriye nasıl dönüştürülebilir?

1 Sezgi

Sezgi ile başlayalım. Sezginin ilk bölümünü inkâr etmek çok güçtür. Bireysel niyetli davranıştan ayrı bir kolektif (toplu) niyetli davranışın bulunduğu sanırım gayet açıktır. Bunu bir futbol takımını izleyerek görebilir, bir orkestrayı dinleyerek duyabilirsiniz. Daha net bir ifade ile kendi eylemlerinizin grubun eylemlerinin parçası olduğu bir grup eylemine bizzat katılarak bunu tecrübe edebilirsiniz.

Sezginin ikinci bölümüne ilişkin problem kolektif davranışın bir şekilde bireysel davranış açısından incelenemez olduğu ve kolektif niyetliliğin de tekil niyetlerin bir toplamına indirgenemez olduğu düşüncesidir. Grup üyelerinin davranışından ayrı bir grup davranışının nasıl olabileceği sorulabilir. Ne de olsa bir grupta hiç kimse grup üyelerinden beklenenden farklı bir davranış sergilemez. Ayrıca gruba ilişkin bir zihinsel görüngü, grup üyelerinin beyinlerinde bulunandan farklı olarak nasıl bulunabilir? Tamamıyla bir takım 'ben niyetliyim'lerden oluşmayan bir 'biz niyetliyiz' nasıl olabilir. Grup

[1] Searle, 1983.

üyelerinin hareketlerinden farklı hiçbir bedensel hareket olmadığı açıkça bellidir. Bir Orkestrayı, bale topluluğunu veya futbol takımını düşünürseniz bunu anlayabilirsiniz. Bu yüzden eğer kolektif davranışa ilişkin özel bir durum varsa bu niyetlilik biçiminde, zihinsel bileşenin hususi bir özelliği altında yatıyor olmalıdır.

Öncelikle orijinal sezginin ilk bölümünü doğrulamaya çalışarak, bu özel kolektif niyetlilik biçimini karakterize etmek istiyorum.

Birinci Tez

> Ortada gerçekten, bireysel niyetli davranışların toplanmasıyla aynı olmayan kolektif niyetli davranış diye bir şey vardır.

Bunun açık olduğunu söylemiştim, fakat kolektif davranışın ne derece kapsayıcı olduğunu görmek çok önemlidir. Kolektif davranış asla insanlarla sınırlı değildir, aynı zamanda hayvan yaşamının biyolojik olarak ilkel bir biçimi olarak da görünmektedir. Hayvan davranışı hakkındaki çalışmalar kolektif davranışa yönelik açıklamalarla doludur ve bunu fark etmek için uzman bilgisine ihtiyaç yoktur. Birlikte yuva yapmaya çalışan iki kuşu ya da çimlerde oynayan köpek yavrularını ya da yiyecek peşinde koşan bir grup primatları, ya da hatta köpeği ile birlikte yürüyüşe çıkan bir kişiyi düşünün. İnsanlarda kolektif davranış tipik olarak dil yoluyla gerçekleşir, fakat insanlar için bile bu kaçınılmaz olarak dili ve hatta uylaşım sağlanmış davranış tarzlarını gerektirmez. Mesela, çalıştırmak için arabayı iten bir adam görüyorum ve ben de onunla birlikte itmeye başlıyorum. Benim arabayı itmem konusunda hiç bir uylaşım ve söz alış verişi yok. Fakat bu bir kolektif davranış örneğidir. Böyle bir durumda ben sadece bizim itmemizin bir parçası olarak itiyorum.

Kolektif davranışın bireysel davranışlar toplamıyla aynı olmadığını anlamanın en basit yolu, aynı tür bedensel hareketlerin, bir vesileyle bir dizi bireysel edimler olabileceğini, bir başka vesileyle ise kolektif bir eylem oluşturabileceğini anlamaktır. Şu tarz örnekleri düşünelim: Bir parkın değişik bölgelerinde çimler üzerinde oturan bir grup insan hayal edin. Ansızın yağmur yağmaya başlıyor ve herkes kalkıp parkın ortasındaki barınağa doğru koşuyor. Her bir kişinin 'ben barınağa doğru koşuyorum' cümlesi ile ifade edilen bir niyeti vardır. Fakat her bir şahsın niyetinin diğerlerinin niyet ve davranışlarından tamamen bağımsız olduğunu varsayabiliriz. Bu durumda kolektif bir davranış yoktur; sadece genel bir amaçta birleşen bireysel edimler ardışıklığı vardır. Şimdi de parkta kolektif bir davranışın parçası olarak genel bir gayede birleşen bir grup insanın bulunduğu bir örnek tasavvur edelim. Bir açık hava balesinin parçası olan bir grubu düşünelim; koreografi gereği bale topluluğunun tüm üyeleri kolektif bir gayede birleşiyor. Hatta bu iki örnekte insanların dışa yansıttıkları bedensel hareketlerin ayırt edilemez olduğunu bile düşünebiliriz, yani barınağa doğru koşan insanlar ve bale dansçıları aynı tür bedensel hareketler yapıyorlar. Bu iki durum dışardan bir gözlemle ayrıt edilemez, fakat içsel olarak kesinlikle farklıdır. Fark tam olarak nedir? Farkın bir bölümü şudur: İlk örnekteki niyetlilik, her bir kişinin, diğerlerinin niyetlerine ilişkin müşterek bilgiye sahip olsa bile onlara gönderme yapmaksızın ifade edebileceği bir niyete sahip olması biçimindedir. Fakat ikinci örnekte bireysel 'ben niyet ediyorum'lar 'biz niyet ediyoruz'lardan türetilir ki bunu açıklamamız gerekecek. Yani ilk örnekte, her ne kadar her bir kişi diğerlerinin barınağa doğru koştuğunu bilse ve hatta onların da kendisinin barınağa doğru koştuğunu biliyor olduğunu bilse dahi, yine de bir kolektif niyetlilikten söz edemeyiz. Bu durumda en azından, diğerlerinin 'ben niyet ediyorum'ları hakkındaki inançlar ile bütünleşse de hiç bir 'ben niyet ediyorum' 'biz niyet ediyoruz'a

ulaşmak için yeterli görünmüyor. Bu kolektif durumda 'ben A edimini gerçekleştiriyorum' ile ifade edilen bireysel niyetliliğin 'biz A edimini gerçekleştiriyoruz' şeklindeki kolektif niyetlilikten türediğini sezgisel olarak söyleyebiliriz.

Kolektif niyetlerin salt bireysel niyetler toplamından farklı olduğunu gösteren bir diğer ipucu ise, türemiş biçimdeki bireysel niyetliliğin, çoğu zaman türediği kolektif niyetlilikten farklı bir içeriğe sahip olmasıdır. Diyelim ki biz bir futbol takımındayız ve paslaşarak oyun kurmaya çalışıyoruz. Yani varsaydığımız takım niyeti kısmen 'biz paslaşarak oyun kuruyoruz' şeklinde ifade edilmiştir. Fakat şimdi şuna dikkat edin: Takımın hiçbir bireyi niyetinin tam bir içeriği olarak buna sahip değildir, yani hiç kimse kendi başına paslaşarak oyun kuramaz. Her oyuncu kolektif amaca belli bir katkıda bulunmalıdır. Eğer ben savunma oyuncusuysam benim niyetim 'bana ulaşan topları çoğu zaman orta saha oyuncularına atıyorum' şeklinde ifade edilebilir. Takımın her bir üyesi kolektif niyeti paylaşır, fakat farklı bir içeriğe sahip olmakla birlikte kolektif görevden türeyen bireysel bir göreve sahiptir. Kolektif görev 'biz A yapıyoruz' olurken bireysel görev ise 'ben B yapıyorum', 'ben C yapıyorum' vb. olacaktır.

Fakat 'ben niyet ediyorum'lara yönelik tasvirimizin doğru olduğunu varsayarak bunların 'biz niyet ediyoruz' anlamına toplanarak nasıl geldiğini gösteremez miyiz? Sanırım hayır. Bu durum bizi ikinci tezimize yöneltiyor.

İkinci Tez

> Ben-niyetleri, karşılıklı inançlar da dâhil grubun diğer üyelerinin niyetleri hakkındaki inançlar ile tamamlanmış olsalar bile, biz-niyetleri ben-niyetleri kümeleri içinde çözümlenemezler.

Çoğu felsefecinin kolektif davranışın gerçek bir görüngü olduğuna katılacağını düşünüyorum; anlaşmazlık bunun nasıl inceleneceği konusunda çıkacaktır. Bir gelenek, grup zihinleri, kolektif bilinçdışı vb. hakkında konuşarak konuyu incelemek istiyor. Bu yaklaşım en iyi ihtimalle gizemli en kötü ihtimalle de tutarsız olur. Deneyselci anlayışa sahip felsefecilerin çoğu bu tarz görüngülerin bireysel niyetliliğe indirgenmesi gerektiğini düşünüyorlar; spesifik olarak onlar, kolektif niyetlerin özellikle karşılıklı inançlar olmak üzere, inanç kümeleri ile birlikte bireysel niyetlere indirgenebileceğini düşünüyorlar. Şimdiye dek açık karşıt örneklere konu olmamış böyle bir çözümleme görmedim, fakat şimdi bunun neden geçersiz olacağını anlamaya çalışalım. Üzerinde çalışılacak fiili bir örnek analizi olarak benim gördüğüm en iyi örnek olan Tuomela ve Miller (1988)'in örneğini incelemeye çalışalım.

Çeşitli teknik ayrıntıları bir kenara bırakırsak onların açıklamalarını şu şekilde özetleyebiliriz. A faili, eğer X'i yapmak için 'biz niyetliyiz' grubunun bir üyesi ise,

1. A, X'in kendisi ili ilgili kısmını yapmaya niyetlidir.
2. A bunun başarı elde etmenin ön koşulu olduğuna inanıyor; bilhassa diğer grup üyelerinin de X'in kendileri ile ilgili kısmı yapacaklarına (en azından böyle bir ihtimale) inanıyor.
3. A, başarı elde etmenin ikinci maddede zikredilen ön koşulları hususunda, grup üyeleri arasında karşılıklı bir inanç olduğuna inanıyor.

Bu açıklama kolektif niyetleri bireysel niyetlere ve inançlara indirgeme çabasının tipik bir örneğidir. Bunun aksine ben böyle hiçbir indirgemenin geçerli olamayacağını öne sürüyorum, yani 'biz-niyetleri' iptidaîdirler. Ayrıca Tuomela-Miller'in açıklaması ile ilgili yanlışlığı fark etmenin zor olmadığını düşünüyorum: Grubun her bir üyesi bu koşulları karşılayabilir, ama yine de bir biz-niyetine sahip olmaz.

Şu durumu ele alalım. Bir grup iş adamının Adam Smith' in gizli el teorisini öğrendikleri bir iktisat okulunda eğitildiklerini farz edelim. Her biri kendi bencil menfaatlerini elde etmeye çalışarak, insanlığa en iyi şekilde yardım edebileceklerine inanma noktasına geliyor ve bu doğrultuda müstakil bir niyet oluşturuyor. Yani her biri 'kendi bencil menfaatlerimi elde etmeye çalışarak ve hiç kimseyle işbirliği yapmaksızın insanlığa yardım etmeye yönelik kendime düşeni yapmaya niyetliyim' şeklinde ifade edeceği bir niyete sahiptir. Ayrıca, her birinin kendi bencil menfaatlerini elde etmeye çalışarak insanlığa yardım etmeye niyetli olduğunu ve bu niyetlerin muhtemelen başarı ile sonuçlanacağı hususunda grup üyelerinin karşılıklı bir inanca sahip olduğunu da farz edelim. Yani kendi çabalarının insanlığa yardımda başarılı olacağına inanmanın iş kursu tarafından son derece iyi bir şekilde her birine telkin edildiğini farz edebiliriz.

Şimdi iktisat okulundan mezun olan bir sınıfın üyesi olan her hangi bir A'yı değerlendirelim.

1. A hiçbir kimseye gönderme yapmaksızın kendi bencil menfaatlerini elde etmeye çalışıyor ve dolayısıyla o insanlığa yardım etmeye yönelik kendine düşeni yapmaya niyetlidir.
2. A bunun, başarı elde etmenin ön koşulu olduğuna inanıyor. Bilhassa, mezun olan sınıfın diğer üyelerinin de kendi bencil menfaatlerini elde etmeye çalışacaklarına ve böylece insanlığa yardım edeceklerine inanıyor.
3. A sınıf arkadaşlarının da kendisi ile aynı bencillik ideolojisi üzere eğitildiğini bildiği için grubunun üyeleri arasında, her bireyin kendi bencil menfaatini elde etmeye çalışacağı ve bunun insanlığa fayda sağlayacağı şeklinde karşılıklı inanç olduğuna inanıyor.

Dolayısıyla A Tuomela-Miller koşullarını karşılıyor, ama gene de hiç bir kolektif niyetliliği yok. Hiç bir biz-niyeti yok. Hatta biz-niyetinin olmamasına yönelik A'nın ve diğerlerinin kabul ettiği bir ideoloji bile var.

Bu durum, iş kursu mezunlarının mezuniyet gününde bir araya gelip beraberce gidecekleri ve her birinin kendi bencil menfaatlerini elde etmeye çalışması yoluyla insanlığa yardım edecekleri hususunda bir antlaşma yaptıkları durumdan ayrı tutulmalıdır. İkinci örnek bir kolektif niyetlilik örneğidir; birincisi böyle değil. İş birliğine dayalı kolektif amaçlar şu örnek ile gösterilebileceği üzere, bireyci bir yöntemle elde edilebilir. Mesela, softbol (bir çeşit beysbol) takımı üyelerinden birinin oyun sırasında cüzdanını kaybettiğini farz edelim. Diyelim ki üyeler, cüzdanı bulmaya yönelik en iyi ihtimalin ayrı ayrı aramak olduğunda karar kıldırlar ve her biri cüzdanı diğerlerini göz ardı ederek kendi yöntemiyle arıyor. Bu durumda onlar eşgüdüm ve işbirliğinden tamamen yoksun olarak, cüzdanı bulma konusunda işbirliğiyle ve eşgüdümlü bir yöntem oluşturmuşlardır. Orijinal karşıt örneğin aksine, kolektif davranışın gerçek örnekleri bunlardır.

'Kendine düşeni yapma' kavramını karşıt örnekleri engelleme doğrultusunda yorumlayarak onlardan kaçınabilir miyiz? Biz 'kendine düşeni yapma'yı kolektif amaçta başarılı olma doğrultusunda kendine düşeni yapma anlamında yorumlamaya yatkınız. Fakat böyle bir hamleyi benimsersek *kolektif* niyet kavramını 'kendine düşeni yapma' kavramının kapsamına dahil etmiş oluruz. Bu yüzden bir ikilemle karşı karşıyayız: Eğer kolektif niyet kavramını 'kendine düşeni yapma' kavramının kapsamına dâhil edersek, inceleme döngüsellikten ötürü başarısız olur; dolayısıyla biz-niyetlerini, biz-niyetleri bakımından tanımlamak durumunda oluruz. Eğer böyle yapmazsak inceleme bu sefer yetersizlikten ötürü başarısız olur. Biz-niyeti 'kendine düşeni yapma' kavramının içine yerleştirilmedikçe yukarıda taslak biçiminde gösterdiğim türden karşıt örnekler üretebileceğiz.

Ben-niyetleri, karşılıklı inançlar hakkındaki inançlar ve diğer inançlar ile tamamlanmış olsa da biz-niyetlerinin ben-

niyetlerine indirgenemeyeceğinin nedeni gayet genel bir şekilde açıklanabilir. Kolektif niyetliliğe ilişkin biz-niyeti kavramı *işbirliği* kavramına zımnen delâlet eder. Fakat bir grubun diğer üyelerinin de aynı amaçta olduğuna inanılan bir amaca ulaşmaya yönelik ben-niyetlerinin salt mevcudiyeti, bu amaca ulaşmak için işbirliği yapmaya yönelik bir niyetin mevcudiyetini gerektirmez. Bir kişi diğerlerinin de aynı amaca sahip olduğunu bilerek o amaca sahip olabilir ve üyeler arasında zorunlu bir işbirliği ya da işbirliğine yönelik bir niyet olmaksızın, grubun üyelerinin paylaştığı bu amaç hakkında inançları ve hatta karşılıklı inançları da olabilir.

Henüz bu tarz hiç bir çözümlemenin başarılı olamayacağını ispat etmedim. Evrensel bir olumsuzluğu kanıtlamaya çalışmıyorum. Fakat kolektif niyetliliğin indirgemeci yolla incelenmesini sağlamaya yönelik olduğunu gördüğüm çabaların, benzer nedenlerden yani, onların işbirliği için yeterli koşulları sağlamaması ve bir kişinin kolektif niyetliliğe sahip olmaksızın bu incelemedeki koşulları sağlayabilmesi nedenlerinden dolayı başarısız olması, bizim 'biz-niyetleri iptidai bir görüngüdür' şeklindeki sezgimizin doğru olduğunu göstermez.

Bununla birlikte, gizemli bir grup zihninin ürünü olmayan ve aynı zamanda bireysel niyetlere indirgenemeyen bir kolektif niyetlilik biçiminin olduğuna yönelik iddiamın, bizzat kendisine has bir takım problemleri vardır ve şimdi bunlardan bazılarını çözmeye başlamalıyız. Bu niyetlilik biçimi ile ilgili en zor problem şudur: Biz-niyetlerinin yapısı tam olarak nedir? Kolektif niyetliliğin varlığının, toplumun bütünüyle bireylerden oluştuğu olgusuyla ve bireysel zihinsel içerikler hakkındaki hiçbir olgunun, diğer bireylerin varlığını temin etmeyeceği olgusu ile nasıl uzlaştırılacağı hakkındaki daha öncelikli bir soruyu yanıtlayıncaya kadar bu soruyu yanıtlayacak konumda olmayacağız. İnsanların, biz-niyetlerinin ben-niyet lerine indirgenmesi gereğine inanmasına yol açan gerçeklerin bunlar olduğuna inanıyorum.

Kolektif niyetlilik hakkında söyleyeceğimiz her şey, şu yeterlilik koşullarını karşılamak zorundadır:

Zorlayıcı Kısıtlama 1

Söyleyeceklerimiz toplumun bireylerden başka hiçbir şeyden oluşmadığı gerçeği ile tutarlı olmalıdır. Toplum bütünüyle bireylerden oluştuğu için, grup zihni ya da grup bilinci diye bir şey olamaz. Bütün bilinçler birey zihinlerinde ve beyinlerinde bulunur.

Zorlayıcı Kısıtlama 2

Söyleyeceklerimiz her hangi bir bireyin niyetlilik yapısının, bir şeyleri doğru yapıp yapmadığı ve fiilen oluşan şey hakkında tamamen hatalı olup olmadığı durumundan bağımsız olması gerektiği olgusuyla tutarlı olmalıdır. Ve bu kısıtlama kolektif niyetliliğe uygulandığı kadar bireysel niyetliliğe de uygulanır. Açıklamanın, ister kolektif ister bireysel olsun tüm niyetliliklere bir tüpteki beyinin ya da tüplerdeki bir takım beyinlerin sahip olabileceği olgusuyla tutarlı olması gerektiğini söylemek bu kısıtlamayı uygulamanın bir yoludur.

Bu iki kısıtlama şu gereklilikle eşdeğerdedir; kolektif niyetliliğe yönelik herhangi bir açıklama ve dolayısıyla kolektif davranışa yönelik herhangi bir açıklama, dünyanın tümel varlıkbilim ve metafiziğiyle, yani ister bireysel ister kolektif olsun tüm niyetliliklerin depoları olarak bireysel insanların varlığına dayalı varlıkbilim ve metafizik anlayışı ile tutarlı olmalıdır.

Üçüncü Tez

> Biz-niyetlerinin, 'ben-niyetleri' artı 'karşılıklı inançlar'a indirgenmeyen ilkel bir niyetlilik biçimi olduğu tezi, bu iki kısıtlama ile tutarlıdır.

Doğrusu bana göre, bu kısıtlamaları karşılamak daha basittir. Biçimi şu şekilde olan niyetler bulunduğunu, basitçe fark edebiliriz: Biz A edimini icra etmeye niyetliyiz ve böyle bir niyet, kolektif olanın bir parçası olarak edimde bulunan bireysel her failin zihninde var olabilir. Futbol takımı gibi örneklerde, her birey sade bir dil ile 'bizim A edimimizin bir parçası olarak ben B edimini gerçekleştiriyorum' şeklinde ifade edebileceği, ilave bir niyetli içeriğe sahip olacaktır. Örneğin, 'ben, bizim paslaşarak oyun kurmamızın bir parçası olarak bana ulaşan topları orta saha oyuncularına atmaya çalışıyorum.' Bizim ihtiyaç duyduğumuz şey sadece; kolektif davranışa gereksinim duyan tüm niyetliliklerin, söz konusu niyetlilik kolektife gönderme yapsa da bireysel faillere de ait olabileceğini belirtmektir.

Yukarıda tasvir edilen örneklere göre, eğer ben sadece, bizim itmemizin bir parçası olarak itiyorsam ya da sadece, bizim paslaşarak oyun kurmamızın bir parçası olarak bana ulaşan topları orta saha oyuncularına atmaya çalışıyorsam, hem tekil hem de çoğul niyetlilik benim kafamdadır. Elbette bu gibi durumlarda, benim kolektif niyetliliğimin gerçekte paylaşıldığını ve basitçe yalnız hareket etmediğimi biliyorum. Fakat, tamamen hatalı olsam da, diğer insanlar ile ilgili açıkça görülen mevcudiyet ve işbirliği bir illüzyon olsa da, hatta tam bir halüsinasyon görüyor olsam da ve hatta bir tüpün içindeki beyin olsam da, sahip olduğum tüm bu niyetliliğe yine de sahip olabilirim. Kafamdaki kolektif niyetlilik, gerçekte diğer üyelerin mevcut olup olmamasından bağımsız olarak, söz konusu topluluğun bu üyelerine anlamlı bir göndermede bulunabilir.

Bu iddia tüp tahayyülünün içinde bulunan beyin ile tutarlı olduğu için, kısıtlamalarımızın her biriyle daha ziyade tutarlıdır. İkinci kısıtlama ile tutarlıdır; çünkü tüp formülasyonu içindeki beyin örneği, bu kısıtlamayı en aşırı biçimde belirtme biçimidir. Birinci kısıtlama ile tutarlıdır; çünkü toplumda bireylerden başka bir unsurun bulunduğunu varsaymaya ihtiyacımız yoktur, yani, böyle bir varsayım, toplumun bütünüyle bireylerden oluştuğu olgusuyla tamamen tutarlıdır. Grup zihni ya da grup bilinci diye bir şey olmadığı olgusuyla da tutarlıdır; çünkü bu bizden, kolektifliğe göndermede bulunmak, niyetli durumların önerme içeriğini belirleyen ayracın dışında bulunduğunda, sadece, zihin durumlarının kolektif niyetliliklere göndermede bulunabileceğini ilke olarak kabullenmemizi istiyor. Failin zihnindeki düşünce basitçe 'Biz şunu bunu yapıyoruz' şeklindedir.

Bu çözümlemenin rahatsız edici bir özelliği belki de şudur: Bu çözümleme, öyle bir hataya müsamaha ediyor ki, bu ne basitçe niyetli durumun doyum koşullarını sağlayamama hatasıdır ne de basitçe arkaplanda bir kopma olması şeklinde bir hatadır. Bu çözümlemenin göz yumduğu hata, 'biz niyetliyiz'deki 'biz'in aslında bir 'biz'e göndermede bulunduğunu düşünürken hatalı olabileceğim olgusudur; yani niyetliliğimin kolektif olduğu varsayımımın, hatalı bir inanca sahip bulunduğum olgusunun ötesinde, başka bir tarzda hatalı olabileceğine göz yummasıdır. Paylaşılmayan kolektif bir niyetim varsa, gerçekte bu hatalı bir inanca sahip olduğum anlamına gelir, fakat önerilen çözümlemeye göre, başka bir şey daha yanlış olmalıdır. Şimdi bu durum, benimsemeye meyilli olduğumuz daha derin bir Kartezyen varsayımı bozmuş oluyor. Varsayım şudur: Eğer ben hatalıysam, bunun nedeni ancak inançlarımdan birinin yanlış olmasıdır. Fakat benim açıklamama göre, ben yalnızca dünyanın nasıl olduğu hakkında hatalı olmam, gerçekte yapmakta olduğum şey hakkında da hatalı olabilirim. Eğer ben arabayı itmede, başka birisinin bana yar-

dım ettiği, yani 'ben sadece bizim itmemizin bir parçası olarak itiyorum' şeklindeki varsayımımda bir sanrı (halüsinasyon) yaşıyorsam, bu durumda ben sadece orada arabayı iten bir başka kişinin var olduğu hakkındaki inancımda hatalı olmam, aynı zamanda yapmakta olduğum şey hakkında da hatalı olurum. Ben bizim itmemizin bir parçası olarak ittiğimi düşünüyordum, fakat yapmakta olduğum şey aslında bu değildi.

2 Simgeleme/İşaretleme

Şimdi simgelemeye geçiyorum. Kolektif niyetliliğin biçimsel yapısı tam olarak nedir? Kolektif niyetliliklerin yapısını açıklamak için, tekil eylemlere yönelik niyetliliğin yapısını hatırlamalıyız. Söz gelimi bir kimsenin kolunu kaldırması gibi bir eylemin iki unsuru vardır: 'zihinsel' unsur ve 'fiziksel' unsur. Zihinsel unsur fiziksel unsuru, hem temsil eder hem de ona neden olur ve nedensellik niyetli biçimde bir nedensellik olduğu için zihinsel unsur temsil etme yoluyla fiziksel unsura neden olur. Sade bir dil ile şöyle söyleyebiliriz: Başarılı olduğumda benim bir şey yapma çabam belli bir tür sonuca neden olur, çünkü bu sonuç benim ulaşmak istediğim şeydir. Eylem bir kişinin kolunu kaldırması olduğunda, faydalı ve anlaşılabilir bulduğum simge sisteminde, bu olguları şu şekilde temsil edebiliriz:

> n.e (bu n.e. neden olur: kolum kalkar) NEDEN OLUR: KOLUM KALKAR.

Küçük harfler ile gösterimler zihinsel bileşeni temsil eder. Niyetli durumun türü parantezin dışında açıklanır; bu örnekteki 'n.e' edimdeki-niyeti simgeler ve parantezin içindeki beyanlar karşılama koşullarını, yani, eğer durum karşılanacaksa hangi halin gerektiğini temsil eder. Niyetler söz konusu olduğunda, bu koşulların nedensel olarak kendine referanslı (self-

referential) olduğunu söyleyebiliriz; yani karşılama (doyum) koşullarının bir parçası da, durumun kendi başına, karşılama koşullarının geriye kalan kısmında temsil edilen bir olaya neden olma zorunluluğudur. Büyük harflerle sunulan beyanlar ise, dünyadaki gerçek fiziksel olayları temsil eder. Eğer n.e başarılıysa edim (eylem) 'zihinsel' ve 'fiziksel' olmak üzere iki bileşenden oluşacaktır ve zihinsel bileşenin doyum koşulu, onun belli bir tür olaya neden olması gerektiğidir. Bunun başarılı olduğunu farz ettiğimiz için yukarıdaki simgeleme, bunun bu tür bir olaya neden olduğu gerçeğini temsil eder. Tüm bu olgular yukarıdaki simgelemede özetlenmiştir.

Simgelemenin tamamen net bir şekilde anlaşılmasını istediğim için bunu sade bir dil kullanarak başka bir şekilde izah edeceğim. Bunu yaparken beyanların tümünü, bir niyetin yapısına ilişkin bir diyagram yerine, bir cümleymiş gibi ele alacağım:

> Kolumun kalkması durumuna neden olan edimdeki-niyetin kendisini karşılama koşulları olarak içinde barındıran bir edimdeki-niyet vardır ve bunun fiziksel dünyada kolumun kalması durumuna dönüşmesine gerçekte neden olan ise tüm zihinsel unsurlardır.

Şimdi de bunun, ilişki aracılığıyla olanlar dâhil, biraz daha karmaşık durumlar için nasıl işlediğini hatırlayalım. Diyelim ki bir adam tetiği çekme aracılığıyla bir silahı ateşliyor. O adam, içeriği, sahici bir edimdeki-niyetin tetiği çekmeye ve ardından silahın ateşlenmesine neden olması şeklindeki bir edimdeki-niyete sahiptir. Eğer niyet karşılanırsa, karmaşık olan bu olay bütünüyle şu şekilde simgelenir:

> n.e. (bu n.e. neden olur: tetik çekilir, neden olur: silah ateşlenir) NEDEN OLUR: TETİK ÇEKİLİR, NEDEN OLUR: SİLAH ATEŞLENİR.

Aynı şekilde, küçük harfler ile beyan edilenler zihnin içeriklerini, büyük harfler ile beyan edilenler ise, gerçek dünyada neler olduğunu temsil eder. Zihin içeriklerinin takip eden formülasyonda karşılandığını varsaydığımız için gerçek dünyaya gönderimde bulunmayı basit bir şekilde terk edebiliriz. Eğer doyurulmuşsa zihnin içerikleri doğrudan dünya üzerinde yorumlanabilir. (Uygun ayarlamalarla) '... durum şu olmalıdır' şeklinde okunan ve bu cümleyi ve takip eden diğer beyanları tekil terimlere dönüştürmemizi sağlayan 'iki nokta üst üste'yi yukarıda sunduk. Burada 'ki' olarak okunan ve takip eden beyanları bağlı bir cümleye dönüştüren virgülü sunuyoruz. Dolayısıyla bu örnekte parantezin içindeki gösterimler şu şekilde okunmalıdır:

> Bu edimdeki-niyet, tetiğin çekilmesi durumunun oluşmasına neden olur ki bu da silahın ateşlenmesi durumunun oluşmasına neden olur.

Şimdi de alıştırmaları kolektif niyetlilik çalışmasına uygulayalım. Bunun için başka bir örneğe bakalım.

Jones ve Smith'in işbirliğiyle bir davranışta bulunduğunu farz edelim. Diyelim ki onlar Hollanda sosu hazırlıyorlar. Smith malzemeleri kaba yavaşça dökerken Jones da kabın içindekileri karıştırıyor. İşlerini eşgüdümlü yapmak zorundalar, çünkü eğer Jones karıştırmayı bırakırsa ya da Smith dökmeyi bırakırsa sosu yapamayacaklar. Her biri 'biz Hollanda sosu hazırlıyoruz' şeklinde ifade edebileceği kolektif bir niyetliliğe sahiptir. Bu kolektif bir edimdeki-niyettir ve şu şekilde simgelenir:

> n.e. (bu n.e. neden olur: Sos yapılır).

Bu durumda bulmaca şudur: Bu kolektif niyet herhangi bir şeye nasıl neden olur? Bireysel olarak insanlardan başka bir fail hiçbir şekilde yoktur ve bir şekilde niyetli nedensellik on-

lar aracılığıyla işler ve ancak onlar aracılığıyladır. İlişkiler ile ve ilişkiler aracılığıyla kolektif bir amaca ulaşmanın genellikle bireysel edimlerde sona ermek zorunda olmasını anlamanın, kolektif niyetliliği anlamanın ipuçlarından biri olduğuna inanıyorum. Dolayısıyla aşçılara 'akşam yemeğini nasıl hazırlıyorsunuz?' diye sorabiliriz. Onlar da 'ilk başta sosu hazırlayarak, ardından eti pişirerek' diye yanıtlayabilirler. Fakat belli bir noktada bir kimse mesela 'ben karıştırıyorum' gibi bir ifadede bulunma konumunda olmak zorundadır. Bu gibi durumlarda kolektif edimlerin bireysel bileşeni, sonuçlandırma aracılığı rolünü oynar. Tetiği çekmek nasıl silahı ateşleme aracısıysa, Jones'in karıştırması da sos yapma aracıdır. Jones, şu şekilde gösterebileceğimiz bir niyetli içeriğe sahiptir:

Biz sosu benim karıştırmam aracılığıyla yapıyoruz.

Ve Smith de şu niyetli içeriğe sahiptir:

Biz sosu benim dökmem aracılığıyla yapıyoruz.

Her failin bakış açısından, kendisinin icra ettiği iki niyetli, iki edim yoktur. Doğrusu, tıpkı silah örneğinde olduğu gibi, ancak tek niyet ve tek edim vardır (tetiği çekme aracılığıyla silahı ateşleme). Dolayısıyla kolektif durumda, her fail tekil bir kolektif edime kendi katkısını temsil eden sadece tek bir niyete sahiptir:

Jones: n.e. (bu n.e. neden olur: İçindekiler karıştırılır).
Smith: n.e. (bu n.e. neden olur: İçindekiler dökülür).

Fakat hâlâ problemimizi çözmüş değiliz. Bireysel edimle ilgili olarak bu ilişki araçlarını kuşatan tek bir niyet vardır. Ben tetiği çekme aracılığıyla silahı ateşlemeye niyetliyim. Tek niyet tek eylem vardır. Niyetin tamamına yönelik araç-niyet ilişkisi basitçe parça-bütün ilişkisidir: Bütün olarak niyet, hem

aracı hem de amacı temsil eder ve bir kişi amaca, araç vasıtasıyla ulaştığına göre bunu ilişki aracılığıyla yapar.

Fakat araç bireysel, amaç ise kolektif olunca bu nasıl işler? Bu soruya açık bir yanıt verilmesi mümkün görünmüyor. Şimdi bazı olasılıkları deneyelim. Bu gibi niyetlerin kolektif niyetliliğe sahip olabileceklerinin tamamen doğru olduğunu yani basitçe tamamı gerekli olan özel bir tür kolektif niyetler sınıfı bulunabileceğini düşünmek caziptir. Bu açıklamaya göre Jones'in bakış açısıyla niyetlilik şudur:

> Kolektif n.e. (bu kolektif n.e. neden olur: İçindekiler karıştırılır, neden olur: Sos yapılır).

Fakat bu 'kolektifci' ya da 'toplumcu' çözüm doğru olamaz, zira Jones'in kolektif bir amaca bireysel bir katkı yaptığını göz ardı ediyor. Eğer ben Jones olsaydım kolektif niyetliliğin benim bedenimle nasıl hareket edebileceği gizemini bu açıklamaya bakarak çözemezdim. Elbette bir kişi 'eğer eninde sonunda sos yapılacaksa, ben zaten kişisel olarak bir şey yapmaya niyet etmek zorundayım' şeklinde düşünebilir.

Fakat aynı zamanda, tamamen bireysel niyetliliği savunan muhalif görüş, yani 'kapitalist' ya da 'bireyci' çözüm de başarılı görünmüyor:

> Tekil n.e. (bu tekil n.e neden olur: Karıştırılır, neden olur: Yapılır).

Hiçbir şekilde kolektif niyetlilik olmadığı düşüncesiyle örtüştüğü için bu da yeterli bir çözüm değildir. Senin benim karıştırma eylemimin beraberinde bir şey yaptığını ve bu beraberliğin istenilen sonucu üretecek olmasını bildiğim halde, hiçbir kolektif niyetliliğe sahip olmadan karıştırabilirim. Kısacası, bu çözümleme kolektif niyetlilik diye bir şey olmadığı, sadece bireysel niyetler bütünü olduğu iddiasıyla örtüşmektedir ve bu görüşü yeni reddetmiştik.

Peki, şimdide aşağıda olduğu gibi, hem kolektif hem de bireysel bileşenleri korumaya çalıştığımızı farz edelim. Diyelim ki kolektif niyetin, tekil niyete neden olduğunu düşünüyoruz:

> Kolektif n.e. (bu kolektif h.n. neden olur: Tekil n.e, neden olur: Karıştırılır, neden olur: Yapılır).

Ayrı bir niyetli edimin, kolektif niyetli edimin kapsamında olması bu incelemenin yanlış olduğunu düşünmeme yol açıyor. Bu demek oluyor ki, kolektif niyet, benim tekil bir niyetli edime sahip olmama neden olmadıkça doyurulmaz. Dolayısıyla bu da doğru olamaz, çünkü benim kolektif niyetim tekil bir niyete sahip olma durumuna dönüşebilecek bir niyet değildir; o, tekil niyetimin araç olarak bulunması ile kolektif amaca ulaşma niyetidir. Bunun yanlış olması gerektiğine yönelik bir ipucunu şu olgu sağlamaktadır: Bu, tetiği çekme aracılığıyla silahı ateşleme niyetimin bulunduğu sıradan ve tekil bir eylemin, birinin doyum koşulunun bir parçası olarak diğerine neden olduğu iki niyete değil de sadece tek karmaşık niyete bağlı olduğu duruma oldukça terstir. Elbette pratik bir akıl yürütmeyle tekil durumlarda bir niyetin destekleyici bir başka niyete sahip oluşuma neden olabileceğini söyleyebiliriz. Fakat bu gibi durumlarda dahi niyet, doyurulması için destekleyici bir niyete zorunlu olarak neden olmaz. Tekil durumda failin kafasında sadece tek bir niyet vardır; tetiği çekme aracılığıyla silahı ateşlemek. O halde kolektif durumda failin kafasında neden iki niyet olsun ki?

Evet, şimdi de yeni bir başlangıç yapmaya çalışalım. Sezgisel olarak neler olduğunu soralım. Sezgi yoluyla şunu söyleyebiliriz: Biz sosu niyetli olarak yapıyoruz ve eğer ben Jones isem, bana düşen niyetli olarak içindekileri karıştırmamdır. Fakat kolektif ve bireysel niyetlilik arasındaki ilişki tam olarak nedir? Sanırım bu tam olarak tetiği çekme niyeti ile silahı

ateşleme niyeti arsındaki ilişkiye benzemektedir: Tıpkı tetiği çekme aracıyla, silahı ateşlediğim gibi 'Benim karıştırmam' ve 'Senin dökmen' aracılığıyla 'Biz sos yaparız'. Bana düşen bölüm söz konusu olursa, 'Biz Benim karıştırmam aracıyla sos yapmaya niyetliyiz' diyebiliriz. Fakat bunlar, birisi tekil niyetli edim, diğeri kolektif niyetli edim olmak üzere ayrı niyetler olmak zorunda mıdır? Hayır, tetiği çekerek silahı ateşlediğimde, nasıl iki ayrı niyet olmuyorsa bunda da olmaz. Tekil ve kolektif durum arasındaki gerçek ayrım, doyum koşullarındaki unsurların kendi aralarında ilişki kurma biçiminde değil, söz konusu niyetin türündedir. Tekil durumdaki niyetin biçimi, A'yı yapma aracılığıyla B amacına ulaşmaktır. Yani o, sadece önceden belirtilen herhangi bir niyetli edim türünde değildir, o A niyetli edimi aracılığıyla B'ye ulaşma türüdür. Dolayısıyla bu niyetli edim türünü temsil eden simgelemenin, A ve B olmak üzere iki ayrı değişken içerdiğini düşünebiliriz ve bu değişkenler, isim işlevi gören parantezin içindeki yancümleler aracılığıyla bağlanırlar. Şunu söylemeye çalışıyoruz: İçeriği 'A olarak tetiği çekmenin, B olarak silahın ateşlenmesi durumuna dönüşmesine neden olur' şeklinde olan türde bir 'A niyeti aracılığıyla B'ye ulaşıyorum. Ve bunu şu şekilde temsil edebiliriz:

> A aracılığıyla B n.e. (bu n.e neden olur: A tetik çekilir, neden olur: B silah ateşlenir).

Benzer bir şekilde, kolektif eylemin yapısında sadece tek bir (karmaşık) niyetli edim vardır ve sadece önceki türde niyetli edim (n.e) değildir; o, tekil A türünde niyetli edimi aracılığıyla kolektif B'ye ulaşmadır. Simgelemeye geçildiğinde, bu ayrı değişkenleri parantezin içindeki tekil isim cümleleri olarak işlev gören yan cümleler aracılığıyla bu türdeki niyetin temsiline bağlarız:

> Tekil A aracılığıyla kolektif B n.e. (bu n.e. neden olur: A karıştırılır, neden olur: B yapılır).

Bunun doğru çözümleme olduğundan emin değilim, fakat sanırım değerlendirdiğimiz diğer üç çözümlemeden daha iyi görünüyor. Bu inceleme failin niyetlerindeki, hem kolektif hem de bireysel bileşeni dikkate alıyor. Ve bunu yaparken, kolektif edimin bireysel edime neden olduğu şeklinde çelişkili bir iddiada bulunmaktan kaçınıyor. Doğru olan, bireysel edimin kolektif edimin parçası olduğudur. Silah örneğinde 'çekme' niyeti nasıl 'çekme aracılığıyla ateşleme' niyetinin parçası oluyorsa, sos örneğinde de 'karıştırma' niyeti 'karıştırma aracılığıyla yapma' niyetinin parçasıdır.

3 Önvarsayım

Fakat şimdi bir sonraki soru ortaya çıkıyor: Biz ne tür varlıklarız ki, bu tarz niyetleri biçimlendirme yetisine sahibiz? Buna verilecek yanıt nihai olarak biyolojik olmak zorundadır. Fakat sorunun, şu şekilde belirtebileceğimiz daha sınırlı bir anlamı vardır: Benim az önce sunduğum kolektif niyetlilik taslağı, hangi genel arkaplan yetilerini ve görüngüleri varsaymaktadır? Özel bir biçimde herhangi bir kolektif niyetliliğin sunumu, örneğin karıştırma ya da futbol oynama yetisi gibi özel arkaplan yetilerini gerektirecektir. Fakat kolektif davranış için (belki evrensel olmasa bile) genel ve kapsamlı arkaplan özellikleri var mıdır? Var olduğunu düşünüyorum, ama nitelendirilmesi kolay değildir. Bunlar, eski zaman filozoflarının 'İnsan sosyal bir hayvandır' ya da 'İnsan politik bir hayvandır' derken kastettikleri türden şeylerdir. Şelâlelerin, ağaçların ve taşların bize benzemediğini fark etme yoluyla, öteki insanların belirgin bir biçimde bize benzediğini fark etmemizle ilgili biyolojik yetiye ilave olarak, sanırım kolektif davranışa katılma yetisi de, işbirlikli edimlerde kendisine benzeyen bilfiil veya

bilkuvve fail olarak niyetlilik öncesi bir 'öteki' kavramı gibi bir şeyi gerektirir. Futbol takımı 'onlara karşı biz' duygusuna sahiptir ve takım bu duyguya 'takımlar maç yapıyor'un daha genel biz duygusuna karşı olarak sahiptir; orkestra 'biz onların huzurunda çalıyoruz' duygusuna sahiptir ve bu duyguya 'konsere katılanlar'daki daha genel biz duygusunun parçası olarak sahiptir. 'Fakat' bu görüşe "işbirlikli failler olarak ötekiler kavramını, kesinlikle kolektif niyetlilik oluşturur" şeklinde bir ifadeyle karşı çıkılabilir. Ben böyle düşünmüyorum. Kolektif davranış elbette, işbirlikli failler olarak ötekiler fikrini artırır. Fakat bu duygu hiçbir kolektif niyetlilik olmaksızın var olabilir ve daha da ilginci, sanırım kolektif niyetlilik, işleve geçmeden önce bile, topluluk duygusunun belli bir düzeyini varsayar.

Çoğu rekabetçi ve saldırgan davranış biçimlerinin daha üst düzey işbirliği biçimleri olduğunu belirtmek son derece önemlidir. Boks maçına katılan iki adam bir tür rekabete katılmıştır. Fakat bu ancak daha üst düzey bir işbirliğinde var olabilecek saldırgan rekabet biçimidir. Her bir boksörün diğerine zarar verme niyeti vardır, fakat onlar bu niyetlere, ikisinin de bir boks maçına katılmada işbirliği yapması ile ilgili daha üst düzey bir niyetin çerçevesi içinde sahiptirler. Bir boksör ile karanlık bir sokakta birisine saldıran bir adamı ayıran fark budur. Ve boks maçı için geçerli olan ne ise, futbol maçları, iş rekabetleri, mahkeme duruşmaları ve hatta birçok açıdan silahlı savaşlar için de geçerlidir. İnsanlarla ilgili olarak, toplumsal saldırgan davranış biçimlerinin çoğunun daha üst düzey işbirliği gerektirdiğini söyleyebiliriz. Tek bir kişi, bir kokteylde bir başkasını tahkir etmesi için bile tahkire katılanlar arasında oldukça karmaşık daha üst düzey bir işbirliğine gereksinim duyar.

Bütün toplumsal gruplar her zaman amaç yönlü davranışa karışmazlar. Örneğin onlar, bazı zamanlar sadece odalarda otururlar, barlarda takılırlar ya da trende yolculuk ederler. O

halde, bu tür durumlarda var olan niyetlilik biçimini amaç yönlü niyetlilik oluşturmaz, çünkü böyle bir şey yoktur. Bu gibi gruplar tabiri caizse, eyleme hazırdır, ama herhangi bir edime katılmamıştır (onlar, kolektif-niyetli edimlere sahip değildir) ve herhangi bir edim de plânlamamaktadırlar (önce gelen kolektif niyetleri de yoktur). Buna rağmen, onlar kolektif niyetliliğin genel önkoşulu olan toplumsal farkındalığa sahiptir.

Bu tarz hazırlayıcı açıklamalara dayanarak şu tezi öne sürmek istiyorum:

Dördüncü Tez

> Kolektif niyetlilik, işbirlikli fail olmaya aday olarak, bir Arkaplan 'öteki' kavramı varsayar; yani sırf bilinçli faillerden daha ziyade işbirlikli eylemin fiili ya da potansiyel üyeleri olan, ötekiler kavramını varsayar.

Şimdi, bu tezin delili nedir? Hiç bir kesin delil bilmiyorum, fakat beni bu görüşe iten düşünceleri şu şekilde açıklayabilirim: Kolektif niyetlere sahip olmak ya da o niyetler doğrultusunda hareket etmek için, neyi ilke olarak doğru kabul etmeniz gerektiğini kendinize sorun. Ötekilerinin de sizin gibi failler olduklarını, onlarında sizin hakkınızda benzer farkındalığa sahip olduklarını ve bu farkındalıkların, bilfiil ya da bilkuvve failler olarak *biz* duygusunda birleşeceğini varsaymak zorundasınız. Bu koşullar tamamen yabancı kişiler için de geçerlidir. Ben bir yabancının araba itmesine yardım etmek için kapıdan dışarı çıktığımda, ikimizin de diğerini bir fail ve kolektif failin bir bölümünü teşkil etmeye aday olarak görmesi, Arkaplanın bir bölümüdür. Fakat normal bir durumda bunlar 'inançlar' değildir. Tıpkı etrafımdaki nesnelere ve altımdaki zemine karşı tutumum, onların katı olduklarına

dair özel bir inanca sahip olmadan ya da buna ihtiyaç duymadan, onların katılığı ile ilgili olduğu ve diğerlerine karşı tutumum, onların bilinçli olduklarına dair özel bir inanca sahip olmadan ya da buna ihtiyaç duymadan onların bilinçli failler olması ile ilgili olduğu gibi, kolektif davranışta sözleştiğim ötekilerine karşı tutumum da, eylem hakkında özel bir inanca sahip olmadan ve buna gerek duymadan onların işbirlikli bir eylemdeki bilinçli failler olması ile ilgilidir.

Muhtemel failler olarak 'ötekiler Arkaplan kavramı'nı tam olarak anlayacaksak, toplumun yapısını anlamaya yönelik belli çabaların başarısız olması gerektiğini anlamak zorunda olduğumuza inanıyorum. Kolektif davranışın iletişimi varsaydığını, yani konuşmalardaki söz edimlerinin toplumsal davranışın ve dolayısıyla toplumun 'temeli'ni oluşturduğunu düşünmek caziptir. Konuşmanın kolektif davranışı varsaydığını, yani toplumsal davranışın, konuşmanın ve dolayısıyla iletişimin aslî bir rol oynadığı toplumun temeli olacağını farz etmek de belki aynı derecede caziptir. Bu iki görüş için açıkça söylenecek bir şey vardır. Fakat ben burada toplumu ne özel olarak konuşma bakımından ne de genel olarak kolektif davranış bakımından açıklayamayacağımızı öne sürmek istiyorum. Çünkü bunlar kesin olarak işleve geçemeden önce bir toplum biçimi varsayıyorlar. Kolektif niyetlilik için aday konumundaki öteki kişiye yönelik biyolojik olarak ilksel fikrimiz tüm kolektif davranışlar ve dolayısıyla da tüm konuşmalar için de zorunlu koşuldur.

Bu makaleyi şu tez ile bitirebiliriz:

Beşinci Tez

Simgeleme ve dolayısıyla Arkaplanın rolüne dair belli bir kavrayış ile birlikte Niyetlilik teorisi kolektif niyetleri ve edimleri içinde barındırır.

Referanslar

Searle, john R., (1983). *Niyetlilik: An essay in the philosophy of mind.* New York: Cambridge University Press.

Tuomela, Raimo ve Kaarlo Miller, (1988). We-intentions. *Philosophical Studies* 53, 367-389.

7

BİLİŞ'İN AÇIKLAMASI*

Problem

Algılama, dili anlama, akılcı eylem ve diğer biliş biçimleri için kognitif bilimde ne tür açıklamalar aramalıyız. Yanıtın kaba hatlarıyla makul bir şekilde açık olduğunu düşünüyorum: *Nedensel açıklamalar* arıyoruz ve konumuz biyolojik bir organın yani insan ve hayvan beyninin *belirli işlevleridir*.

Her hangi bir doğa biliminde olduğu gibi, bulundurmamız gereken belli varsayımlar ve açıklamalarımızın karşılaması gereken belli koşullar vardır. Açık bir şekilde ifade edecek olursak, bütünüyle bizim onu temsilimizden bağımsız olan bir gerçekliğin var olduğunu varsaymak zorundayız (daha sağlıklı bir entelektüel devirde bunu söylemek gerekli olmayabilir) ve açıklamalarımızda belirttiğimiz bu gerçekliğin öğelerinin gerçekten nedensel bir işleyişe sahip olduğunu varsaymalıyız.

Beynin işlevlerinin tümü bilinçle ilgili değildir. Dolayısıyla tartıştığımız beyin işlevlerinin alanını kısıtlamakta dikkatli

---

* Bu makale John Preston, ed., *Thought and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997)'dan izin alınarak yeniden basılmıştır.

olmalıyız. Beslenme bilimi, nasıl sindirim sisteminin sindirim işlevi ve bu işlevin organizmanın geri kalanı ve dünyanın geri kalanıyla ilişkisi hakkındaysa, kognitif bilim de beynin bilişsel işleyişi ve bu işleyişin organizmanın geri kalanı ve dünyanın geri kalanıyla ilişkisi hakkındadır. Diğer organlar ve aslında diğer fiziksel sistemler gibi beynin de farklı tasvir düzeyleri vardır ve kognitif bilim uygun bir şekilde beynin, bilişin nedensel açıklaması ile ilgili olan tasvir düzeyleri ile ilgilenir. Bunlar en üst düzeydeki karar verme gibi bilinç süreçlerinden, en alt düzeyde bulunan sinir taşıyıcılarının moleküler yapısına kadar uzanır.

Tipik olarak üst düzeyler, alt düzeylerdeki beyin öğelerinin düzenlenmesi ve davranışının nedensel olarak kestirilemez nitelikleri olacaktır. Üst düzey bir açıklama hakkında apaçık ve yaygın bir örneği ele alalım. 'Soldan git' kuralına uyduğumu söyleyerek İngiltere'de araba sürme davranışımı açıklayacak olursam, zihinsel bir süreci belirterek gerçek anlamda nedensel bir açıklama getiririm. Bu kuralın işleyişi tek başına beyindeki alt düzey nöronal olaylardan kaynaklanır ve beyinde bireysel nöronlardan daha üst bir düzeyde gerçekleşir. 'Kestirilemez özelliğin' gizemli olmayan bir anlamda olmasını umarak, kuralın benim davranışımı üretmede işlemesinin beyin sisteminin nedensel kestirilemez bir özelliği olduğunu belirtmek istiyorum. Bu konuyu başka bir yolla da açıklayabiliriz: En alt düzeyde olmayan, yani nöronlar düzeyi vs.'de olmayan gerçek nedensel açıklamalar getirebiliriz. Çünkü üst düzey açıklamalar da gerçek açıklamalardır. Bunlar hakkında konuşmak sadece bir konuşma üslûbu ya da metafor değildir. Gerçek bir düzey olabilmek için varsayılan nedensel düzey, uygun bir biçimde daha köklü düzeylerle ilişkili olmak zorundadır, tıpkı bu düzeylerin nedensel olarak kestirilemez bir özelliği olmak gibi. Bilişin açıklamasında gerçek dünyanın nedensel olarak işleyen gerçek niteliklerini belirtmek zorunda

olduğumuz bu kısıtlamaya, *nedensel gerçeklik kısıtlaması* adını verelim.

O halde bu kısıtlamaları özetleyecek olursak; farklı tasvir düzeylerinde işleyen nedensel beyin *açıklamalarını* bulmaya çalışıyoruz. Farklı tasvir düzeylerinden bahsetme konusunda kendimize tam bir serbestlik tanıyoruz, fakat bu serbestlik, düzeylerin nedensel olarak gerçek olma gerekleri ile kısıtlıdır.

Burada savunmak istediğim iddia, kognitif bilimdeki açıklama modellerinin tümü olmasa da bazılarının, nedensel gerçeklik kısıtlamasına uymadığıdır. Bu açıklamaların, bu kısıtlamaya uymasını sağlayacak bazı düzeltmeler de önereceğim.

Marr'ın Bilgi-İşlem Modeli Uyarlaması

Köpeğim Ludwig tenis toplarını yakalamada çok iyidir. Örneğin, bir duvara tenis topu atarsanız genellikle sıçrar ve topu tam olarak dişleriyle yakalayabileceği anda ağzını açar. Sürekli başarılı olamaz, fakat bu konuda oldukça iyidir. Acaba bunu nasıl yapıyor?

Kognitif bilimdeki mevcut açıklama modellerine göre, Ludwig muazzam karmaşıklıkta bir bilgi-işlem görevi icra etmektedir. Bilgiyi retinasında bir 2D örüntüsü biçiminde alır, dış dünya ile ilgili bir 3D temsili üretip bu temsili motor çıktı sistemine girdi olarak kaydedinceye kadar bu bilgiyi görsel sistemde işler. Motor çıktı birimi için bile gerçekleştirdiği hesaplamalar önemsiz bir konu değildir. Bu, algoritmalarının birinin ilk olarak çözümlenmesi için bir işaret olabilir. Ludwig bilinçsiz bir şekilde şu kuralı takip ediyor: Topun sekme açısıyla ilgili düzlemin, darbenin isabet açısıyla ilgili düzleme tam eşit olacak şekilde sıçramak ve topun parabolik bir yayda olduğu noktada ağzını açmak. Topun yörüngesi ve hızının düzlemi, tenis topunun esneklik kat sayısını çarparak ve havadaki sürtünmeden doğan kaybı da çıkararak elde edi-

len darbe hızı fonksiyonudur. Bilişle ilgili standart hesaplamalı modele göre, Ludwig bilinçsiz bir şekilde birçok matematiksel işlem yaparak, bu gibi çok sayıda işlevi bilinçsiz bir şekilde hesaplıyor.

Ludwig'in davranışının açıklaması 'arabayı soldan sür' kuralını *takip eden kişinin davranışına benzer, ancak* bu kişi kuralın işlerliğinin bilinçli olarak farkında olabilir. Kurallar gerçekte sadece bilinçte mevcut değildir, kişinin takip etmesinin farkında olabileceği türden de değildir. Bu kurallar benim tabirimle 'derin bilinçdışı' kurallardır.[1]

Bu açıklama tarzı beni asla tamamen tatmin etmemiştir. Problem sadece Ludwig'in köpek beynine çok sayıda bilinçsiz matematiksel bilgi atfetmesi değildir. Daha önemlisi, problem Ludwig'in bir şeyler yapmaya çalışan bilinçli ve akılcı bir fail olduğu gibi son derece önemli bir öğeyi atlamaktadır. Bu açıklama modeli sanırım, tenis toplarını yakalayacak bir makine yani bir robot köpek yapan kişi için daha uygundur. Aslında bana göre bu yaklaşımın zımnî eğilimi, Ludwig'in davranışını tahmin edecek olmasıdır ve bu da eğer onun davranışını taklit edecek bir robot yapacak olursak, o robota yerleştireceğimiz türden bir bilgi sağlar.

Şimdi de bu yaklaşımın arkasındaki varsayımları biraz daha detaylı bir şekilde inceleyelim.

Kognitif bilimin açıklayıcı paradigmasının bu tarz klasik ifadesi David Marr'a aittir,[2] ancak başka yazarlar da eşdeğer bir bakış açısı sergilemiştir. Bu paradigmaya göre kognitif bilim özel tür bir bilgi-işlem bilimidir. Biz, beyin ve belli tür bilgisayarlar gibi diğer eşdeğer sistemlerin, bilgiyi nasıl işlediğiyle ilgileniyoruz. Açıklamanın üç aşaması vardır: En üst aşama hesaplama düzeyidir ve Marr bunu girdi bilgisini çıktı

---

[1] Searle 1992, böl. 7.
[2] Marr 1982.

bilgisi ile eşleştirmeye yönelik bilgi kısıtlamaları bakımından tanımlar. Ludwig örneğinde köpeğin beyninin hesaplamalı görevi, bilgiyi iki boyutlu bir görsel düzende alma ve ağzı ile tenis topunu aynı zaman ve mekânda bir araya getirecek kas kasılması temsilleri şeklinde çıktılar ortaya koymadır.

Marr'ın hesaplama düzeyine ilişkin düşüncesinin açık olduğunu sezinliyorum. Eğer bir bilgisayar programına bir program tasarlama talimatında bulunacak olursanız, ona söyleyeceğiniz ilk şey, programın yapmasını beklediğiniz işlev olacaktır. Bu işlevin açıklaması da hesaplama düzeyinde gerçekleştirilecek olan hesaplama görevinin açıklamasıdır.

Bu nasıl yapılır? Bu soru bizi Marr'ın algoritmik düzey dediği ikinci düzeye sevk ediyor. Düşünce şudur: Her hangi bir hesaplama görevi değişik yollarla yapılabilir. Burada hesaplama görevinin belirli bir algoritma ile nasıl yapıldığını algoritmik düzeyin belirlediği düşüncesi, sezgisel olarak anlaşılır. Bir bilgisayarda algoritmik düzeyi program düzeyi olarak düşünebiliriz.

Yinelemeli ayrışım doktrini, bu düzeyin kognitif bilim versiyonlarının kafa karıştırıcı özelliklerinden biridir. Karmaşık düzeyler en alt düzeye ulaşıncaya kadar daha basit düzeylere ayrıştırılır ve bu en alt düzey, bütünüyle sıfırlar ve birler ya da diğer bazı ikili sembollerle ilgilidir. Yani gerçekte tek bir orta algoritmik düzey yoktur. Aksine en alt düzeyde ilkel işlemcilerin (ikili semboller) bulunduğu iç içe kümelenmiş düzeyler bulunmaktadır. Gerçek olan tek düzey en alt düzeydir ve diğer tüm düzeyler bu düzeye indirgenir. Fakat bu düzeyin bile fiziksel gerçekliği yoktur. İleride göreceğimiz gibi bu düzey fizikte gerçekleştirilir, fakat *algoritmik düzey, fiziksel süreçlere hiçbir göndermede bulunmaz.*

Ludwig için sunduğum hesaplamaların bu modele göre nedensel olarak gerçek düzey olabileceğini düşünüyordum, ama artık böyle düşünmüyorum. Ludwig'in bütün yaptığı as-

lında sıfırları ve birleri işlemektir. Ludwig hakkında yapacağımız herhangi bir hesaplamalı iddia, onun sıfırları ve birleri işlediği iddiasına indirgenir.

Marr'a göre en alt düzey, gerçekleştirme düzeyidir, algoritmanın belirli donanımda tam olarak nasıl gerçekleştiği ile ilgilidir. Aynı program yani aynı algoritma, belirsiz aralıktaki farklı donanımlarda geçekleştirilebilir ve bunun olasılığı oldukça yüksektir. Örneğin Ludwig'in beyninde gerçekleştirilen bir program bir bilgisayarda da gerçekleştirilebilir.

Buna göre Marr'ın üçlü modeli şu tabloyu ortaya koymaktadır: Kognitif bilim aslında rahatsız, çok özel bir anlamda, bilgi-işlem bilimidir ve öncelikle algoritmik düzey olan en üst düzeyi açıklamakla ilgilenir. Kognitif bilimin açıklaması orta düzeyle de ilgilidir. Neden? Neden beyinleri donanım düzeyinde değil de orta düzeyde açıklamalıyız. Yanıt benim önceden bilinci işlevsel bir sistem olarak nitelendirmem ile verilmiştir. Arabalar, termostatlar, saatler ve karbüratörler gibi diğer *işlevsel* sistemler söz konusu olduğunda, işlevin mikro yapı düzeyinde değil de, işlev düzeyinde nasıl gerçekleştiği ile ilgileniriz. Bu yüzden bir arabanın makinesini açıklarken motorun oluştuğu atom altı parçacıklardan değil, pistonlardan ve silindirlerden bahsederiz. Çünkü kabaca ifade edecek olursak, atom altı bu parçacıklar pistonları ve silindirleri gerçekleştirdiği sürece aşınmış olsa dahi bunlardan herhangi biri bu görevi yapacaktır. Ludwig örneğinde, bilinçsiz kural takibi davranışının nöronal gerçekleşmesiyle değil de köpeğin gerçekte takip ettiği bilinçsiz kural ile ilgileniriz. Onun takip etmekte olduğu kural, en sonunda sıfırlar ve birler bakımından açıklanabilmelidir, zira gerçekleşen her şey aslında budur. Dolayısıyla bu kavrayışa göre benim önceden kognitif bilimi belli tasvir düzeyi ya da düzeylerinde beyin işlevi bilimi olarak nitelendirmem yanıltıcı olmaktadır. Kognitif bilim beyinde gerçekleşen, fakat belirsiz aralıktaki diğer donanımlarda eşit dü-

zeyde gerçekleşmeyen bilgi-işlem ile ilgili bir bilimdir. Kognitif bilim en üst düzeyi orta düzeye bağlı olarak açıklar fakat orta düzeyi gerçekleştirmesi dışında alt düzeyle ilgili değildir.

Marr'ın kognitif işlemin üçlü çözümlemesi (analizi) ile ilgili bir problem, herhangi bir sistemin de bu tarz çözümlemeye imkân verecek olması hakkındadır. Bundan kasıt sadece saatler, karbüratörler ve termostatların bu üç düzeyli çözümlemeye imkân vereceği değildir (klâsik model yanlıları bilişin saatler vs.'ye benzer bir işlevsel çözümlemeye imkân verdiğini göstererek bu görüşü olumlu karşılamışlardır). Karmaşıklık düzeyi ne olursa olsun herhangi bir sistemin, bir şekilde bilgi işlem çözümlemesine imkân verdiği gerçeği buradaki asıl problemdir.

Sarp bir kayalıktan aşağı düşen taş örneğini ele alalım. Eğer bu taşı bir 'sistem' olarak tanımlayacak olursak, bu sistemin üç çözümleme düzeyi vardır. Taşın hesaplamalı görevi belli bir zaman dilimi içinde zemine ulaşma biçimini açıklamasıdır. $s=\frac{1}{2}gt^2$ fonksiyonunu hesaplamak zorundadır. Orta düzeyde görevi gerçekleştirecek algoritma vardır. Algoritma sisteme zamanı ve mekânı doğru bir biçimde bir araya getirebilme aşamalarını öğretir. Ve kaya yığınları, yeryüzü ve araya giren hava şeklinde tanıdık bir donanım uygulaması vardır. O halde neden düşen bu taş bir bilgi-işlem sistemi olmasın? Eğer taş bilgi-işlem sistemi olabiliyorsa, o zaman her şey bilgi-işlem sistemi olabilir.

Bu, kognitif bilim için son derece önemli bir sorudur ve birçok yazar bunu yanıtlamıştır. Onlara göre hesaplama ile tanımlanabilen bir sistemi fiili durumda hesaplamayı gerçekleştiren sistemden ayırt etmeliyiz. Söz konusu sistem sadece hesaplanabilir bir işlevle *betimlenebilir*, fakat bu hesaplamayı *gerçekleştirmez*. Çünkü (a) işleyecek hiçbir hesaplama temsili yoktur ve (b) daha da *önemlisi* bu temsillerde kodlanmış hiçbir

bilgi yoktur. Gerçek bir biliş bilimi yani bilgi-işlem bilimi, semboller ya da diğer sözdizimsel öğeler üzerinde gerçekleşecek hesaplamaları gerektirir ve bu tarz öğeler algoritma tarafından işlenen bilgiyi kodlayan temsillerdir. Düşen taş her ne kadar hesaplama yoluyla betimlenebilse de bu koşulları karşılamaz.

Eğer buna karşı bir yanıt verecek olursak, 'hesaplama' ve 'algoritma'dan bahsetmek yerine 'bilgi', 'temsil', 'sembol' ve 'sözdizim'in yeterli bir tanımını ya da açıklamasını yapmak durumundayız. Bu açıklamalar ise bilgi, temsil vd.nin nedensel gerçeklik kısıtlamasını karşılayacak biçimde sisteme nasıl girdiğini izah etmemizi sağlamalıdır. Açıklama, öncelikle bilginin içkin bir biçimde sistemin içine nasıl girdiğini ve ardından da işlem süresince bilgi olma niteliğini nasıl koruduğunu göstermek zorunda olacaktır. Dahası, açıklama gerçek bilgi işlem düzeyinin, nasıl daha köklü zihinsel mikro düzeylerin kestirilemez bir özelliği olduğunu da göstermelidir. Açık bir biçimde özetleyecek olursak, Marr'ın dediği gibi retinada sistem için bir girdi olarak iki boyutlu bir görsel düzenin bulunduğunu söylemek yeterli değildir, ayrıca bu görsel düzendeki hangi gerçekliğin onu bilgi yaptığını ve bu bilginin içeriğinin tam olarak ne olduğunu da söylemek zorundayız.

Bu konu hakkında yazılmış birçok eseri inceledim, fakat temsil, bilgi ya da diğer kavramlarla ilgili problemlerimizi çözmek için tatmin edici bir tanım bulamadım. Palmer ve Kimchi bilginin ne olabileceği hakkında en basit bir düşünceye sahip olmadıklarını kabul ediyordu. Bilgi kavramını biraz daha fazla açıklamak istiyorum. Bu makalenin temel sorusu şudur: Bilgi-işlem modelinin temel kavramlarına kognitif bilimin bilgi-işlem versiyonunu meşru bir deneysel disiplin yapabilecek bir deneysel yaklaşım getirebilir miyiz?

Bir Kurala Uymak

Kognitif failin bilinçdışı kurallara uyduğu, iddiasını netleştireceksek öncelikle kurala uyma davranışı için neyin gerekli olduğunu anlamalıyız. Bir failin açıkça ve problemsiz olarak bir kurala uyduğu bir örneği ele alalım. Ben İngiltere'de araba sürerken, "Arabayı yolun sol tarafından sürün" kuralını izlerim. Eğer belli bir zaman dilimi içinde İngiltere'de kalırsam sol taraftan araba sürmeye alışırım ve bu kuralı bilinçli bir şekilde düşünmek zorunda olmam. Sanırım hakkında düşünmesem de kurala uyduğumu söylemek gayet doğal bir şeydir. Böyle bir açıklama nedensel gerçeklik kısıtlamasını karşılamaktadır. Bir kurala uyduğumu söylerken bende içkin bir niyetli içerik olduğunu yani kuralın, benim davranışımı üretmek için nedensel olarak işleyen anlamsal bir içeriği olduğunu söylerim. Niyetli içerik beyin işleyişinin kestirilemez bir düzeyindedir. Kuralda, dünyadan-kurala bir uygunluk yönü ve kuraldan-dünyaya bir nedensellik yönü vardır.

Bu tür açıklamanın bazı özelliklerini, Marr'ın kognitif bilimin bilgi-işlem açıklaması ile ilgili usulünde korunup korunamayacaklarını görmek için, açıkça ortaya koymak istiyorum. Bunun için 'kurala uyma davranışı'nın önemli gördüğüm bazı özelliklerini basitçe sıralayacağım:

1. En önemli tek özellik, az önce bahsettiğim özelliktir. Kuralın niyetli içeriği, söz konusu davranışın üretilmesinde nedensel olarak işlev görmelidir. Bunu yapmak için, bu içerik beyin işleyişinin kestirilemez bir düzeyinde olmalıdır. Bu, kural açıklamalarının gerçek yaşamda nedensel gerçeklik kısıtlamasını nasıl karşıladığını açıklar. Kognitif bilimdeki her hangi bir 'kurala uyma davranışı' açıklaması da bu kısıtlamaya uymak zorundadır.

2. Kurala bağlılık, failin bakış açısı bakımından normatiftir. Kuralın içeriği başarmak ya da kaybetmek adına hangi unsurların doğru ve yanlış olduğunu fail için belirler.

3. Bir sonraki özellik birinci özelliğin sonucudur. Kural, Frege'nin 'sunum biçimi' adını verdiği belli bir yönsel biçime sahip olmalıdır. Bu, kaplamsal olarak eşdeğer olan kuralların açıklama güçleri bakımından farklılaşabileceğinin nedenini açıklar. Bir kurala uyarken başka bir kurala uymayabilirim; hatta her iki durumda da gözlemlenen davranış aynı olabilir. Bundan ötürü bu kural açıklamaları belli yönsel biçimleri belirtmelidir, zira kural açıklamaları içlemseldir. Örneğin, sürdüğüm arabaların yapısı söz konusu olduğunda 'Tek şeritli bir yolda soldan gidin' kuralı 'Direksiyonun altındaki tekerin yolun ortasındaki çizgiye en yakın olacağı biçimde gidin' kuralıyla kaplamsal olarak eşdeğerdir. Fakat İngiltere'de her iki kural da benim davranışımı eşit oranda öngörse de ben ikinci kurala değil birinci kurala uyarım.

4. Sıradan kural-yönetimli davranışlarda, kurallar ya bilinçlidir ya da bilince erişebilirdir. Düşünmeksizin kurala uyduğumda bile kuralı düşünebilirim. Sürekli kuralın bilincinde değilim, fakat kolaylıkla onun bilincinde olabilirim. Her ne kadar kural benim onu düşünemediğim bilinçsiz durumunda kökleşmiş olsa bile, yine de bilinçli olabilecek türde bir şey olmalıdır.

5. Bilince erişebilirlik, beşinci bir gerekliliğe zımnen işaret eder. Kuralın belirtildiği terimler, söz konusu failin bilişsel dağarcığında bulunan terimler olmalıdır. Kural yoluyla başvurulan aygıtın, failin sahip olduğu bir aygıt olması gereği, kural açıklamalarının özel bir durum hakkında olduğu niyetselci açıklamaların genel bir özelliğidir. Eğer Hitler'in neden Rusya'yı işgal ettiğini açıklamak istersem, kullandığım terimler Hitler'in kavramsal dağarcığının bir bölümü olmalıdır. Eğer Hitler'in işgalle ilgili olarak asla haberi olmadığı ve yönetmediği ve de farkında olmadığı şeklinde bazı matematiksel formüller ortaya koyarsam, açıklama niyetselci bir açıklama olamaz. Bilişsel durumlara ve süreçlere yönelik açıklamaların, fai-

lin ulaşabildiği kavramları kullanmak zorunda olması bilişin bir hususiyetidir ve bu hususiyet tarihsel açıklamanın özel niteliklerini tartışan kişiler tarafından sık sık vurgulanmaktadır.

6. Bir sonraki özellik nadiren belirtilir: Kurala uyma normal olarak bir gönüllü davranış biçimidir. Kurala uymam ya da onu çiğnemem bana bağlıdır. Kural aslında nedensel olarak işlev görür, fakat her ne kadar kural ve istekle birlikte kurala uyulsa da, bir neden olarak kural, nedensel olarak yeter koşulları sağlamaz.

Bu, akılcı davranış açıklamalarının tipik bir örneğidir. Eylemlere inançlar ve isteklerin neden olduğu sıkça söylenir, fakat eğer biz bunu nedensel olarak yeter koşullarla ilgili bir iddia olarak görürsek, bu söylem yanlış olur. İnançlar, istekler, kuralların farkında olma vb. niyetli içerikler ve gerçekleşen eylem arasında bir boşluk bulunması, davranışın akılcılığına yönelik bir sınamadır. Kural ve neden olan diğer niyetli görüngüler ile bunların sonucu olan eylem arasındaki bu boşluğu 'ihtiyari eylem boşluğu' ya da basitçe 'boşluk' olarak adlandıracağım.

7. Kuralların sürekli olarak yoruma ve diğer akılcı değerlendirmelerin müdahalesine konu olması, bu boşlukla ilgili bir özelliktir. Dolayısıyla örneğin, 'yolun solundan gidin' kuralını görmeyerek çiğnerim. Eğer yolu engelleyen derin bir çukur ya da park edilmiş bir araba varsa etrafından dolaşırım. Bu tip kurallar bu anlamda diğer her şeyin eşit olduğu kurallardır (ceteris paribus rules).

8. Son özellik, kuralın gerçek zamanda işlemesidir. Gerçek 'kural-yönetimli davranış' için kural açıklaması, kuralın uygulama zamanı ile nedensel işleyiş zamanının eşzamanlı olmasını gerektirir.

Özetleyecek olursak, niyetselci kural açıklamalarının sekiz özelliği vardır: Birincisi, kuralın niyetli içeriği nedensel olarak işlemelidir. İkincisi, kural fail için normatif bir standart ge-

tirmelidir. Üçüncüsü, kuralların yönsel biçimi vardır ve dolayısıyla kural açıklamaları içlemseldir. Dördüncüsü, kural ya bilinçli ya da bilince erişebilir olmalıdır. Beşincisi, failin bilişsel dağarcığında kuralların anlamsal içerikleri bulunmak zorundadır. Altıncısı, kural-yönetimli davranış ihtiyarîdir, dolayısıyla ihtiyarî davranış boşluğundan sebebiyle kural açıklaması nedensel olarak yeter koşulları sağlamaz. Yedincisi, kurallar yoruma ve diğer değerlendirmelerin müdahalesine konu olur. Sekizinci ve sonuncusu ise, kuralların gerçek zamanda işlemesidir.

Şimdi de bunu, açıklamanın Marr-tarzı bilişselci biçimleriyle karşılaştıralım. Bu tarz açıklamalarda sadece birinci ve üçüncü özellik açıkça bulunmaktadır. Bu iki kurala diğer altısı olmadan nasıl sahip olunabileceğinin muğlâklığı, kognitif bilim açıklamalarındaki nedensel gerçeklik kısıtlamaları ile ilgili bir problemdir. Bu özelliklerin bir bütün oluşturmasında hiçbir rastlantısal durum yoktur. Çünkü kurala uyma açıklamaları, akılcı davranışa yönelik tipik niyetselci açıklamalardır. Ludwig'in davranışı söz konusu olduğunda; eğer kural onun için normatif değilse, ilke olarak bile bilincine erişebilir değilse, tümüyle dağarcığının dışında kavramlara sahipse, ihtiyarî olarak uygulanabilir değilse, yoruma konu olmuyorsa ve de gerçek zamanda değil de anlık olarak işliyorsa, bu durumda Ludwig'in belli bir anlamsal içerikle kurala uyduğu, kelimesi kelimesine nasıl ifade edilebilir?

Bazı Öncelikli Ayrımlar

Bu bölümde size belli temel ayrımları hatırlatmak istiyorum. İlkin *kural-yönetimli* ya da *kural-kılavuzlu* davranış ile *kural betimli davranış* arasındaki tanıdık ayrımı hatırlamalıyız. İngiltere'de soldan gitmeyle ilgili kural gibi bir kurala uyduğumda, kuralın asıl anlamsal içeriği benim davranışımda ne-

densel bir rol oynar. Kural benim davranışımı öngörmekten daha fazla bir şey yapmaz; o ancak davranışımın nedeninin bir parçasıdır. Bu açıdan davranışımı nedenleriyle birlikte betimleyen fakat betimlediği davranışa neden olmayan doğa kanunlarından farklıdır. Kural kılavuzlu ve kural betimli arasındaki ayrım, *niyetlilik kılavuzlu* ve *niyetlilik betimli* arasındaki ayrım olarak genişletilebilir. Bütün tanımlamalar niyetliliğe sahiptir, fakat açıklamanın niyetli içeriğinin açıklananın (explanandum) üretiminde nedensel olarak işlemesi insan bilişinin niyetselci açıklamalarına mahsustur. Eğer 'Sally içmeye susadığı için sarhoş oldu' dersem susama, davranışın üretiminde nedensel olarak işler. *Bu ayrımı kendimize hatırlatmamız önemlidir, çünkü eğer bilgi-işlem kognitif bilimi kısıtlamayı karşılayacaksa, bilginin niyetliliği bilgi-işlemin açıkladığı biliş üretimini sadece tanımlamamalı, aynı zamanda bu üretimde nedensel olarak işlev görmelidir. Aksi halde ortada bir nedensel açıklama olamaz.* Nedensel gerçeklik kısıtlamasını karşılamak için algoritmik düzey nedensel olarak işlev görmelidir.

İnanıyorum ki, standart kognitif bilim açıklamaları, bir işlev tarafından betimlenebilir olma ile fiilen bir işlevi hesaplama arasındaki ayrımı yaptığında bu noktaya hak vereceklerdir. Bu, 'kural betimli' ve 'kural kılavuzlu' arasındaki genel ayrımın özel bir durumudur.

İkinci önemli ayrım, gerçekliğin gözlemciye bağlı ve gözlemciden bağımsız özellikleri arasındadır. Bir gözlemciden, tasarımcıdan ya da başka bir niyetselci failden bağımsız bir biçimde var olan özellikler ile gözlemcilere, kullanıcılara vs'ye bağımlı olan özellikler arasındaki ayrım, bizim bilimsel dünya görüşümüzün temelidir. Aynı nesne sık sık her iki tür özelliklere de sahip olabilir. Cebimdeki nesneler belli bir kütle ve belli bir kimyasal bileşim olmaları bakımından gözlemciden bağımsız özelliklere sahiptir. Fakat bunlar aynı zamanda gözlemciye bağlı özelliklere de sahiptir: Örneğin, biri on poundluk bir senet, diğeri ise İsveç ordu bıçağıdır. Bu ayrımı dün-

yanın gözlemciye (ya da niyetliliğe) bağlı özellikleri ile gözlemciden (ya da niyetlilikten) bağımsız özellilkleri arasındaki ayrım olarak tanımlamak istiyorum. Para, mal, evlilik, hükümet, doğru İngilizce telâffuzu, bıçak, banyo küveti ve motorlu taşıtlar gözlemciye bağlıdır; güç, kütle ve yer çekimi gözlemciden bağımsızdır.

'Gözlemciye bağlı' ifadesi keyfi ya da gerçek olmayan anlamına gelmez. Bir şeyin bıçak ya da sandalye ya da piknik için güzel bir gün olması gözlemciye bağlıdır, fakat keyfi değildir. Her şeyi bıçak ya da sandalye ya da piknik için güzel bir gün olarak kullanamazsınız. Gözlemciye bağlılık ifadesinden kasıt, bu tanımlar doğrultusunda gözlemciye bağlı özelliklerin ancak insan olan gözlemcilere bağlı olarak var olduğudur. Elimdeki nesnenin belli bir kütleye sahip olması, gözlemciye bağlı değil gözlemciden bağımsızdır. Aynı nesnenin bir bıçak olması, insan olan faillerin onu bir bıçak olarak tasarlamasına, satmasına, kullanmasına vs bağlıdır. Aynı nesnenin farklı özellikleri vardır: Gözlemciden bağımsız bazı özellikleri, gözlemciye bağlı bazı özellikleri.

Güç, kütle, kimyasal bağ gibi gözlemciden bağımsız özelliklerle ilgilenmek doğa bilimlerine; para, mal, evlilik ve hükümet gibi gözlemciye bağlı özelliklerle ilgilenmek ise sosyal bilimlere mahsustur. Genellikle psikoloji ortada kalır. Psikolojinin belli bölümleri gözlemciye bağlı özelliklerle ilgilenir, fakat kognitif bilimin çekirdeğini oluşturan kognitif psikoloji, algı ve bellek gibi gözlemciden bağımsız özelliklerle ilgilenir.

Her nerede bıçak olma ya da para olma gibi gözlemciye bağlı bir özellik varsa, söz konusu varlıkları bıçak ya da para olarak kullanan ya da gören bazı failler olmak zorundadır. Şimdi de önemli bir nokta olarak şunu belirtelim: Her ne kadar para ve bıçak gözlemciye bağlı olsa da gözlemcilerin belli nesneleri para ya da bıçak olarak görmeleri gözlemciye bağlı değil, gözlemciden bağımsızdır. Nesnenin bıçak olması ger-

çeği, ancak bana ve diğer gözlemcilere bağlı olarak var olabilse de, bu nesneyi bıçak olarak görmem benim hakkımdaki içkin bir olgudur. Gözlemciye bağlı betimleri karşılayan varlıklar hakkındaki gözlemcilerin tutumları bizatihi gözlemciye bağlı değildir.

Başvurulan özelliklerin gözlemciye bağlı özellikler olmasına rağmen sosyal bilim açıklamalarının nedensel gerçeklik kısıtlamasını karşılayabilmesinin nedeni budur. Bu yüzden mesela, 'Amerikan faiz oranlarındaki artış, doların pound karşısındaki değişim değerinde artışa neden oldu' dersem, pound, dolar ve faiz oranları bütünüyle gözlemciye bağlı olmalarına rağmen, bu tam anlamıyla uygun bir nedensel açıklama olur. Nedensel mekanizmalar yatırımcıların, bankacıların, dövizcilerin, spekülâtörlerin vb. tutumları sayesinde gerçekleşseler de böyle bir açıklama içinde işlerler. Bu açıdan doların değerindeki artış, ateşlendiğinde gaz basıncındaki artıştan farklıdır. Gaz basıncındaki artış gözlemciden bağımsız, doların değerindeki artış ise gözlemciye bağımlıdır. Fakat her iki durumda da açıklama nedensel olabilir. Fark, gözlemciye bağlı görüngülerle ilgili açıklamanın, insan olan faillere zımni bir göndermede bulunmasından doğar.

Üçüncü ayrım ikincinin uygulanmasıdır. *İçkin* ya da orijinal niyetlilik ile *türemiş* niyetlilik arasındaki ayrımdır. Eğer ben şu an susuz ya da aç bir durumdaysam, benim içinde olduğum durumun niyetliliği bu durumlara içkindir (her ikisi de istekleri kapsar). Eğer bu durumları 'I am thirsty (susadım)' ya da 'I am hungry (acıktım)' gibi cümlelerle ifade edersem, cümleler de niyetli olur, çünkü cümleler doğru-koşullara sahiptir. Fakat cümlelerin niyetliliği sözdizimsel ardışıklık olarak bu cümlelere içkin değildir. Bu cümleler anlamlarını İngilizce konuşanların niyetliliğinden türetir. İnançlar, istekler, duygular, algılar gibi zihinsel durumlar içkin niyetliliğe sahiptir; fakat cümleler, haritalar, resimler ve kitaplar sadece türemiş niyetliliğe sahiptir. Her iki durumda da niyetlilik gerçek-

tir ve literal anlamda atfedilir. Fakat türemiş niyetlilik insan ya da hayvan olan faillerin, orijinal ya da içkin niyetliliğinden türemek zorundadır.

Bu ayrımın net görünmesini istiyorum, çünkü ben buna inanıyorum. Ayrıca bu ayrımın gözlemciye bağlılık ve gözlemciden bağımsızlık arasında bulunan eşit düzeyde apaçık olan ayrımın özel bir durumu olduğuna da inanıyorum. Türemiş niyetlilik gözlemciye bağlıdır, içkin niyetlilik ise gözlemciden bağımsızdır.

Bunun yanı sıra niyetliliğin bu türlerinin hiç birine atfedilmeyen niyetlilik atıfları da vardır. Bunlar tipik olarak metaforik ya da 'mış gibi' atıflarıdır. 'Kuraklık yaşadığımız için çimlerim susadı' ya da 'Çok fazla benzin tükettiği için arabam susadı' gibi şeyler de söyleriz. Bunları azıcık felsefi ilginin zararsız metaforik iddiaları olarak görüyorum. Bunlar kabaca çimlerimin ya da arabamın literal anlamda susamış olan bir organizmaya benzer bir durumda olduğu ve bazı benzer şekillerde davrandığı anlamına gelir.

'Mış gibi' niyetlilik, türemiş niyetlilikle karıştırılmamalıdır. Türemiş niyetlilik tam anlamıyla gerçek bir niyetliliktir, fakat bir dili konuşanlar gibi asıl niyetli faillerin içkin niyetliliğinden türetilir. Dolayısıyla da gözlemciye bağlıdır. Fakat 'mış gibi' niyetlilik hiç bir şekilde niyetlilik değildir. 'Mış gibi' niyetliliğe sahip bir sistemden bahsedildiğinde bu sisteme niyetlilik atfedilmez. Yalnızca, sistemin niyetliliğe sahip olmasa da sahipmiş gibi davrandığı söylenir.

Bu ayrımları şöyle özetleyebiliriz: Kural-yönetimli davranışla kural-betimli davranışı ayırt etmeliyiz. Gözlemciden bağımsız özellikleri, gözlemciye bağlı özelliklerden ayırmalıyız. Dahası, gözlemciden bağımsız (ya da içkin) niyetliliği hem gözlemciye bağlı (türemiş) niyetlilikten hem de 'mış gibi' niyetlilikten ayırmalıyız.

Bilgi ve Yorum

Şimdi de bu ayrımları bilişsel açıklamanın bilgi-işlem modeline uygulamak istiyorum. Marr'ın yaklaşım modelinin açıklama gücü varsa, bilgi-işlem kurallarıyla açıklanacak davranışın sadece kural-betimli değil kural-yönetimli de olması gerektiğini savunacağım. Bu, ancak bilginin içkin ya da gözlemciden bağımsız olduğu durumda bu koşula uyar. Bu ayrımı Ludwig ve düşen taş arasında yapacak olursak, Ludwig'in gerçekte bir kurala uyduğunu ve bunun da ancak Ludwig'in uygun içkin niyetli bir içeriğe sahip olmasından kaynaklanabileceğini göstermeliyiz. Bu durumda klasik modelin zorluğu ancak başlangıç biçiminde belirtilebilir. Bu modeldeki *bilgi*, *temsil*, *sözdizim*, *sembol* ve *hesaplama* gibi her bir kilit kavram gözlemciye bağlıdır: Kognitif bilimdeki tipik kullanımlarına göre bütün bu kavramlar gözlemciye bağlı kavramlardır ve bu da mevcut biçimiyle klasik modelin nedensel gerçeklik kısıtlamasını karşılayamadığı sonucuna yol açmaktadır. İlerleyen paragraflarda bunu daha kesin bir şekilde açıklamaya çalışacağım.

Şimdi de 'semboller' ve 'sözdizim'den başlayarak bu kavramları incelemeye başlayalım. Bir işaretin veya bir şeklin ya da bir sesin sembol ya da cümle ya da diğer bir sözdizimsel aygıt olmasının ancak ona sözdizimsel bir yorum atfeden faillere bağlı olduğunun apaçık bir gerçek olduğunu düşünüyorum. Ayrıca daha az açık olsa da bana göre, bir varlığın ancak anlambilimsel bir yorumu olması durumunda sözdizimsel bir yorumu olabileceği de doğrudur. Çünkü semboller ve işaretler ancak sahip oldukları anlamlara bağlı olarak sözdizimsel öğelerdir. Semboller bir şeyi temsil etmeli, cümleler de bir anlama gelmelidir. Semboller ve cümleler aslında sözdizimsel varlıklardır, fakat sözdizimsel yorum bir anlambilim gerektirir.

'Temsil' kavramında ise durum biraz yanıltıcıdır. Bir temsil ya gözlemciye bağlı ya da gözlemciden bağımsız olabilir. Dolayısıyla haritalar, diyagramlar, resimler ve cümlelerin tümü temsildir ve gözlemciye bağlıdır. İnançlar ve istekler zihinsel temsildirler ve gözlemciden bağımsızdırlar. Ayrıca bir hayvan da hiç bir sözdizimsel ya da sembolik varlığa sahip olmaksızın inançlar ya da istekler gibi zihinsel temsillere sahip olabilir. Örneğin Ludwig yemek ya da içmek istediğinde hiç bir şekilde bu isteklere ulaşmak için sembol ya da cümle kullanmaya ihtiyaç duymaz. O sadece açlık ya da susuzluk hisseder. Yanıltıcı taraf şu olgudan ortaya çıkar: Bazen gözlemciden bağımsız inançlar ve istekler, cümleler gibi gözlemciye bağlı olan unsurlardan faydalanırlar.

Aslında bazı felsefeciler, önermelere ya da cümlelere ya da diğer bazı temsil biçimlerine yönelik tavır olma anlamında, tüm inanç ve isteklerin 'önermesel tavırlar' olduklarını söylemişlerdir. Bunun zararsız bir yanlış olduğunu düşünüyordum, ama artık böyle düşünmüyorum. Eğer Clinton'un Amerika'nın başkanı olduğuna inanıyorsam, aslında ben cümleye ya da önermeye değil de Clinton'a yönelik bir tavır sergiliyorum. 'Clinton Amerika'nın başkanıdır' cümlesi, benim inancımı ifade etmek için kullanılır. Clinton'un Amerika'nın başkanı olduğu önermesi ise inancımın içeriğidir. Fakat cümleye ya da önermeye yönelik hiç bir tavrım yoktur. Aslında inanılmış olarak yorumlanırsa, önerme benim inancımla tam olarak özdeştir, onun nesnesi değildir.

Önermesel tavırlar doktrini zararlı bir hatadır. Çünkü bu doktrin insanların kafalarında zihinsel temsiller gibi bir takım varlıkları varsaymalarına yol açar ve inanç ya da isteğe sahip olmanın, cümle gibi sembolik varlıkların birine yönelik bir tavra sahip olmayı gerektirdiği düşüncesini üretir. Mevcut amaçlar doğrultusunda vurgulamak istediğimiz nokta şudur: İnançlar ve istekler gibi içkin zihinsel temsiller (ki, ben bunla-

ra niyetli durumlar demeyi tercih ediyorum) var olmak için sözdizimsel bir aygıta ve temsil edici bir aygıta gereksinim duymaz. Gözlemciden bağımsız olan bir sözdizimsel aygıt varsa, bu aygıt sözdizimsel ve anlamsal statüsünü zihnin içkin niyetli içeriğinden alır, tersi ise, doğru değildir. Mevcut tartışmamızın en önemli maksadı tüm sözdizimsel varlıkların gözlemciye bağlı olduğu gerçeğidir.

Dünyanın gözlemciden bağımsız ve gözlemciye bağımlı özellikleri arasındaki ayrım bilgiye de uygulanır. 'Bilgi' açık biçimde niyetselci bir kavramdır. Çünkü bilgi her zaman bir şey hakkında bilgidir ve tipik olarak her hangi bir şeyle ilgilidir. Bu şekilde bir şey hakkında olma niyetliliğin tanımlayıcı niteliğidir ve bu tür önermesel bilginin niyetli içeriği, niyetliliğin tipik bir özelliğidir. Dolayısıyla farklı türdeki niyetli atıflar arasındaki ayrımların bilgiye uygulanacak olması şaşkınlıkla karşılanmamalıdır. O halde eğer 'San Jose'ye gitme yolunu biliyorum' dersem kendime hiçbir gözlemciye bağlı olmayan bir bilgi atfederim. Bu bilgi içkin ya da gözlemciden bağımsızdır. Eğer 'Bu kitap San Jose'ye nasıl gidildiği hakkında bilgi içeriyor' dersem bu, kitabın gerçek anlamda bilgi içerdiği anlamına gelir, fakat bu kitaptaki yazıların bilgi olarak yorumlanması yorumculara bağlıdır. Bilgi, gözlemciye bağlıdır.

Bilgiyle ilgili 'mış gibi' şeklinde atıflar da vardır. 'Bu ağaç kabukları, ağacın yaşı hakkında bilgi içerir' dersem bu niyetliliğin gerçek anlamda bir atfı olmaz. Ağaç tarafından ifade edilen hiç bir önermesel içerik yoktur. Literal olarak ifade edecek olursak aslında şunu söylemeye çalışıyorum: Bilgili bir kişi kabukların sayısında ağacın yaşını çıkarabilir, çünkü ağacın kabuk sayısı ile yaşı arasında tam bir eşdeğişirlik vardır. Benim görüşüme göre, özellikle bilgi teorisinin sonucu olarak 'bilgi' kavramının yaygın biçimde kullanılmasından dolayı birçok insan artık, kesilmiş kütüğün gerçek anlamda bilgi içerdiğini söyleyebilir. Bana göre onlar DNA'nın bilgi içerdiği ifadesini literal anlamda söylüyorlar. Bu tam anlamıyla makuldür,

fakat bu 'bilgi'nin onu niyetlilikten ayıran değişik bir anlamıdır. Ağacın kabuğunda ya da DNA'daki 'bilgi'ye yönelik hiç bir psikolojik gerçeklik yoktur. Kafamdaki düşüncelerin orijinal niyetliliğe, kitaptaki cümlelerin türemiş niyetliliğe sahip olduğu anlamda bunlar ne önermesel içeriğe ne de niyetliliğe sahiptir.

Bu üç tür niyetlilik atıflarından sadece içkin bilgi, gözlemciden bağımsızdır.

Kognitif bilimin bilgi-işlem teorilerinde ne tür bir bilgiye başvurulur? Bu teorilerde 'mış gibi' bilgiye başvurulmaz. Eğer açıklama nedensel gerçeklik kısıtlamasını karşılayacaksa gerçek bir bilgisel olgu uygulanmalıdır. Türemiş bilgi, bu gerçeklik kısıtlamasını neden karşılamıyor? Neticede biz ekonomide paranın akışı ile ilgili gerçek bilimsel açıklamalar getirebiliyoruz; bilgi de para gibi gözlemciye bağlı bir görüngü olmasına rağmen, bilişsel sistemde bilginin akışı ile ilgili bilimsel açıklamalar neden getiremiyoruz? Özetle şöyle bir yanıt verilebilir: Ekonomi örneği ile ilgili olarak, bazı fiziksel görüngüleri para olarak gören faillerin, inceleme konumuzun bölümleri olduğunu söyleyebiliriz. Fakat kognitif bilimde, eğer failin bilişsel süreçleri ile ilgili bilgi-işlem açıklamaları getirdiğimizi söylersek, failin bilgi-işleminin bulunduğu açıklamanın, ancak onun niyetliliğine göre var olduğunu kabul edemeyiz. Çünkü bu durumda onun tüm bilişsel süreçlerinin bağlı olduğu niyetliliği açıklamamış oluruz. Kısacası küçük insan (homun culus) yanılgısını kabullenmiş oluruz. Öte yandan eğer bilginin ancak bize yani gözlemciye bağlı olarak var olduğunu düşünürsek, nedensel gerçeklik kısıtlamasına uymamış oluruz. Çünkü tanımladığımız olgu, kendisinin açıklayacağı varsayılan bir veriyi açıklayan teoriden bağımsız olmamıştır. Dolayısıyla eğer kognitif bilim açıklamaları, nedensel gerçeklik kısıtlamasını karşılayacaksa failde içkin olarak bulunan bilgiye yani gözlemciden bağımsız olan bilgiye başvurmak zorundadır.

Hesaplama ve Yorum

Peki, gereksinim neden bu kadar güçlü olmalıdır? Neden beynin her hangi bir bilgisayar gibi davrandığını ifade edemiyoruz? Biz sıradan bilgisayarlarla ilgili nedensel gerçeklik kısıtlamasını karşılayan açıklamalar yapabiliyoruz ve fakat bu açıklamalar, bilgisayarda içkin niyetlilik bulunduğunu ilke olarak vazetmeye zorlayacak açıklamalar değildir.

Yanıt, gözlemciden bağımsız ve gözlemciye bağlı ayrımının hesaplamaya da uygulanmasıdır. 2 ile 2'yi topladığımda 4 elde ederim ve buradaki aritmetik hesap (arithmetical calcu lation) bende içkindir. Bu hesap gözlemciden bağımsızdır. Bir bilgisayarda '2+2'yi tuşlayarak '4' elde ettiğimde ise bu hesaplama (computation) gözlemciye bağlıdır. Elektriksel durum geçişleri ancak bir yorumcunun onlara bir hesaplama yorumu getirmesiyle 'elektriksel durum geçişleri' olurlar. Hesaplama ne silikona ne de elektrik şarjına içkindir. Ben ve benim gibi olan diğerleri bilgisayarın küçük insanlarıyız. Bu durumda eğer beynin hesap yaptığını söylersek bu hesaplamanın gözlemciye bağlı mı gözlemciden bağımsız mı olduğunu da söylemek zorundayız. Bu hesaplama gözlemciden bağımsızsa, hesaplamayı gerçekleştirmek için beynin içinde sembolleri işleyen bir küçük insan olduğunu varsaymak zorundayız, tıpkı benim Arapça rakamları bilinçli olarak işleyerek 2 ile 2'yi topladığımda 4 elde ettiğim gibi. Eğer hesaplamanın gözlemciye bağlı olduğunu söylersek, nöron ateşlemelerine hesaplamalı yorum yükleyen dışsal bir gözlemci varsaymak durumundayız.

Eğer bu son nokta hakkında düşünürseniz, oldukça açık olduğunu görürsünüz, fakat herkes böyle görmüyor. Dolayısıyla da bu konuyu biraz daha fazla açıklayacağım. Gözlemciye bağlı hesaplama yorumunu göremememizin nedeni şudur: Hesaplamanın tipik olarak matematiksel olduğunu ve ayrıca dünyanın gözlemciden bağımsız bir usulde belli matematiksel

tanımları karşıladığını düşündüğümüz için, bu düşünceden hesaplamanın gözlemciden bağımsız olduğu sonucunu çıkarıyoruz. Fakat matematiksel olarak tanımlanan belli olguların gözlemciden bağımsız olması ile bu olguları işleyen hesaplamanın gözlemciye bağlı olması arasında gizli fakat önemli bir ayrım vardır. Önceden verdiğim sarp bir kayalıktan düşen taş örneğini ele alalım. Taş, $S=\frac{1}{2}gt^2$ yasasını karşılar ve bu olgu gözlemciden bağımsızdır. Fakat eğer istersek taşı bir bilgisayar olarak görebileceğimize dikkat edin. Sarp kayalığın yüksekliğini hesaplamak istediğimizi farz edelim. Kuralı ve yer çekiminin sabitliğini de biliyoruz. Sadece bir kronometreye ihtiyacımız vardır. Bu durumda taşı sarp kayalığın yüksekliğini hesaplamak için basit bir analog bilgisayar olarak kullanabiliriz.

O halde taşın sadece taş olduğu ve kural tanımlı olduğu birinci durum ile taşın hesaplama işlemini bu kurala tam olarak uygun bir biçimde gerçekleştiren bir bilgisayar olduğu ikinci durum arasındaki fark nedir? Yanıt şudur: İkinci durumda bir hesaplama yorumu atfediyoruz, yani gözlemciye bağlı bir atıf vardır. Fakat taş için doğru olan bütün bilgisayarlar için de doğrudur. Taş hakkında özel olan, doğa yasası ve gerçekleştirilen algoritmanın aynı olmasıdır. Bir bilgisayarda doğa yasalarını, diğer algoritmaları, toplama, çıkarma, kelime işleme vb. elektronik süreçlere atfetmek için kullanırız. Fakat genel ilke şudur: Üçlü modelin özel yapısının beyne uygulanabilir olduğunu doğrulamak için bilgisayar ve beyin arasındaki bu benzerliğe başvuramayız. Çünkü bir şeyin bilgisayar olması ancak hesaplamalı yoruma göre mümkündür.

Düşen taş örneği ile aynı matematiksel betimin hem gözlemciden bağımsız bir sürecin tanımı olarak hem de gözlemciye bağlı bir hesaplama olarak ele alınabileceğini göstermeye çalıştım. Taş hakkında sadece fizik yasalarına uygun olarak düşme olgusu vardır. Bunun hakkında gözlemciye bağlı hiç

bir şey yoktur. Fakat eğer bu olguyu hesaplamalı olarak değerlendirirsek yani taşın bir hesaplama gerçekleştirdiğini düşünürsek bu hesaplama ancak bize göre var olur.

Daha basit bir örnek verirsem bu konuyu anlayabileceğinizi düşünüyorum. Bir alanda üç inek ve bir sonraki alanda da iki inek olduğu bir durumda her iki olgu da gözlemciden bağımsızdır. Fakat eğer bu iki olguyu matematiksel bir işlem yapmak için kullanmaya karar verirsem ve üç ile ikiyi toplayarak beş elde edersem hesaplamalı toplama süreci, alandaki ineklere içkin bir şey olmaz. Toplama süreci benim inekleri toplama aracı olarak kullanmam yoluyla gerçekleştirdiğim bir süreçtir.

Bu durumda taş ve alandaki inekler için doğru olan ne ise genelde hesaplama için de doğrudur. Bilinçli olarak bir aritmetik yapıyorsam bu hesaplama içkindir. Eğer bir hesap makinesi aritmetik yapıyorsa bu gözlemciye bağlıdır. Bu arada yıllar geçtikçe 'bilgisayar' kelimesinin anlamının değiştiğini de vurgulamak gerekir. Turing 1950'de ünlü makalesini yazdığında 'bilgisayar' kelimesi 'hesap yapan kişi' anlamına geliyordu. Turing'in, makalesine 'Bilgisayarlar ve Zekâ (Computers and Intelligence)' değil de 'Hesap Yapan Mekanizma ve Zekâ (Computing Machinery and Intelligence)' adını vermesinin nedeni budur. O dönemde 'bilgisayar' kelimesi hesap yapan kişi anlamında kullanılıyordu. Günümüzde ise 'bilgisayar' kelimesinin gözlemciden bağımsız bir görüngü anlamı, gözlemciye bağlı bir görüngü anlamıyla değişmiştir. Artık bilgisayar insan eliyle yapılmış bir takım yapay olgulara işaret etmektedir. 'Bilgi'nin anlamındaki gibi, 'bilgisayar'ın anlamındaki bu değişiklik de içkin niyetlilik ile diğer görüngü türleri arasındaki ayrımın bulanıklaşmasına ve benim burada açıklamaya çalıştığım kafa karışıklıklarının artmasına yol açmıştır.

Beyindeki Bilgi-İşlem

Klasik modelin can alıcı sorusu artık daha kesin bir şekilde ifade edilebilir. Hangi olgu, beyinde algoritmik bir bilgi-işlem düzeyi olduğu iddiasıyla tam olarak örtüşür? Ve de hangi olgu, bu düzeyde olup biten her şeyin, bütünüyle ikili sembol işlemelerine bağlı olan ilkel işleyiş düzeyine indirgeneceği iddiasıyla tam olarak örtüşür? Ve bu hesaplamalı bilgi işlemleri, gözlemciden bağımsız mıdır yoksa gözlemciye bağlı mıdır?

İlk aşama olarak bu modeli önerenlerin kendilerinin bu konu hakkında nasıl düşündüklerini soralım. Buna verilen yanıt yeterince açık olmaz, ama sanırım yanıt şöyle bir şey olur: Bu düzeyde beyin sıradan bir bilgisayar gibi işler. Tıpkı bilgisayarda bilgi taşıyan semboller olduğu gibi, kafada da bilgi taşıyan semboller vardır. Tıpkı bilgisayar bir bilgi-işlem aygıtı olduğu gibi, beyin de bir bilgi-işlem aygıtıdır.

Bu yanıt kabul edilemez. Az önce açıkladığımız gibi bilgisayardaki semboller, cümleler, temsil, bilgi ve hesaplama gözlemciye bağlıdır. Özlü bir ifade kullanacak olursak bilgisayarın sadece karmaşık bir elektronik devre olduğunu söyleyebiliriz. Bilgisayarın nedensel gerçeklik kısıtlamasını karşılaması için, girdiye, çıktıya ve aradaki sürece bir yorum atayan harici programcılara, tasarımcılara ve kullanıcılara yönelmek zorundayız. Bilgisayar için biz, tüm işleyişi anlamlandıran küçük insanlarız.

Bu tarz yanıt Ludwig için geçerli olmaz. Çünkü her ne kadar tenis topunu yakalamaya çalışan bir köpek olsa da o bir şeyler yapmaya çalışan bilinçli bir faildir; tüm bunlar ona içkindir ve hiçbiri gözlemciye bağlı değildir. Biz sadece ona karşı nasıl bir duruş sergilememiz ve ona hangi hesaplama yorumlarını yüklememiz gerektiğini değil aynı zamanda onun gerçekte içkin olarak bunu nasıl gerçekleştirdiğini de bilmek istiyoruz.

Bu durumda neden Ludwig içkin olarak hesap yapıyor olmasın; benim uzun bölme algoritmasını bilinçli bir şekilde gerçekleştirdiğim gibi, neden Ludwig bilinçsiz bir şekilde algoritmaları gerçekleştirmesin? Ludwig'in bunu yaptığını söyleyebiliriz, fakat bunu yaparsak bu modeli terk etmiş oluruz. Çünkü bu durumda açıklayıcı nedensel mekanizma bu algoritma değil, niyetli olarak bu algoritmaların aşamalarından geçen içteki zihinsel fail olur. Kısacası bu yanıt küçük insan yanılgısını kabul eder. Eğer Ludwig'in niyetli bir biçimde-parabolik yörünge-hesaplamasını-gerçekleştirme davranışına başvurmak zorunda olursak ve ardından bunu onun (sırayla) niyetli bir biçimde-milyonlarca-ikili-aşamalardan-geçtiği davranışıyla açıklarsak Ludwig'in niyetli bir biçimde-topu-yakalamaya-çalışma davranışını bir algoritmayla açıklayamayız. Çünkü bu durumda onun sisteminin açıklama mekanizması geriye onun indirgenemez niyetliliğini bırakır. Sistemdeki bilginin sözdizimi üzerinde yapılan hesaplama işlemleriyle taşınması bu modelin fikriydi. Anlambilim sadece üzerinde işlem yapılan bir şey oluyor. Fakat bu analizde üzerinde işlem yapılan sözdizimidir. Failin içkin niyetliliği her işi yapıyor. Bu noktayı anlamak için şuna dikkat edin: Benim uzun bölme işlemi yapmamın psikolojik açıklaması bu algoritma değildir, fakat benim algoritmaya yönelik *hünerim* ve benim *niyetliliğim* bu algoritmanın aşamalarından geçer.

Netice klasik modele yönelik bir ikilem şeklinde ifade edilebilir: Önemli kavramlar, ya gözlemciye bağlı ya da gözlemciden bağımsız anlamda alınır. Gözlemciye bağlıysa bu durumda açıklama nedensel gerçeklik kısıtlamasını karşılayamadığı için başarısız olur. Eğer gözlemciden bağımsızsa küçük insan yanılgısından dolayı başarısız olur. İşi küçük insan yapıyor. Dıştaki küçük insan (gözlemciye bağlı) ile içteki küçük insan (gözlemciden bağımsız) arasında seçim yapmak durumundasınız. Oysa hiç bir tercih kabul edilemez.

Derin Bilinçdışı Kurala Uyma

Benim delilime karşılık verebilmek için, aksini ispat eden ikna edici bir kanıtın bulunduğunun öne sürülmesi gerektiğini düşünüyorum. Derin bilinçdışı hesaplamalı kural izlemenin ikna edici ve problemsiz örnekleri var mıdır?

En azından doğruluk bakımından belirgin bir yönsel biçimin bilince erişebilirlik gerektirdiğini başka bir yerde de delillendirmiştim. Birçok örnekte, meselâ kör görüşünde içerik aslında bilince erişebilir değildir, fakat kesinlikle bu nedenden dolayı bu gibi patolojik durumları hasar, bastırma vb. kaynaklı olarak anlıyoruz. Bu delili burada tekrar etmeyeceğim, fakat farklı bir soru sormaya çalışacağım: Derin bilinçsiz kural takibi ile ilgili problemsiz örnekler var mıdır?

Eğer bazı inandırıcı örneklerimiz olsaydı ilkenin bütünü hakkında daha az şüphelerimiz olurdu. Bizim sıradan kurala uyma kavramımızdan çıkan teknik anlamda kural takibi durumları bulunduğunu kabullenebilseydik ve bu açıklamaların gerçekten nedensel açıklama gücüne sahip olduğunu kabul etseydik, kognitif bilimin bu tür derin bilinçdışı kural açıklamalarını varsayması ile ilgili genel stratejisini doğrulamaya yönelik en azından iyi bir başlangıç yapmış olurduk. Modus ponens (Şartlı Seçmeli Kıyas) ve diğer mantık kurallarının işleyişi ve göz çukurundaki göz refleksinin (vestibular ocular reflex) işleyişi bana sunulan iki örnektir. (Burada GGR hakkında kesin bir istihza vardır. Çünkü ben bunu nedensel gerçeklik kısıtlamasını karşılıyor gibi görünen bir durumun açık bir örneği olarak sunmuştum[3] fakat böyle olmadığı çok açıktı.)

Bunların her birini sırayla inceleyeceğim. İnsanların açıkça mantıksal çıkarım yapma gücü vardır. Onlar bunu tamamen

---

[3] Searle, 1992, s. 235-7.

farkında olmadıkları hatta uzman yardımı olmadan çözümleyemeyecekleri kuralları takip ederek yaparlar. Örneğin insanlar modus ponens çıkarımlarını yapabilirler ve dolayısıyla modus ponens kurallarını çözümleyemeseler ve hatta modus ponens kavramına sahip olmasalar bile bu kuralları takip ederler.

Peki, şimdi de bunu dış dünyada yapmaya çalışalım ve nasıl çalıştığını görelim. Modus ponens'i (Şartlı Seçmeli Kıyas) kullanarak yapılan tipik bir çıkarım örneği şöyledir: 1996 seçimlerinden önce eğer Clinton Kaliforniya eyaletinin desteğini alırsa seçimleri kazanacağına inanıyordum. Kaliforniya'daki anket sonuçlarına bakarak Clinton'un Kaliforniya'nın desteğini aldığı sonucuna varmıştım ve dolayısıyla seçimleri kazanacağı çıkarımını yapmıştım. Bu durumda ben bu çıkarımı nasıl yaptım?

Kognitif bilimin açıklaması şöyle olacaktır: Bu çıkarımı yaptığınızda aslında bilinçsiz bir kuralı takip ediyordunuz. Bu modus ponens kuralıdır. Bu kural, eğer 'p' ve 'p ise q' biçiminde öncüllere sahipseniz geçerli olarak 'q' çıkarımına varabileceğinizi söyler. Fakat sanırım bu gibi durumlarda kural, ne olursa olsun hiçbir açıklayıcı rol oynamaz. Eğer ben Clinton'un Kaliforniya'nın desteğini alacağına ve Kaliforniya'nın desteğini alırsa da seçimleri kazanacağına inanıyorsam, bu benim onun seçimleri kazanacağı çıkarımını yapabilmem için yeterlidir. Kural, çıkarımımın açıklamasına hiçbir şey katmaz. Öncüllerden çıkan sonucu görebiliyor olmam bu çıkarımın açıklamasıdır. Fakat modus ponens kuralının destekleyici bir örneği olduğu için, bu sonuç sadece bu öncüllerden mi çıkar, doğruluğunu modus ponensten mi türetir? Bu sorulara yanıtın hayır olduğuna inanıyorum. Sözdizimsel hesaplama kuralı olarak yorumlanırsa modus ponens basitçe, *bağımsız olarak* geçerli olan çıkarımları tanımlamak için kullandığımız bir örüntüdür. Çıkarımı yapmak için modus ponens kuralını takip etmiyoruz. Daha doğrusu biz geçerli çıkarımı ya-

pıyoruz ve mantıkçı ise modus ponens denilen kuralı, bu gibi sayısız geçerli çıkarımları tanımlamak için çözümleyebiliyor. Fakat çıkarımlar geçerliliğini modus ponensten (Şartlı Seçmeli Kıyas) türetmez, daha çok modus ponens geçerliliğini çıkarımların bağımsız geçerliliğinden türetir. Aksini düşünmek Levis Carroll paradoksuna yol açar.[4] O halde sanırım az önce tanımladığım çıkarım tarzında modus ponens hiçbir şekilde açıklayıcı rol oynamaz.

Fakat yalnızca biçimsel kanıt-teorik (proof-theoretic) çıkarımlarla ilgili ne söyleyebiliriz? Mesela sadece bir deste sembole sahip olup 'p' ve 'p q' öncüllerinden 'q' çıkarımını yapabilir miyim? Sanırım önermelerden anlamsal içeriği çıkarttığımız zaman modus ponens kuralı için gerçek bir rol ortaya çıkar. Fakat bu durumda kesinlikle böyle bir kural olduğu için artık geçerli çıkarımların insanın bilişsel süreçlerinin parçası olduğundan bahsetmiyoruz. Bir tür biçimsel kanıt-teorik sistemdeki bu geçerli çıkarımlara yönelik biçimsel bir benzerlikten bahsediyoruz. Yani eğer size, 'squiggle blotch squaggle' ve ardından 'sequiggle' biçiminde sembollere sahip olduğunuz her zaman 'sequaggle' çıkarımını yapabileceğinizi söyleyen bir kural sunuluyorsa bu kural gerçekçi bir kuraldır. Bu kural belli koşullarda ne yapacağınızı size söyler ve kural-yönetimli davranışın ya da kural açıklamalarının her birinin tipik özelliği olarak tanımladığım tüm özelliklere sahiptir. Fakat sıradan bir akıl yürütmeyle bunun kesinlikle modus ponens kuralının işleyişi olmadığını söyleyebiliriz. Bu noktayı daha kesin bir dille şu şekilde ifade edebiliriz: Eğer modus ponens'i zihinsel içeriklerin işleyişinin gerçek bir tanımı olarak düşünürsek modus ponens geçerli çıkarımlarda hiç bir açıklayıcı rol oynamaz. Eğer onu anlamsız sembollerin işleyişini tanımlayan bir kanıt-teorik kural olarak düşünürsek, modus

[4] Carroll 1895.

ponens bu durumda bir rol oynar. Fakat bu rol bizim sıradan bilişsel süreçlerde çıkarımları nasıl yaptığımızı değil bu çıkarımların biçimsel ya da sözdizimsel yapısını yapay olarak yaratılan sistemlerde nasıl temsil ettiğimizi açıklayıcı bir roldür.

Şimdi de göz çukurundaki görsel refleksine dönmek istiyorum. Öyle görünüyor ki sanki biz bilinçsiz bir şekilde şu kuralı takip ediyoruz: 'Gözbebeğini başın hareketinin aksine ve eşit düzeyde hareket ettir', hâlbuki gerçekte biz böyle bir kural takip etmiyoruz. Beyinde bu davranışı üreten karmaşık bir refleks mekanizması vardır. Bu konunun açık olduğunu düşünüyordum, fakat öyle değil. Son günlerde bana yönelik eleştirilenden bazıları az önce belirttiğim kuraldan daha hassas bir şekilde işlenmiş bir düzeyde zihinsel durumların altındaki (subdoxastic) hesaplama durumlarının bile sisteme içkin olduğunu söylemiştir. Martin Davies şöyle söylüyor:

> "GGR bir başka yolla belli bir bilgi-işlemin sadece belli hızdaki baş hareketlerinden belli hızdaki göz hareketlerine doru değil aynı zamanda baş hareketleri hızının temsillerinden göz hareketleri hızının temsillerine doğru yer değiştirdiği bir sistem olarak tanımlanır. Baş hızını göz hızıyla ilişkilendiren kuralların zımnî bilgisiyle sistemi kabul etmekle ilgili bir sorunun bulunması ancak bu ikinci tür tanımın arkaplanına karşı bir yaklaşımdır."[5]

Girdi ve çıktı durumlarındaki 'anlamsal içerik' varsayımı kuralların zımnî bilgisi için zorunlu fakat yeter koşul değildir. Yeter koşul 'kurala uygun standartlardaki çeşitli girdi-çıktı geçişlerinin aynı nesnesel açıklamaları olmasını' (*a.g.e.*) gerektirir.

GGR kolaylıkla bu koşulu karşılar. Dolayısıyla bundan GGR'nin, kuralların bilinçsiz zımnî bilgisi ve kural-yönetimli davranış ile ilgili bir durum olduğu sonucuna varılır. Bunu desteklemek için Davies GGR'nin hesaplamalı tanımlarına yö-

---

[5] Davies 1995, s. 386.

nelik David Robinson, Patricia Churchland ve Terry Sejnowsky'den çeşitli ifadeler aktarıyor.[6] Hatalı bir şekilde benim hesaplamalı atıfların önemsiz olduğunu savunduğumu düşünüyor. Fakat benim maksadım bu değil. Doğrusu, hesaplamalı atıfların *psikolojik gerçekliğini* kastediyorum. GGR'nin (Göz çukurundaki Gözsel Refleksin) hesaplamalı tanımının mide ya da diğer organların hesaplamalı tanımından farklı bir şekilde görülmesi için hiç bir neden olmadığını düşünüyorum. Sorum şudur: Gözbebeğini hareket ettirmek için failin belli hesaplamalı bilgi-işlem görevlerini aslında bilinçsiz bir şekilde yerine getirdiği nörofizyoloji düzeyinden farklı bir nedensel düzey var mıdır? Davies'in açıklamasında bu tarz bir düzey varsayımının nedensel gerçeklik kısıtlamasını karşılayacağını gerektiren hiç bir şey görmüyorum. Göz çukuru çekirdekleri hakkındaki hangi olgu, onu çekirdeklerin belirgin bir biçimde içkin niyetlilik düzeyindeki zihinsel işleyişleri gerçekleştirdikleri bir durum kılıyor? Bu soruya yönelik bir yanıt görmüyorum. GGR'nin hesaplamalı modellerinin gerçek psikolojik süreç örnekleri değil de nörofizyoloji modelleri olduklarını öne sürerek bu modellerin kullanışlılığına karşı çıkılmaz. Bunlar gözlemciye bağlı nöronal bilgi-işlem düzeyindedir yoksa içkin niyetlilik düzeyinde değil. Bir sürecin hesaplamalı betimine sahip olmak bir şeydir, hesaplamanın zihinsel işleyişini bilfiil gerçekleştirmek ise daha başka bir şeydir.

Sonuç

Benim öne sürmekte olduğum açıklamaya göre, hesaplamalı tasvirlerin biyolojinin her hangi başka bir branşında ya da diğer doğa bilimlerinde oynadığı rol, kognitif bilimde de tam olarak aynıdır. Hesaplamalı betim, failin gerçekte niyetli

---

[6] Churchland ve Sejnowski 1993.

olarak bir hesaplama yaptığı durumlar dışında, organizmanın fiziksel yapısının düzeyinden ayrı bir nedensel düzey tanımlamaz. Nedensel bir açıklama getirdiğinizde, hangi nedensel olgunun öne sürmekte olduğunuz iddia ile örtüştüğünü her zaman kendinize sormalısınız. Derin bilinçdışı beyin süreçlerinin hesaplamalı tanımlanmalarında süreçler kural-yönetimli değil kural betimlidir.

Ayrıca hesaplama için geçerli olan bilgi-işlem için *daha ziyade* geçerlidir. Midenin ya da içsel bir yanma motorunun bir bilgi-işlem tasvirini yapabildiğimiz kadar beynin de bir bilgi-işlem tasvirini yapabilirsiniz. Fakat bu bilgi-işlem psikolojik gerçekliğe sahip olacaksa, içkin olarak niyetselci bir bilgi biçiminde olmalıdır. Kognitif bilim açıklamaları derin bilinçdışı kullandığı için doğal olarak bu koşulu karşılayamıyor.

Bu tartışmayı hatalı bulduğum bir teşhis ile bitirmek istiyorum. İnsanların canlıcı (animistik) ve niyetselci olmayan açıklama biçimlerini kabul etmesi çok zordur. Bizim kültürümüzde bu açıklamaları ancak onyedinci yüzyılda tam olarak kabul edilebilirdi. Bizim paradigmatik açıklama biçimlerimiz niyetselcidir: Bu yemeği karnım aç olduğu için yiyorum, bu suyu susadığım için içiyorum, arabayı yolun kuralından dolayı soldan sürüyorum. Niyetliliğe hiç bir gönderme yapmayan mekanik açıklamalar olduğu düşüncesi, anlaşılması çok zor bir düşüncedir. Kognitif bilimin belli araştırma projelerinde canlıcılık (animizm) biçimi hala bulunmaktadır. Beynin zihinsel durumlar altı (subdoxastic) düzeyindeki kural takibi ile ilgili Marr'ın orta düzeyi bir canlıcılık biçimidir. Şimdi de, varsayılan bu süreçler bilinçli değil hatta ilkesel olarak bilince erişebilir değil diye, derin bilinçdışı kural takibi davranışını ortaya atıyoruz. Bu ilkel canlıcılık hatasıdır. Şimdi ise bu hata ikinci bir hata ile destekleniyor: Bizim tasarladığımız bilgisayarın, termostatların, karbüratörlerin ve diğer işlevsel sistemlerin açık niyetliliği ile kandırılıyoruz. Sanırım bu sistemlerin niyetselci bir tanım düzeyleri olduğu bizim için oldukça açıktır.

Hatta kognitif bilimin standart ders kitapları Marr'ın termostatlarla ilgili orta düzey tanımını, nedensel gerçeklik kısıtlamasını açıkça karşılayan algoritmik açıklama düzeyiymiş gibi sunuyorlar. Fakat bana göre böyle olmadığı açıktır. Termostatlarla ilgili olarak onların sanki hesaplama kurallarını takip ediyormuş gibi davranması için fiziksel sistemler donattık. Fakat termostatın niyetli olan kural takibi hesaplaması, bütünüyle gözlemciye bağlıdır. Niyetselci açıklamalar yapabilmemizin nedeni yalnızca, bizim onları tasarlamış ve kullanmış olmamızdır. Öyleyse termostat için geçerli olan, saatler, karbüratörler ve her şeyden öte bilgisayarlar gibi diğer işlevsel sistemler için de geçerlidir. Dolayısıyla biz iki hata yapıyoruz: Birincisi doğacı açıklamalara canlıcılığı tercih etme hatası, ikincisi ise gözlemciye bağlılık ile gözlemciden bağımsızlık arasında ayrım yapmada başarısız olma hatasıdır. Özellikle de gözlemciye bağlı niyetliliğe karşı, hakikî içkin niyetliliğe sahip olduğumuz durumları ayırt etmede başarısız oluyoruz. Termostatlardaki, karbüratörlerdeki, saatlerdeki ve bilgisayarlardaki niyetlilik bütünüyle gözlemciye bağlıdır.

İçinde bulunduğumuz durum tam olarak şöyle tasvir edilebilir: Arabaların doğal görüngüler olarak meydana geldiğini ve bizim de onların nasıl işlediklerini bilmediğimizi farz edelim. Onların yaptığı şeylerin çoğunun hesaplamalı bilgi-işlem olduğunu düşünmeye yönelirdik. Örneğin hız ölçme sistemini; bir dakikalık devirde tekerin dönüşü hakkındaki bilgi girdisinden arabanın bir saatteki hız milini hesapladığını söyleyerek açıklamaya çalışabilirdik. Hatta dakikadaki devri (rpm) mil/saat (mph) ile eşleştiren bir algoritma ile açıklardık. Fakat böyle bir açıklamanın hiç bir şekilde nedensel gerçekliği olmaz. Küçük bir elektrik jeneratörünün bir tekere, dakikadaki devir artışının üretilen elektriği arttıracağı şekilde takılmış olduğu, asıl nedensel mekanizmadır. İbreli bir ampermetre elektrik arttıkça ya da azaldıkça daha yükseğe ya da daha düşüğe doğru hareket eder. Nedenselliğe göre hikâyenin tamamı

budur. İçkin olarak konuşursak, hiç bir hesaplama ve bilgi yoktur. Salt fiziğin yanı sıra hesaplama ve bilgi de bütünüyle bizdedir. Bunlar gözlemciye bağlıdır. Hesaplama ve bilgi hakkında hiç bir sorun yoktur. Ne de olsa aslında bunun için hız ölçme sistemini tasarladık. Asıl sorun, nedensel bir açıklama için gözlemciye bağlı hesaplama ve bilgi-işlem atfı yapma hatasıdır.

Şimdi de beyin süreçlerinin niyetselci açıklamalarının çoğunun da gözlemciye bağlı olduğunu ve sonuç olarak bize nedensel bir açıklama getirmeyeceklerini anlamakta zorluk çekiyoruz. Peki, öyleyse kognitif bilim açıklamasının doğru olan modeli nedir? Ayrıca, Marr'ın orta düzeyinde kural-yönetimli bir davranış varsaymazsak doğrusu bilişin zahiri akılcılığının büyük bir bölümünü nasıl açıklarız? Sanırım bunu yanıtlamak için Darwin'in türlerin yapısındaki amaç yönlülüğün (goal-directedness) hiç bir niyetlilik varsaymaksızın nasıl açıklanabileceğini göstererek benzer bir problemi nasıl çözdüğünü hatırlamak zorundayız. Darwinci açıklama tarzına göre, bir açıklama düzeyini iki açıklama düzeyiyle değiştiriyoruz. 'Balık suda yaşamını sürdürmek için belli bir biçime sahiptir' demek yerine (1) 'genetik yapısından dolayı balık bir biçime sahiptir' ve (2) 'bu biçime sahip olan balıklar olmayanlardan daha iyi yaşamlarını sürdürürler' diyoruz. Yaşamı sürdürmenin bu açıklamada işlemeye devam etmesine rağmen bir amaç olmadığına dikkat ediniz. O sadece vuku' bulan bir şeydir. O halde benzer biçimde 'Gözbebeği, göz 'çukurundaki göz refleksi' kuralını takip ettiği için hareket eder' ifadesini söylememeliyiz. Gözbebeğinin görsel sistemin yapısından dolayı hareket ettiğini, yani bunun sadece mekanik bir süreç olduğunu söylemeliyiz. Hiç bir şekilde kural *takibi* yoktur. Fakat kural gözbebeğinin davranışını *betimler* ve gözbebeği bu tanımı temelde Darwinci nedenlerden dolayı karşılar. Böyle davranan gözbebekleri daha sabit retinal görüntü üretecek ve sabit retinal görüntüye sahip olan organizmaların yaşamlarını sür-

dürmeleri, olmayanlardan daha muhtemeldir. Benzer bir ifadeyle, Ludwig parabolik yörünge kuralını takip etmiyor, doğrusu topun gideceği yeri kestirmeye ve bu noktada ağzını açmaya çalışıyor. Birçok denemeden sonra bunu daha iyi yapmaya başlıyor. Onun, parabolik yörünge kuralıyla betimlenmesini sağlayan pençe-göz eşgüdüm becerileri bulunmaktadır, fakat o bu kuralı takip etmiyor. Bu gibi becerilerini geliştirebilen köpeklerin yaşamlarının sürdürmeleri ya da en azından tenis topunu yakalamaları geliştiremeyenlerden daha muhtemeldir.

Referanslar

Carrol, L., 1895. 'What the Tortoise Said to Achilles', *Mind* 14, 278-80.

Churchland, P. S. ve sejnowski, T. J., 1993. *The Computational Brain.* Cambridge, MA: MIT Pres.

Davies, M., 1995. 'Reply: Consciousness and the Varieties of Aboutness', in C. MacDonald and G. MacDonald (eds.), *Philosophy of Psychology: Debates on Psychological Explanation.* Oxford: Blackwell.

Marr, D., 1982. *Vision.* San Francisco: Freeman and Co.

Palmer, S. E., 1999. *Vision Science: From Photons to Phenomenology.* Cambridge, Ma: MIT Pres.

Searle, J. R., 1992. *The rediscovery of the Mind.* Cambridge, MA: MIT Pres.

8

SOSYAL BİLİMLERDEKİ NİYETSELCİ AÇIKLAMALAR*

I

Sosyal bilimlere uygun olan açıklama biçimlerinin doğa bilimlerindekilerle özsel olarak aynı mı yoksa tamamen bunlardan farklı mı olduğu tartışması bir asırdan beri devam etmektedir. Tartışmanın bir yanında en azından John Stuart Mill'den mantıkçı pozitivistlere değin uzanan deneyci felsefe geleneği yer almaktadır. Bu görüşe göre, doğa bilimlerine mahsus olan, açıklamanın kapsayıcılığı yasası tarih, antropoloji, dilbilim ve ekonomi alanlarının yanı sıra diğer sosyal bilimlere de eşit oranda uygun düşmektedir. Diğer yanda ise en azından on dokuzuncu yüzyılda Dilthey'den yirminci yüzyılda Wittgenstein'ın öğrencilerine kadar uzanan yorumlamacı veya hermenötik gelenek bulunmaktadır. Bu geleneğe göre ise insan davranışına uyan özel açıklama biçimleri vardır. Örneğin ikinci gelenekte Dilthey, kendisinin *Verstehen* (literal olarak, anlama) dediği özel yöntemin, sosyal bilimler için gerekli olduğunu öne sürmektedir. Daha yakın zamanda ise Charles

---

* Sage Publications, Inc. tarafından verilen izinle yeniden basılmıştır. *Philosophy of the Social Sciences* (c. 21 no: 3), s. 332-344, telif hakkı © 1991 York University, Toronto ve Contributors'a aittir.

Taylor (1985) insanların, olayların onlar için özel bir biçimde *anlamlı* olması bakımından benzersiz olduklarını ve insan davranışını açıklayabilecek her hangi bir açıklama biçiminin bu anlam bileşenini de açıklamak zorunda olduğunu öne sürmüştür.

Bu tartışmanın zikredilmeyen fakat altta yatan bir niteliği, daha kapsamlı sorunların söz konusu olduğu varsayımıdır. En azından bu sorunun, bir yanında maddecilik (materyalizm) diğer yanında ise düalizm ve idealizm olan tartışmanın bir versiyonu olduğu varsayılmaktadır. Pozitivist gelenek fiziksel dünyanın var olan tek dünya olduğu ve bunun sonucunda da fizik ve kimya için uygun olan maddeci açıklama biçimlerinin, diğer bilim alanlarına da uymasının zorunlu olduğu, aksi takdirde herhangi bir açıklama getirmenin mümkün olamayacağı görüşünü ısrarla savunmaktadır. Yorumlamacı gelenek ise örtülü bir biçimde her şeyin fizik ve kimyaya indirgenemeyeceğini, belli birtakım zihinsel (beşerî, toplumsal) olguların fizik ve kimyanın varlık anlayışından daha farklı bir var oluşa sahip olduklarını savunmaktadır. Maddecilik ile düalizm arasındaki fizikötesine ilişkin bu temel anlaşmazlık söz konusu tartışmalarda her zaman su yüzüne çıkmasa da, ben bunun tartışmanın sürekliğini sağlayan temel motivasyonlardan biri olduğu düşüncesindeyim. Pozitivistler ve onlar gibi düşünenlere göre, eğer fiziksel dünya var olan tek dünya ise, bu durumda temel bilimlerin fiziksel dünyaya ilişkin açıklama biçimleri bütün bilimler için eşit oranda geçerli olmalıdır. Öte yandan yorumlamacı geleneğin savunucuları ise, bu tür bir maddeci yaklaşımın aşırı indirgemeci olması gerektiği ve insanoğlunun belli özelliklerini dışarıda bırakmak zorunda olduğu görüşündedirler. Böyle bir açıklama biçimi insanın zihinsel veya ruhsal yönünü dışarıda tutmak durumundadır. Bu görüşe göre, mekanik açıklama biçimleri insan hayatının ve davranışının belirli özelliklerini kapsamada yetersiz kalmaktadır; bu görüşün daha aşırı versiyonlarına göre ise insan davranışına yönelik açıkla-

malar nedensel açıklamalar bile değildir. Yorumlamacı geleneğin en katı ve en tartışmacı biçimleri ise, deneycileri kaba ve ilkel olarak görürler, buna karşılık deneyciler de yorumlamacıları kafaları karışmış duygucular olarak nitelerler.

Bu tartışmadan nasıl bir anlam çıkarmamız gerekiyor? Bence geleneksel olarak dayatılan terimlere karşı oldukça kuşkucu davranmalıyız. İlk olarak, doğa bilimlerindeki açıklamalar evrensel olarak kapsayıcı yasa biçimini haiz değillerdir. Örneğin, son zamanlarda bir vesileyle beyinin işleyişine dair yarım düzine ders kitabına bakma fırsatı buldum. Hiçbirinde kapsayıcı açıklama yasasına rastladığımı hatırlamıyorum; hatta beyinin işleyiş 'yasalarına' nerdeyse hiç gönderme yapılmamış. Bu kitaplara göre, beyinin işleyişi içten yanmalı bir motorun işleyişine bakılarak açıklanabilir. Beyin belli işlevleri yerine getiren fiziksel bir sistem olarak görülüyor ve bu ders kitapları da bu işlevlerin ne şekilde yerine getirildiklerini tarif ediyor. Söz konusu açıklamalar aslında nedenseldir, fakat kapsayıcı yasalarla pek ilgileri yoktur.

Dahası, sosyal bilimlere yönelik deneyci ve yorumlamacı görüşler arasındaki bu tartışma bana sahici bir tartışma gelse de, tartışmanın gerçekte indirgemecilik veya zihin-beden meselesine yönelik olduğunu düşünmenin yanlış olacağı inancındayım. Sosyal bilimlerin doğa bilimlerinden farklı özel bir açıklama biçimine gereksinimi olup olmadığı sorunu, materyalistlerle düalistler arasındaki tartışmadan bağımsız olarak da değerlendirilebilir. Söz gelimi düalizmi tamamen reddetsek bile, yine de sosyal bilimlerin insan davranışına getirdiği açıklamalarda belli mantıksal özellikler olduğunu düşünebiliriz. Meselâ ben standart görüşlerinden dolayı hem düalizmi hem de maddeciliği reddediyorum, fakat yine de sosyal bilimlerin açıklamaları ile doğa bilimlerinin açıklamaları arasındaki ayırımın ilgi çekici olduğunu düşünüyorum. Bütün kartları masaya koymak adına şunu söylemeliyim ki kanımca dünya tamamen madde parçacıklarından ve bu madde parçacıklarının

oluşturduğu sistemlerden müteşekkildir, yani materyalistler bu konuda haklılar, fakat dünyada ayrıca insan ve hayvan davranışlarının oluşumunda nedensel bir işlev gören zihin durumları da mevcuttur ve materyalistler genellikle bu gerçeği yadsıma yanlışı içindedirler. Aşağıda da yaygın olarak kabul gören iki varsayımı reddediyorum. Bunlardan ilki doğa bilimi açıklamalarının kapsayıcı yasa açıklamaları olduğu varsayımı, ikincisi de sosyal bilim açıklamalarına yönelik tartışma ile zihin-beden problemine dair maddeci-düalist tartışma arasında kaçınılmaz bir bağ olduğu varsayımıdır.

Bence yorumlamacılar, sosyal bilimlerdeki açıklama biçimlerinin, fizik ve kimyada kullana geldiğimiz açıklama türlerinden belli yönlerde mantıksal olarak farklı olduğunu düşünmekte haklılar. Benim bu bölümdeki asıl amacım açıklama biçiminin farklı olduğunu *saptamak* değil, sadece gördüğümüz *fiili* farklılıkları betimlemek ve bu farklılıkların sonuçlarını keşfetmektir. Bu tartışmada bilimin sadece yeni olgular keşfederek değil, ayrıca yeni açıklama biçimleri keşfederek de ilerlediğini akılda tutmak önem arz etmektedir. Yeni olguların keşfi, yeni açıklama biçimleri keşfetmeyi de gerektireceği için bu durum şaşırtıcı değildir. Tartışmamızı nedensel açıklamalarla sınırlandırsak bile, yeni nedenler keşfetmek de daha yeni nedensel açıklama biçimlerinin keşfiyle sonuçlanacaktır.

2

Sosyal görüngülerin nasıl açıklandığına dair iyi geliştirilmiş bir teoriye sahip değilim ve dolayısıyla burada böyle bir teori ortaya koymak gayesinde de değilim. Benim bundan çok daha gerçekçi olan amacım sosyal görüngüleri açıklarken fiilen kullandığımız açıklama biçimlerinin yapısındaki belli ayırt edici niteliklere işaret etmek ve bizzat bu sosyal görüngülerin bazı varlık bilim özelliklerine dikkat çekmektir. Delillendir

mek istediğim temel tezler iki ayrı biçimde ifade edilebilir, fakat bunlar mantık çerçevesinde birbirleriyle ilişkilidir. Birincisi, ister bireysel ister kolektif olsun insan davranışına yönelik açıklamalar, karakteristik olarak niyetli nedenselliğe gönderme yaparlar. İleride niyetli nedenselliğin daha belirgin bir tanımını yapacağım, fakat şu an ifade edebileceğim sezgisel düşünce, insan davranışı açıklamalarının aslında nedensel olduğudur, yani deneyciler bu konuda haklılar, fakat bireysel veya kolektif insan davranışına ilişkin bu tür açıklamalar belli bir nedenselliğe gönderme yaparlar. Bunlar belli bir zihinsel veya benim tercih ettiğim kullanımıyla, 'niyetli' nedenselliği gerektirirler. Arzular ve yönelimler gibi niyetli zihin durumları, belli türde ilişki durumlarını temsil ederler ve niyetli nedensellik, zihin durumlarının, temsil ettikleri bu ilişki durumlarıyla nedensel olarak ilişkilendikleri bir nedensellik biçimimidir. Bu yüzden, söz gelimi susuzluğunun bir şeyler içmesine neden olduğu bir adamın içinde bulunduğu davranış sadece niyetli nedensellik ile açıklanabilir, çünkü onun içme arzusu bu davranışa neden olmuştur ve bu davranış içme arzusunun karşılanması, yani içme davranışıdır. Bu çok basit örnek için doğru olan her şey savaşlar, devrimler, sosyal hareketler ve ekonomik görüngülerin çok daha geniş ölçekli açıklamaları için de doğrudur.

Vurgulamak istediğim ikinci husus ise kendilerini fizik ve kimya görüngülerinden oldukça farklı kılan belli mantıksal özelliklere sahip bir sosyal olgular kümesi bulunduğudur. Evlilik, para, boşanma, seçimler, alım-satım işleri, işe alma ve işten çıkarmalar, savaşlar ve devrimler gibi görüngüler, bu aşamada belirsiz bir şekilde söylenecek olsa da, zihinsel bileşenler içerirler. Dahası, söz konusu olgular tuhaf bir biçimde kendinden gönderimlidir; çünkü bu olgular, ancak ilgili insanlar onların bu olgular olduğunu düşünürlerse gerçekte oldukları olgular olabilirler.

Kanımca doğa bilimi açıklaması ile sosyal bilim açıklaması arasındaki farkları belirlemenin en iyi yolu, bu iki bilim türü-

nün sahip olduğu temel nitelikler arasındaki en çarpıcı farklılıkların dökümünü çıkarmaktır. Belirgin olan özellikleri listelemek istiyorum, böylelikle hiç değilse delilin bu aşamasında söyleyeceğim şeyler tartışmasız görünecek.

Birinci ve en belirgin özellik doğa bilimlerinde gösterdiğimiz türden başarıları sosyal bilimlerde gösteremiyor oluşumuzdur. Örneğin sosyoloji veya tarihte, fizik alanında geliştirdiğimiz zengin teorik aygıtlarla karşılaştırabileceğimiz her hangi bir şeye sahip değiliz. Hatta bir bakıma genel olarak sosyal bilimler bir tür sistemli sağduyunun ötesinde teorik olarak bir ilerleme kaydedemedi. Velhâsıl sosyal bilimlere uygun olan açıklama biçimi, olağan teori öncesi deneyimlerimizle bize tanıdık gelen kategorileri içermekten pek öteye gitmiyor gibidir. Yirmibirinci yüzyılın şafağında günümüz entelektüel yaşamının en girift özelliklerinden biri, doğa bilim yöntemlerinin fizik ve kimya gibi alanlarda ürettikleri sonuçları niçin sosyal bilimlerde de üretmemiş olmalarıdır.

Ekonomi buna bir istisna olarak görülebilir, zira formülleştirilmiş bir matematiksel disiplindir ve marjinal tüketim eğilimi, çarpan etkisi ve değişken denge gibi teknik terimler içerir. Ben ekonominin bir karşıt örnek olduğuna pek de inanmıyorum. Ekonomi teorisyenleri umumiyetle, müşteriler durumlarını düzeltmeye ve iş adamları para kazanmaya çalışırlar gibi, sağduyu varsayımlarını ele alıp ardından bu varsayımları idealleştirirler (kimileri bu varsayımların ekonomik teoride *aşırı idealleştirildiklerini* söyleyebilir) ve sistematik uzantılar geliştirirler. Dolayısıyla mikro ekonomide sürekli zikredilen, 'rasyonel girişimcinin, satışı marjinal giderin marjinal gelire eşit olduğu yerde yapması gerektiği' aslında 'rasyonel' ekonomik davranışa yönelik belli sağduyu varsayımlarından çıkarılan basit bir mantıksal sonuçtur.

Sosyal bilimlerin ikinci bir özelliği, daha önce zikrettiğim özelliktir ve bunun en önemli özellik olduğuna inanıyorum,

yani sosyal bilimlerde bir açıklama biçimi olarak niyetli nedensellik özelliği. Niyetli nedensellik önemli bir açıdan, yer çekimi veya nükleer güçler gibi konuları değerlendirirken karşılaştığımız nedensel görüngü türlerinden ayrılır, çünkü niyetli nedensellik, zihinsel durumların *fiili içeriğinden* dolayı niyetli zihin durumlarını ihtiva eden bir nedensellik biçimidir. Niyetli nedensellik aşağıdaki ifadelerde şu şekilde görülebilir:

> General Robert E. Lee Gettysburg'a hücum etmeyi emretti, çünkü adamlarına geri çekilmelerini söylerse moral-lerinin bozulmasından korkuyordu.

Veya

> 1988'deki başkanlık seçiminde birçok demokrat cumhuriyetçi adaya oy verdi, çünkü vergilerde bir artış olmamasını istiyorlardı ve Dukakis'in gelir vergisini artıracağına inanıyorlardı.

Niyetli nedensellik tas tamam bir kavramdır ve şu şekilde tanımlanabilir: Herhangi x ve y olaylarını ele alalım. Bu durumda x ve y ancak ve ancak x y'ye veya y x'e neden oluyorsa ya da x veya y niyetli bir durum ise ve niyetli olmayan da niyetli durumun karşılama koşullarını veya karşılama koşullarının bir kısmını içeriyorsa, aralarında bir niyetli nedensellik ilişkisi vardır.[1]

Buradaki düşünce sezgisel olarak şudur: Zihinsel durumlar bir tür zihinsel temsildir ve niyetli nedenselliğin özel niteliği, niyetli içeriğin, temsil ettiği ilişki durumlarının kendisine neden olması veya temsil ettiği ilişki durumlarının kendisinden kaynaklanmasıdır. General Lee örneğine bakarsak, burada bir hücum emri verme arzusu, hücum emri verme olayına neden olmuştur ve sonuçta da hücum arzusu hücum olayına ne-

---

[1] Daha fazla ayrıntı için bk. Searle 1983, 5. bölüm.

den olmuştur. Bunun yanı sıra hücum etme arzusunun kendisi de geri çekilme emri vererek askerlerin moralini bozmama arzusundan ve hücum emri vermenin dışındaki herhangi bir şeyin böyle bir moral bozukluğuna neden olacağı inancından kaynaklanmıştır. Cumhuriyetçilere oy veren demokratlar örneğinde de vergilerin artması ihtimaline karşı oy kullanma arzusu demokratların demokrat adayın aleyhine oy kullanma arzusuna neden olmuştur ve bu arzu da demokrat adayın aleyhine oy kullanmalarına yol açmıştır.

Sosyal bilimler ile doğa bilimleri arasındaki üçüncü bir fark ise niyetli nedenselliğin doğrudan bir neticesidir. Teorisyenlerin davranış açıklamasında ortaya koydukları önerme içeriği, davranışı açıklanan failin veya faillerin zihnindeki önerme içeriği ile özdeş olmalıdır; aksi takdirde davranış tam olarak açıklanamaz. Söz gelimi General Lee'nin davranışını kendisinin korkuları bakımından ve demokratların davranışını da kendilerinin arzuları bakımından açıklayacaksak, her iki durumda da açıklamanın geçerli olması söz konusu korku veya arzuda var olduğunu belirlediğimiz içeriğin bu korku veya isteğe sahip olan failin zihnindeki içerik ile özdeş olmasına bağlıdır. Niyetli nedensellik durumunda nedenselliğin işlemesi sadece failin zihnindeki temsili içeriğe bağlı olduğundan niyetli nedenselliğin herhangi bir temsili, basitçe bir temsilin temsili olacaktır ve bu doğru olduğu nispette de teorisyenlerin öne sürdüğü önerme içeriği ile teorileştirilen kişi veya kişilerin zihninde gerçekte var olan önerme içeriği arasında bir özdeşlik olmalıdır. Bu özellik doğa bilimlerinin açıklamalarına kesinlikle benzememektedir. Doğa bilimlerinde tam olarak olayların nedensel açıdan ilişkili yönlerine değiniriz. Dolayısıyla yer çekimi, basınç, ısı vb. görüngülere yer veririz. Ancak söz konusu görüngülerin kendileri zihinsel değildir ve açıklanacak görüngüler ile açıklamada geçen görüngüler arasında bir özdeşlik olması doğa bilimlerinin bir sorunu değildir. Oysaki sosyal açıklamalarda aranan bu özdeşlik özelliği çeşitli ya-

zarların[2] değindiği insan davranışı açıklamasında kullanılan terimlerin, davranışı açıklanan failler için geçerli olmak zorunda olduğu gerçeğini açıklamaktadır. Söz gelimi Lee'nin davranışını Komünizm korkusuyla açıklayamayız, çünkü bildiğimiz kadarıyla Lee'nin kesinlikle Komünizm diye bir şeyden haberi olmamıştı.

Tüm açıklamaların özü itibarîyle niyetselci olduğu şeklindeki Orta Çağ anlayışının yerini onyedinci yüzyılda niyetselci olmayan genel doğa yasalarına dayanan açıklamaların alması doğa bilimi için büyük bir dönüm noktası oldu. Bu muazzam bir ilerlemeydi. Fakat bu ilerleme söz konusu kapsayıcı açıklama yasası modelinin yetersiz olduğunu gösteren deneysel görüngülerin bulunduğu olgusunu görmemizi engelledi. Kapsayıcı açıklama yasaları yetersizdir, çünkü niyetselci açıklamanın söz konusu özel niteliğine sahip değildirler. Bu özel nitelik nedensel açıklamanın içeriği ile davranışı açıklanan failin zihnindeki içeriğin özdeş olması gerektiğidir. Çünkü açıklama gerçekten geçerli ise bu açıklamanın içeriği failin zihninde nedensel olarak işlev görüyor olmalıdır. Bunu kabaca şu terimlerle ifade edelim: İnsan davranışını açıklarken kişilerin davranışlarını, ne istediklerine ve istediklerine inandıkları bu şeyi elde etmeye uğraşmak için ne yaptıklarına bakarak açıklamaya çalışırız. Fakat buradaki 'istemek', 'inanmak' ve 'elde etmeye uğraşmak' gibi terimler niyetselci kavramlardır. Bu özel istemeleri, uğraşmaları ve inanmaları ancak belirli önerme içerikleri bakımından belirleyebiliriz. Fakat bu durumda açıklamada belirlediğimiz önerme içeriği, davranışı açıklanan failin zihnindeki önerme içeriği ile özdeş olmak zorundadır. Aksi halde açıklama yeterli olmayacaktır.

Sosyal görüngülerin dördüncü bir özelliği de yine niyetliliğin bir sonucudur. Bu özellik şudur: Birçok sosyal görüngü

---

[2] Mesela Winch 1958.

için, söz konusu görüngü ancak insanlar onun var olduğuna inanıyorlarsa vardır. Bu yüzden de bir görüngünün ismi, çoğu kez bu isimle adlandırılan görüngünün kısmen kurucusudur. Fakat örneğin yer çekimi veya kinetik enerji gibi fiziksel görüngüler ile hastalıklar veya kalıtsal özellikler gibi biyolojik görüngüler tamamen bunun aksinedir. Bir şeyin belli bir hastalık olup olmadığı veya iki varlık arasında belli bir kütlesel çekim ilişkisi olup olmadığı, onun nasıl temsil edildiğinden tamamen bağımsız bir olgudur. Bu olgular kişilerin onlar hakkında ne düşündüklerinden tamamen bağımsız olarak vardır. Hâlbuki sosyal olgularda, inançlar ve insanların kullandıkları terimler olguların kısmen kurucusudur. Buna birkaç örnek vereyim: Eğer insanlar belli bir maddenin para olduğunu düşünüyorlarsa bu madde çoğu zaman paradır. Eğer ilgili insanlar bir şeyin evlilik veya vaat veya mülkiyet veya seçim olduğunu düşünüyorlarsa belli bir ilişkiler kümesi evlilik, vaat, mülkiyet veya seçimi kurar. Bazı kimseler özel bir durumda yanılgıya düşebilir: Evleniyor olduğumu bilmeden evlenmiş olabilirim veya sahte olduğunu bilmeden sahte bir dolar kullanıyor olabilirim gibi. Fakat bu tür olgular için değişmeyen bir gerçek vardır ki herkesi her zaman aldatamazsınız. Eğer herkes her zaman bir şeyin para olmadığını düşünüyorsa o şey para değildir. Ayrıca para için geçerli olan şey seçimler, özel mülkiyet, savaşlar, oy kullanma, vaatler, evlilikler, alım-satım, siyasî görevler vb. için de geçerlidir.

İçimizden gerçeklik modeli olarak kuarklar ve protonlar gibi bilimsel görüngüleri esas alanlar için, bu sosyal görüngülerin şaşırtıcı görünmesi gerekir. Çok büyük bir varolan görüngüler kümesi ve çok büyük bir nesnel olgular kümesi mevcuttur. Bu kümelerde yer alan söz konusu olgular temelde insanların inançlarına bağlıdır ve ancak insanların onların söz konusu olgular olduklarına inanmaları halinde vardırlar. 1989'da düzenlenen Beysbol Oyunları Serisi'ni Oakland Athletics takımının kazanmış olması nesnel bir olgudur, fakat

bu olgu sadece belli bedenlerin hareketleriyle oluşturulmuş bir olgu değildir. Bu beden hareketlerinin Oakland takımının beysbol serisini kazanması olarak kabul edilmesi için ortada çok karmaşık bir niyetselci görüngüler ağı olması gerekir. Bu görüngüler kendine referanslıdırlar, şöyle ki burada oyun oynayan insanlar ancak bir oyun oynadıklarına inanıyorlarsa o oyunu oynuyorlar demektir. Benzer şekilde birilerinin galip gelmesi de sadece insanların bunun bir galibiyet olduğuna inanmaları halinde gerçekleşir. Başka bir örnek ele alalım. Farz edin ki çok büyük bir parti verdim ve bu partide çok sayıda insan öldü veya yaralandı. Yine farz edin ki ölüm oranı da bahsettiğim Gettysburg Savaşı kadar oldu. Buna rağmen insanlar bunun bir savaş değil de bir parti olduğunu düşündükleri müddetçe ölüm oranına bakılmaksızın bu bir savaş değil bir parti olur. Fakat bu durum şu nedenden dolayı çelişkili gibi görünüyor: Çoğu zaman eğer bir kişi x'in f olduğunu düşünüyorsa ve bu kişinin düşüncesi de doğruysa, bu durumda bu kişinin x'in f olduğunu düşünmesi olgusundan bağımsız olan ve x'in f olduğu düşüncesini doğru kılan bir şey olmak zorundadır. Hâlbuki bu açıdan bakıldığında birçok sosyal kavramın kendine referanslı olduğu görülür, yani bir bakıma x'i f yapan, insanların x'in f olduğunu düşünmesidir. Bu durum çelişkilidir, çünkü doğruluk anlayışımıza göre bir olgunun temsili ile temsil edilen bu olgu arasında bir ayırım olması gerekir. Fakat bu durumlarda olgunun temsili, temsil edilen olgunu kısmen kurucusudur veya bu en azından olguya katılanlar için doğrudur. Fakat mademki bu olgular, kısmen bizim bu inançlara sahip olduğumuz olgusu tarafından kuruluyor, nasıl oluyor da sosyal olgulara ilişkin inançlarımız doğru olabiliyor? Sosyal olgularda x'in f olduğu düşüncesinin x'in f olduğu olgusunun sadece bir kısmını kurduğunu anlarsak bu çelişki ortadan kalkar. Zaten burada f ile ifade edilen kavram, bütün sosyal uygulamaları bir araya getirmenin sadece bir yoludur. Sosyal kavramlar için x'in f olduğunu düşünmek bütün

davranış modellerinin ve sosyal ilişkilerin söz konusu görüngüye uygun olmasını gerektirir. Dolayısıyla bir şeyin para, mülkiyet veya parti olduğunu düşünmek, bu şeyin belli etiketlere uygun olduğunu düşünmek değil, bir tutumlar ve davranış kümesinin söz konusu duruma sosyal bağlamda uygun olduğunu düşünmektir. Ancak bu durumda da bu tutumların uygun olduğunu düşünmek, söz konusu sosyal durumun kısmen kurucusudur.

Sosyal olgulara, şu an sahip olduğumuzdan daha kapsamlı bir açıklama getirmediğimiz takdirde sosyal bilim kurumlarını daha derinlemesine çözümlemeye başlamayacağımıza inanıyorum. Sosyal olguların açıklanmasından kastım sosyal olguların ontolojisini açıklığa kavuşturmaktır. Burada çözümlemeye çalıştığımız görüngüler o denli belirgin ve yaygındır ki onları görmememiz neredeyse imkânsızdır. Cebimdeki kâğıt parçasının bir dolarlık banknot olduğu ve ayrıca geçen Pazar günü bir futbol maçı izlemiş olduğum benim için açıktır. Burada açık olmayanlar bu kâğıt parçasını bir dolarlık banknot yapanın tam olarak ona ait hangi olgular olduğu ve izlediğim hareketlere ait hangi olguların, bu hareketleri yapan birkaç canlı organizmayı bir futbol maçı oynuyor duruma getirdiğidir. Dikkat ederseniz bu hareketleri bir futbol maçı yapan, onların futbol maçının kuralları ile uygunluk göstermeleri değildir, çünkü tam olarak aynı fiziksel hareketler bir dansın, bir açık hava idmanının veya dinî bir törenin bir parçası olarak da yapılabilir. Ayrıca cebimdeki kâğıt parçasını bir dolar banknotu yapan olgunun, bu kâğıt parçasının Birleşik Devletler Darphane Bürosu tarafından bu şekilde basılması biçiminde açıklanması da yeterli olmaz, çünkü bu cevap sadece sorunu bir adım geriye götürür. Bir şeyi Darphane Bürosu yapan olgu nedir? Ayrıca bu büroyu niçin bir şeyin dolar banknotu olup olmadığına karar veren kurum olarak kabul ediyoruz? Konuya açıklık getirmek açısından, sosyal olguların ontolojisinin

çözümlenmesinde gerek duyulan temel unsurları kısaca irdelemek istiyorum.

Birincisi *kendine referanslılık* unsurudur. Sosyal olgular zihinsel temsiller içermeleri bakımından fiziksel olgulardan ayrılırlar. Fakat ayrıca bu zihinsel temsiller, kabataslak sunmaya çalıştığım kendine referanslılık unsuru bakımından da diğer tür zihinsel olgulardan farklıdırlar. Bir şey ancak insanlar onun o şey olduğunu düşündüklerinde o şeydir.

İkincisi unsur *kurucu kurallardır*. Söz Edimleri kitabımda[3] kurucu kurallar ile düzenleyici kurallar arasında bir ayırım yapmıştım. Düzenleyici kurallar önceden varolan davranış biçimlerini düzenler. Kurucu kurallar ise sadece yeni davranış biçimleri düzenlemekle kalmaz bu davranış biçimlerine olanak da yaratır. "Yolun sağından git" diyen kural araç kullanma etkinliğini düzenler, fakat araç kullanma olanağını yaratmaz. Kural yolun sağından gidilmesini söylese de yolun solundan veya ortasından gitmek de mümkündür. Bu kural düzenleyicidir. Oysaki satranç kuralları bu şekilde bir düzenleme yapmaz, yani bu kurallar satranç tahtası üzerinde önceden varolan bir taşları hareket ettirme etkinliğini düzenlemezler. Aksine satranç oynamak bu kuralların hiç değilse bir kısmına uyarak gerçekleştirilebilir. Buradaki kurallar sadece düzenlemekle kalmaz ayrıca yeni bir etkinlik biçimi oluştururlar. Benzeri ifadelerin evlilik, para, özel mülkiyet, futbol vb. için de kullanılabileceği inancındayım. Her sosyal olgunun bir kurucu kurallar düzeni gerektirdiğinden tam olarak emin değilim, fakat bence sosyal olguların çok büyük bir kısmı yalnızca bu tür sistemler içinde mevcuttur.

Üçüncü unsur *kolektif niyetliliktir*. Sosyal olgular sosyal davranışı gerektirir ve sosyal davranış da karakteristik olarak kolektif niyetliliği gerektirir. Kolektif niyetlilik ise işbirliği ile

---

[3] Searle 1969.

yapılan davranış biçimlerinde görülür, yani *ben* yapıyorum, *sen* yapıyorsun değil de, *biz* birlikte bir şey yapıyoruz şeklinde betimlediğimiz davranış biçimlerinde ortaya çıkar. Çoğu çatışma biçimlerinde kolektif niyetliliğin göze çarptığını belirtmek gerekir. Söz gelimi bir ödül müsabakasında iki adamın dövüşmesi için bir kolektif niyetlilik söz konusudur. Birinin diğerini yenmeye çalışması için böyle bir dövüşte işbirliği yapmak zorundadırlar. Bu açıdan bakıldığında bir ödüllü dövüş müsabakası dar bir sokakta birini gasp etmekten ayrılır. Bir adamın, ara sokakta başka bir adamı arkasından kafasına vurmak suretiyle soymasının, kolektif davranışla bir ilgisi yoktur. Fakat bir adamın bir bankada veznedarın kafasına silâh dayayıp para istemesi olayında, bir nebze de olsa kolektif niyetlilik vardır. Kanımca kolektif niyetlilik sosyal olguların evrensel bir niteliğidir.[4]

Olguların dilbilimsel nüfuzu dördüncü unsur olarak görülür. Sosyal olguların dil olmaksızın mümkün olabileceğine inanmıyorum. Dil olmaksızın kolektif davranış mümkün olabilir ve aslında birçok hayvan davranışı tam anlamıyla kolektif niyetliliğin açığa çıktığı bir kolektif davranıştır. Fakat bu tür davranış biçimleri, benim sosyal olgular dediğim şeyi henüz kurmamaktadır. Kuşkusuz kolektif hayvan niyetliliği biçimindeki görülen kolektif davranış ile insanlardaki, mesela ABD'nin başkanını seçmek gibi, gelişkin sosyal olgular arasında bir devamlılık bulunmaktadır. Ancak böyle bir devamlılık söz konusu olsa da ben gelişkin sosyal olguların dilbilimsel olması gerekliliğinin derin nedenleri olduğuna inanıyorum. Bu özellik, kavramların daha önce bahsettiğim kendinden referanslı olma niteliğinden kaynaklanıyor. Para ancak insanlar onun para olduğunu düşünüyorlarsa paradır veya bir oyun ancak insanlar onun bir oyun olduğunu düşünüyorlarsa bir

[4] Kolektif niyetliliğin teorik açıklaması için bkz. Searle, 1990.

oyundur. Fakat belli bir kelime hazinesi olmaksızın bu düşüncelere sahip olmamız imkânsızdır. Bunun için tam olarak para sözcüğünü veya bir eşanlamlısını kullanmamız gerekmez, fakat özel mülkiyetin ve para karşılığı mal alışverişinin kurucu kurallarına başvuran kolektif niyetliliği gösterebilmemiz için satın alma, satış yapma ve alış veriş yapma olgularına uygun olacak bir sözcük kullanmak zorundayız. Bu özelliği tam olarak anlamıyorum, ama öne sürdüğüm varsayımı şu şekilde ifade edebilirim: Dil olmaksızın sosyal olgular olamaz. Çünkü bir sosyal olgunun hangi sosyal olgu olduğunu belirleyen, o sosyal olgunun hangi sosyal olgu olarak kabul edildiğidir ve hangi sosyal olgu olarak kabul edildiğini göstermek için, bu kabulü ifade eden bir mekanizma şarttır. İnsanlar söz konusu olduğunda bu mekanizma esas olarak dildir.

Beşinci unsur, *sosyal olgular arasındaki sistemli ilişkilerdir.* Sosyal olgular diğer sosyal olgularla sistemli bir ilişkiler kümesi olmaksızın tek başlarına yalıtılmış olarak var olamazlar. Dolayısıyla, söz gelimi bir toplumda bir kişinin parasının olabilmesi için o toplumun bir alışveriş sistemine, para karşılığı mal ve hizmet değişimi sistemine sahip olması gerekir. Fakat böyle bir sistem için de bir mülkiyet ve mülkiyet edinimi sistemi zarurîdir. Aynı şekilde bir toplumda evlilik kurumunun olması için bu toplumun fertlerinin bir mukaveleli ilişkiler düzeni olması ve bu düzenin olması için de söz vermenin ve yükümlülüklerin ne olduğunun bilinmesi gerekir.

Oyunların bu genel ilkeye yönelik bir karşıt örnek olduğu düşünülebilir, çünkü oyunlar kuşkusuz tam olarak bizi hayatımızın geri kalanında sosyal olgular gibi etkilemeyecek olan etkinlik biçimleri olarak düzenlenirler. Bugünün beysbol oyununun savaşlar, devrimler veya alım-satımlarda olduğu gibi yarına veya belirsiz bir geleceğe yönelik sonuçları olması gerekmez. Buna rağmen oyunlar da dahi başka sosyal olgu biçimlerine sistemli bir bağımlılık vardır. Söz gelimi beysbol oyununda atıcı, tutucu ve vurucunun görevleri belli haklar ve

sorumluluklar gerektirir ve bu oyuncuların durumu bu hakları ve sorumlulukları bilmeden anlaşılamaz, fakat bu kavramları anlamak için de genel olarak hak ve sorumluluk kavramlarının ne olduğunun bilinmesi şarttır.

Altıncı unsur ise *edimlerin nesnelerden önce gelmesidir*. Sosyal nesnelerin doğa bilimlerinde incelenen nesneler gibi, bağımsız olarak var olduklarını düşünmek cazip gelebilir. Söz gelimi bir hükümetin, bir dolar banknotunun veya bir sözleşmenin bir DNA molekülü, bir tektonik katman veya bir gezegen gibi incelenmeye imkân veren birer nesne olduklarını düşünmek çok hoş olurdu. Ancak sosyal nesneler söz konusu olduğunda, isim cümleciklerinin gramer yapısı bu tür durumlarda işlemin üründen önce geldiğini görmemize engel olur. Sosyal nesneler daima sosyal edimler tarafından yaratılır ve bir sosyal nesne bir bakıma sadece edimin devam eden ihtimalidir. Sosyal edimlerin sosyal nesnelerden önce geliyor olması buraya kadar yaptığım açıklamanın bir sonucudur. Şöyle ki sosyal kavramlar kendine referanslılık özelliğine sahip olduklarından ve sosyal olguların oluşması için kolektif niyetlilik bulunması gerektiğinden, sosyal nesneler de bizatihi daha önce açıklamaya çalıştığım kendine referanslı olacak şekilde açığa çıkan kolektif niyetliliğin ürünüdür. Dolayısıyla cüzdanımdaki nesne aslında bir dolar banknotudur ve gerçekten de bir nesnedir, fakat ona üzeri mürekkeple yazılı bir kâğıt parçası değil de bir dolar statüsü kazandıran şey, bu nesnenin satın alma, satma, faturaları ödeme vb. bir dizi etkinlikte işlevsel olabilmesidir. Ayrıca sözünü ettiğim kendine referanslı kavramlar, insanların kolektif niyetlilik sayesinde gerçekleştirdikleri etkinliklere odaklanmaya yardımcı olurlar.

Sonuç

Eğer sosyal açıklama doğa bilimlerindeki açıklamalardan farklı mantıksal özelliklere sahipse, bu zorunlu olarak, sosyal görüngülerin doğa bilimi olgularından mantıksal olarak farklı olgusal özelliklere sahip olması nedeniyle olmalıdır. Ben böyle bir şeyin doğru olduğuna inanıyorum ve buna ilişkin iki tür olgu tanımlamaya çalıştım: Birincisi, nedensellik biçimi esasen niyetli nedenselliktir ve ikincisi de sosyal olgular doğa olgularından farklı bir mantıksal yapıya sahiptir.

Referanslar

Searle, J. R., 1969. *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. New York: Cambridge University Press.

-------, 1983. *Intentionality: An essay in the philosophy of mind*. New York: Cambridge University Press.

------, 1990. Collective intentions and actions. *Intentions in communication* içinde, Derleyenler, P. Cohen, J. Morgan ve M. E. Pollack. Cambridge: MIT Press/Bradford Books. Bu kitaptaki 6. Deneme.

Taylor, C., 1985. *Philosophy and the human sciences: Philosophical papers*. Cilt 2. New York: Cambridge University Press.

Winch, P., 1958. *The idea of a social science and its relation to philosophy*. Londra: Routledge & Kegal Paul.

9

SÖZ EDİMLERİ TEORİSİNDE BİREYSEL NİYETLİLİK VE SOSYAL GÖRÜNGÜLER*

Söz edimleri üzerine 1950'ler ve 60'larda Austin, Grice, ben ve diğerleri tarafından yapılan ilk çalışmalardan bu yana söz edimleri teorisinde görünürde tutarsız iki farklı akım ortaya çıktı. En belirgin şekilde Grice (1957, 1969) ismiyle ilişkilendirilen akım, bireysel niyetliliği söz edimleri teorisinin temel kavramı olarak görür. Anlamı yaratan bireysel edimlerdir ve bu edimlerde konuşan kişi dinleyen kişi üzerinde bir etki oluşturmaya çalışır ve dinleyen kişinin de bu etkileme çabasını fark etmesini sağlar. Böylelikle anlam bireysel anlama edimlerinin ürünü olmuş olur. Grice çözümlemesinde geleneklerin, kuralların veya sosyal uygulamaların, söz edimlerinin yerine getirilmesinde gerekli olduklarına dair herhangi bir öneri yoktur. İkinci gelenek Austin'in (1962) yanı sıra benim ilk kitabım olan Speech Acts/*Söz Edimleri* (1969) çevresinde yoğunlaşır. Bu gelenek söz edimlerinin icra edilmesinde sosyal kurumların rolüne vurgu yapar. Bu görüşe göre, toplumsal uylaşımlar, kurallar ve sözcelem bağlamları söz ediminin belirlenmesinde çok önemli bir rol oynar. Anlam sadece bireysel

---

* *Semiotics and Pragmatics* (Proceedings of the Perpignan Symposium), ed. Gerald Deladalle (Amsterdam: John Benjamins Publishing Co., 1989)'dan izin alınarak yeniden basılmıştır.

niyetliliğin ürünü değil, ayrıca sosyal uygulamaların sonucudur.

Bu iki yaklaşımdan biri için veya her ikisi için birbirleriyle tutarlı olup olmadıklarına veya tutarlı hale getirilip getirilemeyeceklerine dair söylenebilecek bir şey var mıdır? Benim görüşüme göre, dikkatli biçimde ifade edilirlerse, onları tutarlı hale gelecek şekilde yorumlamak mümkün olabilir. Kanımca ikisi de doğru olan bir şey söylemeye çalışıyorlar. Görünüşteki tutarsızlık ise bu iki yaklaşımın aynı soruya birbiriyle rekabet eden cevaplar vermekten ziyade farklı sorulara, birbiriyle rekabet etmeyen cevaplar verdiklerini görmekteki başarısızlığımızdan kaynaklanıyor. Bu denemenin amacı da bu iki yaklaşımı tutarlı hale getirecek yorumlamalar öne sürmek olacaktır.

Bu iki görüşün temelde tutarlı olduklarını gösterebilmek için ikisinin de doğruluğunu, kullanabileceğim en sağlam terimlerle betimlemeye çalışacağım. Bunun için ilk önce öznelci ve ya Grice geleneği içinde, anlamın açıklamasını sunacağım ve ardından nesnelci ve ya sosyal ya da Wittgenstein geleneğinde anlamın açıklamasını sunarak sonuç olarak da aslında bu ikisinin aynı görüngüye farklı pencerelerden bakan ayrı görüşler olduğunu anlatmaya çalışacağım.

I. Bireysel Niyetlilik Olarak Anlam

Eğer anlama, bireysel öznellik açısından yaklaşacak olursak, bana göre Grice'in yapmadığı çok önemli bir ayırımı yapmak şarttır. Grice'in 1957'de yazdığı ilk makalesindeki anlam tanımından başlayarak ardından bu anlamı geliştirmek ve belirginleştirmek için yaptığı çeşitli tanımlamaların tümü, anlamı, konuşan kişinin dinleyen kişi üzerinde etki kurma niyeti bakımından tanımlama çabalarından ibarettir. Kısacası Grice anlamı, iletme çabaları bakımından tanımlar. Kanımca bu bir

hatadır. Söz edimleri teorisi bağlamında farklı yerlerde de savunduğum gibi belli edimsöz biçimlerinde belli ilişki durumlarını temsil etme niyeti ile bu temsilleri dinleyen kişiye iletme niyeti arasında bir ayırım yapmak durumundayız.[1] Birinci niyet, yani temsil etme niyeti söz ediminin gücünü ve içeriğini belirler. İkinci niyet, yani iletme niyeti ise, konuşan kişinin söz edimindeki gücü ve içeriği dinleyen kişinin bilmesini sağlama niyetidir. Söz gelimi size yağmur yağıyor şeklinde bir iddiada bulunduğumda benim yağmurun yağıyor olduğu gerçeğini iddialı bir biçimde temsil etme niyetim ile bu temsili size iletme niyetim arasında bir ayırım vardır. Aynı şey söz vermeler için de geçerlidir. Eğer size Çarşamba günü gelip sizi göreceğime dair söz verirsem, burada benim gelip Çarşamba günü sizi görmekle kendimi yükümlü kılma niyetim ile bu yükümlülüğü size iletme niyetim arasında bir ayırım yapmamız gerekir. Bu ayırımı yapmanın gerekli olduğuna yönelik delil çok basitçe şöyle izah edilebilir: Birçok durumda bir temsil etme niyetinin içeriğini, dinleyen kişiye iletmeksizin bu temsil etme niyetine sahip olunabilir.

Söz edimleri teorisinin, bir söz ediminde bulunulurken açığa çıkan bu iki niyetlilik biçimini niçin birbirine karıştırmamıza yol açtığını anlamak basittir. Eğer normal bir söz edimi başarılı ise, bu edim hem temsil etme niyetini hem de iletme niyetini içerecektir. Konuşan kişi bir söz ediminde bulunurken normal olarak hem bir olayı muhtemel edimsöz biçimlerinden biri veya daha fazlası ile temsil etme ve hem de bu temsilin içeriğini dinleyen kişiye iletme niyetindedir. Bu niyetlerin her ikisi de başarılamadıkça söz edimi eksik olur. Edimsözler hem konuşan kişinin anlatmak istediği şey hem de ilettiği şey için temel niteliğinde olduğundan, bir bakıma anlam ile iletimin özdeş olduğunu düşünmek oldukça hoş olur-

[1] 1983, 6. bölüm, 1986.

du. Ne var ki anlam teorisi açısından bu ikisini birbirinden ayırmamız gerekiyor.

Grice'in tanımına yönelik itirazların ve karşıt örneklerin birçoğu temelde bu ayırımdan kaynaklanıyor. Grice'in, yaklaşımında monolog durumlarına veya dinleyenlere yönelik niyetli durumlara veya konuşan kişinin dinleyen kişi veya kişilere yönelik herhangi bir niyeti bulunmadığı durumlara yeterince önem vermemesi, bu yaklaşım için her zaman bir sıkıntı olmuştur. Aşağıdaki örnek bu ayrımı açıklamaktadır.

Bir keresinde Yugoslav sınırında pek işbirlikçi tutum sergilemeyen ve İngilizce bilmeyen birkaç gümrük memuru tarafından gözaltına alındım. Çok öfkelendiğim bir anda Amerikan İngilizcesi ile konuşma dilinde kullanılan birkaç şey söyledim. O an söylediklerimin bir kelimesini bile anlamayacaklarını biliyordum. Yine de mecazî şeyler dışında söylediğim her şeyi anlatmak istedim. Bu eksik bir söz edimiydi (gerçi iyi ki yapmışım yoksa muhtemelen hala Yugoslav sınırında olacaktım), çünkü dinleyen kişiler söylediklerimi kesinlikle anlamadılar, zaten pek anlama niyetinde de değillerdi. Yine de söylediğimi anlatmak istedim, yani ben anlatmak istediğim şeyi veya temsil etme niyetimi başardım, fakat bunu yaparken iletme niyetinde değildim ve zaten iletmedim de.

Bir söz edimini çözümlerken temsil etme niyeti ile iletme niyetini birbirinden ayırmamız gerekir. Peki, bu durumda anlam teorisinde bunlardan hangisi daha önce gelir? Bence galiba temsil etme niyeti daha önceliklidir. Şöyle ki kişi iletme niyetinde olduğu edimsöz gücüne ve önerme içeriğine sahip olmadıkça bir iletme niyetine sahip bile olamaz ve bu edimsöz gücü ile önerme içeriği de temsil etme niyetini oluşturan şeylerdir. Bunun içindir ki 'anlam' sözcüğünü günlük konuşma dilinde kullanacağımız sırada, bir şeyi iletme niyetinde olmasa da o şeyi anlatmak istemeye yönelik bir temsil etme niyeti olan bir kişiden söz etmeye hazırlanıyoruz demektir. Bunun

bir slogan halinde söylenmesi istenirse, 'temsil olmadan iletişim olmaz' denilebilir.

Bu konuya dair yazılı kaynaklarda Grice'in çözümlemesine yönelik birçok karşıt örneğe rastlamak mümkündür, hatta bazıları çok meşhurdur. Benim burada sunduğum önermede ise bu karşıt örneklerin tümünden değilse de birçoğundan kaçınacağım, çünkü benim amacım söz ediminin, anlatmak isteme niyetini eksiksiz hale getiren kısmı ile bu anlatmak isteme niyetini dinleyen kişi veya kişilere iletme niyetini oluşturan kısmı arasında bir ayırım yapmaktır.

Peki, bu farklı niyetler tam olarak nedir? Eğer anlamı niyetlilik açısından inceleyeceksek, anlatmak isteme (veya temsil etme) niyetleri ile iletme niyetlerinden belli belirsiz söz etmemeliyiz. Bu niyetlerin içeriğinin ne olduğunu tam olarak belirtebilmeliyiz. Bunu yapmak için de niyetliliğin doğasından hiç değilse biraz bahsetmemiz gerekiyor. Aşağıdaki bölüm *Intentionality* (1983) kitabımda tanımlanan niyetliliğin özelliklerinden bir kısmının kısa bir özetidir.

Niyetliliği anlamak için karşılama koşullarının ne olduğunu bilmek gerekir. Bir inanç, bir arzu, bir umut, bir korku veya bir niyet gibi niyetli bir durum, bir uygunluk doğrultusuyla birlikte kendisine ait karşılama koşullarını temsil eder. Dolayısıyla yağmurun yağıyor olduğu inancı, zihninden dünyaya bir uygunluk doğrultusuyla birlikte, yağmurun yağıyor olması ilişki durumunun bir temsilidir. Sinemaya gitme arzusu ise kişinin sinemaya gitmesini temsil eder ve bu arzu dünyadan-zihne bir uygunluk doğrultusundadır. Niyetlerin karşılama koşullarını tam olarak belirlediğimizde niyetlerin özel nitelikleri olduğunu görürüz. İnançların aksine niyetler de arzular gibi dünyadan zihne uygunluk doğrultusuna sahiptir. Diğer bir deyişle niyetin amacı örneğin inançlar gibi bir şeylerin nasıl olduğunu temsil etmek değil, dünyada ve özelde kişinin kendi davranışında, niyetin içeriğini tatmin edecek değişiklik-

ler oluşturmaktır. Ayrıca niyetin başarılı olmasını sağlayacak olan bu uygunluk doğrultusundaki bir tatmin biçiminin gerçekleşmesi için, niyetin kendi tatmin (karşılama) koşullarını meydana getirmede nedensel olarak işlev yapması gerekir. Bu yüzden eğer Fransa'ya gitme niyetiyle uçağa binip sonradan bu niyetimi unutup ardından Fransa'ya varsam ve Fransa'da vazgeçip kazara Hong Kong'a gitsem, bu durumda başlangıçtaki niyetimin temsil ettiği olay, yani Fransa'ya gitme olayı gerçekleşmiş olsa da niyetimin kendisi karşılanmamış olurdu. Eğer bir niyetin karşılama koşullarını tam olarak belirlememiz gerekiyorsa sadece failin yapmaya niyet ettiği şeyi değil, niyetin kendisinin failin bu işi yapmasına, niyetli nedensellik yolu ile neden olması gerektiğini de belirlemeliyiz. Yani niyetlerin, nedensel olarak kendine referanslı karşılama koşulları vardır. Bunu da çok basit durumlarda bile görebiliriz. Hareket halinde kolumu kaldırma niyetine sahipsem, tatmin koşullarının gerçekleşmesi için sadece kolumun yukarı kalkması değil, kolumun yukarı kalkmasına niyetin kendisinin neden olması da gerekir.

Niyetliliği anlamanın anahtarı karşılama koşulları ise anlatmak isteme niyetlerini bu niyetlerin karşılama koşulları bakımından oluşturan niyet türlerini belirlemek de mümkün olmalıdır. Bence bu esasen oldukça kolay, fakat bunu belirginleştirmek için bir an geriye gidip açıklamamız gereken söz edimleri gibi anlamlı mevcudiyetlere özgü olan şeylerin ne olduğunu sormamız gerekir. Şu an ele aldığımız konuda söz edimlerinin icra edilmesinde dünyadaki olağan fiziksel olayların ve nesnelerin anlambilimsel özellikleri olması dikkat çekicidir. Dikkat çekici olan şu ki ağzımızdan çıkan gürültülere veya kâğıt üzerine yaptığım işaretlere, doğru veya yanlış, anlamlı veya anlamsız, ilgili veya ilgisiz vb. sıfatlarını yakıştırabiliyoruz. Bu durumda anlam teorisinde cevabını bulmaya çalıştığımız soru kabaca şu şekilde ifade edilebilir:

Nasıl oluyor da dünyadaki önemsiz şeyler anlam bilimsel özelliklere sahip olabiliyor? Nasıl oluyor da zihin, dünyadaki birbirine benzeyen belli belirsiz nesnelere ve olaylara niyetlilik yükleyebiliyor? Her iki sorunun cevabı da oldukça basittir. Eğer niyetliliği, karşılama koşulları bakımından çözümlersek ve anlamın gerçekleşmesi için de içkin olarak niyetli olmayan mevcudiyetlerin mahiyetleri doyum koşullarına sahip olursa, bu durumda sorumuzun cevabı şu olur: Zihin niyetli olarak karşılama koşulları üzerine karşılama koşulları yükleyerek nesnelere ve olaylara niyetlilik yükler. Peki, bu nasıl olur? Eğer ben bir şeyi onu anlatmak istemediğim halde söylemek yerine, bir şeyi söylüyor ve onu anlatmak istiyorsam, bu durumda başlangıçtaki niyetimin tatmin koşullarının gerçekleşmesi için sadece bu niyetin belli seslerin üretimine neden olması yetmez, ayrıca bu seslerin de kendilerine ait tatmin koşullarına sahip olmaları gerekir. Örneğin kesinleyicilerde/iddia edicilerde (assertives) doğruluk koşulları, yükleyicilerde (com missives) yerine getirme koşulları ve yönelticilerde (direc tives) itaat koşulları olmalıdır. Dolayısıyla söz gelimi, Fransızca olarak "Il pleut souvent â Paris" dersem ve bunu sadece telâffuzumu geliştirmek amacıyla bir cümle kurmak niyetiyle değil de aslında bir şey öne sürme niyetiyle, yani aslında ne söylüyorsam onu anlatmak isteme niyetiyle söylersem, bu durumda niyetimin karşılama koşulları şunlardır: (a) Bu niyet bu seslerin oluşmasına neden olmalıdır, (b) Bu seslerin sözden-dünyaya uygunluk doğrultusunda kendilerine ait tatmin koşulları olmalıdır, söz konusu durumda bunlar "Paris'te sık sık yağmur yağar" iddiasının doğruluk koşullarıdır.

Bu son noktanın biraz daha belirginleştirilmesi gerekiyor. Bir iddiada bulunurken iddiamın doğru olmasına niyet etmem gerekmez. Yalan söylemek veya içten olmayan bir iddiada bulunmak her zaman mümkündür. Ancak bir iddianın tanımının bir kısmını da bu iddianın doğruluğunu *kabullenme* oluşturur. Konuşan kişi doğru bir iddiada bulunma niyetinde

olmasa dahi doğruluğuna belli bir eleştiri getirilebilecek bir şey sözceleme niyetindedir. Bir iddia, konuşan kişinin, gerçekte doğru olduğuna inanmasa bile önermesinin doğruluğunu kabullenmesini zorunlu kılar. Dolayısıyla söz konusu failin bir sözcelemde bulunurken sahip olduğu niyetin karşılama koşulları, bu niyetin kendisinin karşılama koşulları olarak yağmurun yağması koşuluna sahip olması değildir (bu, bir kişinin belli şeyler söyleyerek yağmuru yağdırması durumunda geçerli olabilirdi). Fakat asıl karşılama koşulları, bu niyet tarafından üretilen sözcelemin kendisinin belli bir uygunluk doğrultusunda tatmin koşullarına sahip olmasıdır, söz konusu durumda bu uygunluk doğrultusu sözden- dünyaya doğrudur ve dolayısıyla da karşılama koşulları doğruluk koşullarıdır.

Bu örnek bize, zihnin, doğal olarak niyetli olmayan mevcudiyetlere (entity) niyetlilik yüklemeyi bu varlıklara niyetli olarak karşılama koşulları yükleyerek nasıl yapacağına dair diğer örneklerle birlikte, bir model sağlar. İki ayrı söz edimi kategorisini, yani yönelticileri (directive) ve yükleyicileri (commissive) nasıl analiz edebileceğimize bir bakalım. İddia edicilerin (assertive) aksine yönelticiler ve yükleyicilerin, söz edimlerinin karşılama koşulları üzerine ilave kendine referanslılık özelliği vardır. Bu özellik kendisine bir emir verilen kişinin bu emrin gerektirdiği şekilde hareket etmemesi halinde söz konusu emrin yerine getirilmeyeceği, dolayısıyla da karşılanamayacağı olgusunda görülür. Daha açık ifade etmek gerekirse, söz konusu emrin karşılama koşulları sadece emredilen şeyin yapılması gerekliliği değil, daha ziyade bu şeyin o şekilde emredildiği için yapılması gerekliliğidir. Bu da, bu emrin karşılama koşullarının emrin kendisine referans (gönderme) yaptıkları anlamına geliyor, yani emrin emrettiği şey kendisine itaat edilmesidir. Bunun tamamen benzeri söz vermeler için de geçerlidir. Çarşamba gecesi sizin evinize gelme sözü verip daha sonra da bu sözü unutursam ve fakat Çarşamba günü biraz borç almak için evinize uğrarsam, bu durumda si-

ze uğrama sözümü tutmuş olmam, çünkü yaptığım şeyin nedeni verdiğim söz değildir. Elbette verdiğim sözden dönmüş olmam, fakat tam olarak sözümü tutmuş da sayılmam. Peki niçin? Çünkü bu söz vermenin söz verdiği şey, belli bir eylemin gerçekleşmesi değil, bu eylemin verilen sözü yerine getirerek yapılmasıdır. Bunu karşılama koşulları terimiyle açıklayacak olursak, söz vermenin karşılama koşulları sadece bir eylemin gerçekleşmesinin gerekliliği değil, daha ziyade bu eylemin söz verme nedeniyle gerçekleşmesinin gerekliliğidir. Dolayısıyla söz vermenin karşılama koşulları nedensel olarak söz vermenin kendisine göndermede bulunurlar, çünkü verilen sözün kendisi, yerine getirilmesi olayında nedensel bir rol oynamadıkça tam olarak yerine getirilmemiş olur, yani söz verme karşılanmamış olur.

Özetlersek: "Odayı terk et!" şeklinde bir emir verdiğimde, sahip olduğum niyet hem (a) niyetin kendisinin bu sözlerin üretilmesine neden olmasını ve hem de (b) bu sözlerin karşılama koşulları olan failin emredilen şeyi yapması ve sözcelemin kendisinin failin emredilen şeyi yapmasında nedensel rol oynaması koşullarına sahip olmasını gerektirir. Bu örnekte karşılama koşulları dünyadan zihne uygunluk doğrultusundadır. Söz vermelerde de bu şekildedir: Çarşamba günü gelip sizi göreceğime söz verdiğimde bu sözcelemin ardında yatan niyet, (a) Bu niyetin bu sözcelemeyi üretmesini ve (b) Bu sözcelemin de dünyadan zihne uygunluk doğrultusunda olan karşılama koşullarına, yani söz verilen şeyi yerine getirme ve sözcelemin kendisinin söz verilen şeyin yerine getirilmesini sağlayan davranışın meydana gelmesinde nedensel rol oynaması koşullarına sahip olmasını gerektirir.

Dikkat ederseniz buraya kadar belirttiğimiz anlatma niyetlerini, iletişim (communication) niyetlerine gönderme yapmaksızın inceledik. Elbette özellikle de emir vermelerde ve hatta bazı yükleyicilerde, (örneğin yeminler gibi diğer yükleyicilerde değil de söz vermelerde), söz ediminin etkisini gös-

termesi için bir dinleyici tarafından anlaşılması gerekir, yani Austin'in deyimiyle 'edimsözü kavrama'nın gerçekleşmesi gerekir. Buraya kadar ele aldığımız üç tür söz ediminde, yani iddia ediciler (kesinleyiciler), yönelticiler ve yükleyicilerde iletme niyeti tam olarak dinleyen kişinin konuşan kişinin sözcelemini ve konuşan kişinin bu sözcelemde bulunurken sahip olduğu niyetin karşılama koşullarını fark etmesini sağlamaktır. Bütün bunlar şu anlama geliyor: Anlamak, anlatma niyetlerinin fark edilmesine bağlıdır. Bu yüzden bir anlatma niyetinin aynı zamanda bir iletme niyeti olması için bu niyette bir de anlatma niyetini fark ettirme niyeti olmalıdır. Başarılı bir iletme, konuşan kişinin anlatma niyetlerinin fark edilmesine bağlıdır.

Bu çözümlemeler biraz fazla karmaşık gibi gelebilir, fakat doğrusu ben bunun bir şekilde çok basitleştirilebileceğine inanıyorum. Ayrıca bu basitlik anlatma niyetlerinin temel yapısını da anlamamızı sağlayacaktır. Söz edimleri teorisinin iç yüzü, aslında genel olarak insan davranışı incelemelerinin bir kısmını da dil incelemelerinin oluşturduğudur. Fakat bu görüşten yararlanmak istiyorsak, bunu tam olarak açıklamamız ve bunu yaparken de söz edimleri ile diğer edimler arasındaki kolektif ve farklı noktaları göstermemiz gerekir. Aralarındaki kolektif nokta şudur ki söz edimleri de diğer bütün edimler gibi niyetli olarak belli sonuçlar üretmeyi ve bu niyetin bu sonuçların üretiminde nedensel rol oynamasını gerektirir. Belli bedensel hareketlere veya başka fiziksel etkilere neden olmanın yanı sıra söz edimlerine özgü olan özellik ise, bedensel hareketin yani bir şey sözceleme ediminin, kendisine neden olan niyetle doğrudan nedensellik ilişkisi olmayan ilave karşılama koşullarına sahip olması niyetidir. Yönelticiler ve yükleyiciler gibi söz edimlerinde bu niyet, sözcelemin karşılama koşullarının geri kalanının üretiminde nedensel rol oynaması niyetidir, fakat bunun için ilâve bir niyetlikik gerekir. Başka bir deyişle yönelticilerde sözcelem doğrudan bir şeyin gerçekleşmesine

neden olmaz, aksine tatmine ulaştığı takdirde bir failin, yani yöneltilen kişinin niyetli edimlerle sözcelemin karşılama koşullarının geri kalan kısmını üretmesine neden olur. Aynısı söz vermelerde de geçerlidir. Söz verme olayında fail, sözceleminin ilâve karşılama koşullarına sahip olması ve bu niyetin tatmine ulaştığı takdirde kendi niyetliliği sayesinde sözcelemin karşılama koşullarının geri kalan kısmını oluşturacak olan niyetli eylemin yerine getirilmesinde rol oynaması niyetindedir.

Tüm bunları bir araya getirirsek şöyle bir sezgisel içgörüye sahip oluruz: Söz edimlerinde özel olan, onları diğer davranış biçimlerinden ayıran şey, söz edimlerinin anlamlarının olmasıdır. Eğer burnumu kaşırsam veya saçımı tararsam veya etrafı gezersem, bu edimlerimin semantik bakımdan normal olarak bir anlamları olmaz. Bu edimlerimin anlamlı olması için benim onları belli birer işaret verme niyetiyle yapmam gerekir. Fakat bu edimlerin niyet ettiğim şekilde birer işaret olmaları için de, şöyle bir hareket yapacağım şeklindeki başlangıç niyetimin karşılama koşulları olan bu hareketlerin yerine gelmesi dışında ilâve karşılama koşullarına sahip olması gerekir. Söz konusu bu çok basit içgörüye sahip olmanın başka bir yolu da şudur: Bir dili konuşarak veya yazarak kullanmak için ne gerekirse gereksin bunun için, ağızdan birtakım sesler çıkartmak veya kâğıt üzerine işaretler yapmak gibi belli fiziksel olayların üretilmesi zorunludur. Bu açıdan bakıldığında bir dil kullanmak diğer insan davranışları gibidir. Kendine özgü yönü ise bu seslerin ve işaretlerin semantik nitelikleri olmasıdır. Bunların, kendilerini dünyanın geri kalanıyla ilişkilendiren temsil nitelikleri vardır. Bu durumda "Böyle bir şey nasıl mümkün olabilir?" sorusunun yanıtı, zihnin bu seslere ve işaretlere niyetlilik yüklemesidir. Diğer bir deyişle, zihin başlangıçta doğasında niyetli olmayan mevcudiyetlere niyetlilik yükler.

Grice geleneğinde de böyle bir çözümlemenin yapılması gerektiğini söylemiştim, fakat elbette bu çözümleme Grice'in gerçekte öne sürdüğünden çok farklıdır ve eminim onun da pek hoşuna gitmemiştir. Niçin? Çünkü sanırım Grice'in esas anlatmak istediği, anlamın iletme niyetine bakılarak çözümlenebileceğiydi. Onun çözümlemesinin karşılaştığı zorlukların birçoğunun belki de çoğunun, sebebi de budur. Benim burada ileri sürdüğüm çözümlemeye göre ise iletmeyi, temsil etmeden ayırmak durumundayız. Anlatma niyetinin özü de temsil etme niyetidir. Şöyle ki bir kişi bir şey sözceleyebilir, tam olarak sözcelediği şeyi anlatmak isteyebilir, ama yine de hiç kimseye hiçbir şey iletme niyetinde olmayabilir.

2. Sosyal Bir Görüngü Olarak Anlam

Buraya kadar anlamı ve söz edimlerini bireysel niyetlilik açısından ele aldık. Burada sanki tek bir öznenin tek başına kendi sözcelemlerine karşılama koşulları yüklüyormuş gibi ve dolayısıyla da dünyadaki anlamsız seslere ve işaretlere anlam yüklüyormuş gibi olduğunu gördük. Oysaki böyle bir yaklaşımda oldukça yanlış yönlendirici ve açıkça eksik olan bir şey vardır. Bunu, aşağıdaki saçma durumları göz önüne getirerek görebiliriz. Şu an elimi yukarı kaldırarak bu hareketimle Sibirya'da yağmur yağdığını anlatabilir miyim? Bunu yapabilmem için nasıl bir ortam gerekir bir düşünün. Şöyle bir şey olabilir. Bir nedenle önceden bir işaret kodları sistemi düzenlemiş olabiliriz, yani konuşmadan iletişim kurma gibi bir oyun oynadığımızı düşünün. Farz edin ki önceden anlaştık ve sol elimi kaldırdığımda bunun Sibirya'da yağmur yağdığı anlamına geleceğine ve sağ elimi kaldırdığımda da bunun Sibirya'da güneş açtığı anlamına geleceğine karar verdik. Önceden bu türden bir anlaşma yaptığımızı varsayarsak, bu durumda elimi kaldırırken bu anlamları kastetme niyetinde olabilirim.

Fakat önceden böyle bir anlaşma yapmak elbette tam olarak bir uylaşım kurduğumuz anlamına gelir ve bu noktada şöyle bir sorulması gerekiyor: Bur tür uylaşımların muhtemel anlatma niyetlerini kurmadaki rolü nedir? Ayrıca anlaşmanın kendisi de bir söz edimidir veya bazı söz edimlerinin icra edilmesini gerektirir ve bu da gelenekçi felsefecilerin çetin meselelerine benziyor, yani söz edimlerinin nasıl mümkün olduğunu açıklamak için söz edimlerinin icra edilmesini önceden kabul etmek zorundayız.

O halde burada çözümlememizin ikinci yarısına başlamamız gerekiyor. Sorumuz şudur: Uylaşımlar, kurallar ve uygulamalar gibi sosyal görüngülerin, söz edimlerinin yerine icra edilmesindeki rolü tam olarak nedir?

Söz edimlerinin icra edilmesini ve dolayısıyla da konuşan kişinin anlatmak istediğini şekillendirmek için esasen beşerî uygulamalara, kurallara ve uylaşımlara ihtiyaç olduğu şeklinde bir delil oluşturmamız gerekseydi, kanımca böyle bir delilin temel formu, söz edimlerinin varlığını önceden varsayma ve ardından söz edimlerinin imkân koşullarının neler olduğunu sorma tarzında 'aşkın' olmalıdır. Sanırım bu duruma uyan aşkın soru şudur: Belli bir durumda niyetliliğimi, niyetlerimi kullanarak açıklamak için nasıl iddiada bulunmalı veya nasıl emir vermeli veya nasıl söz vermeliyim?

Burada böyle bir aşkın delil oluşturmaya çalışmayacağım, fakat basitçe bu delilin bazı özelliklerine ve çıkarımlarına değineceğim. Söz edimlerinin imkân koşullarını sosyal görüngülerin şekillendirdiğini varsayarsak, böyle bir kavrayış dilin sosyal uylaşımla oluşmuş yönlerinin, bireysel niyetliliğin *yerini almasını* gerektirmez, daha ziyade bireysel niyetliliğin sosyal kurallar, uylaşımlar ve uygulamaların önkabulüne karşı işlev görebileceği anlamına gelir. Wittgenstein'ın bir sorusunu açmak için şunu sorabiliriz: Tüm evren tarihi boyunca sadece bir insanın sadece bir insana sadece bir kez söz vermiş olması

mümkün müdür? Böyle bir soruya hemen 'Hayır' cevabını veririz, çünkü bir şeyin bir söz verme olarak sayılması için genel bir söz verme uygulaması veya kurumu olmalıdır. Bu bakışı derinleştirmek için de şöyle bir soru sorabiliriz: Bir kişinin bir şekilde söz vermesi ne tür bir olgudur? Şimdi herhâlde böyle bir olgu, sadece yalın bir bireysel niyetlilik ve bu niyetliliğin dinleyici tarafından algılanışından ibaret değildir? Peki niçin? Çünkü bir kişinin bir söz vermek için sahip olması gereken niyetlerin, doğal olarak beşerî kurumların varlığını gerektiren görüngülere gönderme yapması gerekir, tıpkı bir kişinin bir şey satın alırken ve satarken sahip olduğu niyetlerin mülkiyet ve para gibi kurumlara gönderme yapmak zorunda olması gibi. Dolayısıyla mesela bir kişi, bir söz vermede bulunmak için bir yükümlülük altına girme niyetine sahip olmak zorundadır. Ancak buradaki yükümlülük kavramı tabiri caizse bir doğal geçmiş kavramı değildir, yani beşerî uygulamalardan ve kurumlardan bağımsız olarak varolan bir doğal görüngüye veya bu gibi bir şeye gönderme yapmaz. Aynı şey, en ilginç söz edimlerinin birçoğu için de geçerlidir. Söz gelimi, bir kişinin bir ifadede bulunurken yaptığı sözcelem o kişiyi açıkladığı önermenin doğruluğu ile yükümlü kılar. Eğer bu, gerçek bir ifade ise kişinin bu ifadesi, kendisini önermesinin doğruluğu ile yükümlü kılma niyetiyle yapması gerekir. Ancak ifadelerdeki yükümlülük kavramı da aynen söz vermelerdeki yükümlülük kavramı gibi kurumsal bir kavramdır.

Söz Edimleri'ni yazdığımda bu iddianın bir kısmını şöyle dile getirmiştim: Birincisi, bir söz edimini icra etmek ve dolayısıyla anlamı yaratmak, sadece kaba bir olgu meselesi değildir, aksine en azından söz edimlerinin çok büyük bir kısmında özsel olarak kurumsal olgular da gerekir. İkincisi, bu kurumsal olgular bir kurucu kurallar sistemiyle mümkün olabilir. Üçüncüsü ise bu kurucu kurallar sistemi farklı dillerde bu dillerin farklı uylaşımları ile yer alabilirler. O zaman çizdiğim çerçeve şöyleydi: Farklı diller aynı söz edimini elde etmek için

farklı uylaşımlara sahiptir. Söz gelimi İngilizcede 'I promise' diyerek elde edebildiğim şeyi Fransızcada 'Je promets' veya Almancada 'Ich verspreche' diyerek elde edebilirim. Fakat bu üç farklı uylaşımı gerçekleştiren altta yatan aynı kurucu kuraldır ve bu kurala göre bir söz vermede bulunma, genelde dinleyicinin yararına olan bir şeyi yapma yükümlülüğünün altına girme olarak kabul edilir. Bu kural, İngilizce, Fransızca veya Almanca dilinin bir uylaşımı değil, söz verme kurumunun kurucu bir kuralıdır.

Söz Edimleri kitabını yazdığımdan bu yana geçen sürede şöyle bir sonuca vardım: Kapsamlı bir çözümleme yapmak için çeşitli kurumların kurucu kuralları ve bu kuralların farklı dillerde belli bir uylaşımla gerçekleşmesine ilâveten, ayrıca insanların genel anlamda iletişim kurmalarını veya genel anlamda niyetli durumlara sahip olmalarını olanaklı kılan Arkaplan yeteneklerinin ve uygulamalarının varlığını da teslim etmek gerekiyor. Dolayısıyla da kurumsal olgular, kurucu kurallar ve bu kuralların farklı uylaşımlarla gerçekleşmelerinden oluşan aparatımıza galiba bir de benim Arkaplan diyeceğim unsuru eklememiz gerekecek. Şimdi bu unsurların birkaçını sırasıyla ele alıp bunların, konuşan bir kişinin bir söz ediminde bulunurken anlatmak istediği şeyin şekillenmesinin gerçekleşme koşulları ile nasıl bir ilgisi olduğunu irdeleyeceğim.

Uylaşımlar

Belirli dillerde farklı uylaşımların var olması genelde söz edimlerinin icra edilmesinde zorunlu bir koşul değildir. Bu tür uylaşımlar genel anlamdaki söz edimlerinin varolma imkânlarının koşulları değildir. Şöyle ki söz gelimi, bir kişi ortak bir dili paylaşmadığı kişilere yönelik bir söz ediminde de bulunabilir. Ancak, içten yanmalı bir motorun nasıl çalıştığını açıklamak gibi veya Roma İmparatorluğu'nun tarihini anlat-

mak gibi biraz karmaşık bir söz ediminde bulunurken uylaşım gerektirecek türden bir temsil sistemi gerekir, yani kişinin söz gelişi susuzluğunu veya uykusuzluğunu belli etmek için kullandığı mimikler ve işaretler sisteminin dışında farklı bir sistem gereklidir.

Kurallar

Belli söz edimi türlerinin kurucu kurallara ihtiyacı vardır ve belli bazı söz edimlerinin de bu tür kurallara gereksinimleri yoktur. İddia etmeler ve söz vermeler kurucu kurallar gerektirir. Birilerini karı-koca ilân etme, bir savaş ilân etme, bir randevuyu erteleme vb. gibi dildışı kurumlara gereksinimi olan bütün söz edimlerinin kurucu kurallara ihtiyacı vardır. Fakat genellikle daha basit olan selâmlama ve basit ricalar gibi söz edimlerinin bu anlamda bir kurucu kurallar sistemine gereksinimi yoktur. Peki niçin? Çünkü bunların hiç birinde dinleyen kişiye iletilen niyetin içeriği, kurucu kuralların varlığını gerektiren herhangi bir şeye göndermede bulunmaz. Dolayısıyla söz gelimi birisine basit bir ricada bulunursam, gerçekleşmesini istediğim ilişki durumunu temsil etmem ve dinleyiciye önce bu ilişki durumunun temsilini iletmem gerekir. Sonra benim söz edimimin, ancak ve ancak onun bu ilişki durumunu, icra ettiğim söz edimi olgusundan dolayı gerçekleştirdiğinde tatmin olacağını ona iletmem gerekir. Ancak bunu yaparken ayrıca yükümlülük veya zorunluluk gibi kurumsal kavramlara göndermede bulunmam gerekmez.

Belirli bir söz ediminin oluşturucu kurallara gerek duyup duymadığının genel olarak şu şekilde ifade edilebilir: Anlatmak isteme niyetinin veya iletme niyetinin içeriği, oluşturucu kuralların varlığını gerektiren varlıklara gönderme yapıyor mu? Bu testin kendisinde örtülü ve fakat önemli ve olumsuz bir teorik sav yatıyor, yani temsil etme ve iletme kavramları-

nın kendileri bu anlamda kurumsal değildir. Başlangıçta aslen niyetli olmayan varlıklara doyum koşulları yükleme kavramı ile konuşan kişinin, niyetini dinleyen kişiye onun bunu fark etmesini sağlayarak iletmeye çalışması kavramının bunu yapmak için oluşturucu kuralların varlığına ihtiyaçları yoktur. Şu anki görüşüme göre, anlatmak isteme ve iletme kavramlarının kendileri kurumsal kavramlar değillerdir.

İnsanların Paylaşılmış Arkaplan Yetileri

İnançlar, arzular, umutlar, korkular vb. niyetli görüngülerin işlevlerini yapmak için niyetli olmayan Arkaplan yetilerine ihtiyaçları vardır. Bununla şunu kastediyorum; niyetli durumlar sadece kendilerine ait karşılama koşullarını belirlerler ve dolayısıyla yalnızca ortada bu niyetli durumları uygulayacak bir yetiler kümesi olduğunda niyetli durumlar olarak işlev görürler. Niyetlilik, tabiri caizse, kendinden yorumlayıcı ve kendinden uygulayıcı değildir. Bunu anlamanın en kolay yolu literal anlamıyla kullanılan aynı cümle veya ifadenin farklı uygulamaları olabileceğini ve örneğin, farklı Arkaplan uygulamalarında farklı doğruluk koşulları dizisi belirleyeceğini görmektir. Yaygın olarak kullanılan 'kesmek' ve 'açmak' fiillerinden örnekler sunarak bundan farklı yerlerde[2] de bu delilden bahsetmiştim. Buralarda, gerçek anlamıyla kullanılan aynı cümle veya ifadenin farklı uygulamalarda farklı karşılama koşulları belirlediğini iddia etmiştim. Şöyle ki 'Çimleri kes' ifadesindeki 'kes' fiilinin yorumlanışı 'Keki kes' ifadesindeki 'kes' fiilinin yorumlanışından farklıdır ve bu fark anlambilim içeriğindeki farklılık değil, çim ve keke yönelik uygulamalarımızdaki farklılıktır. Benzer şekilde, 'Kapıyı aç' ve 'Gözlerini aç' ifadelerindeki fiilin anlambilim içeriği aynıdır, fakat bu iki ifa-

[2] 1983, 5. bölüm 1980.

de uygulamalarımızda görülen farklı yetilerden ötürü oldukça farklı yorumlanır. Bu arkaplan yetilerinde, mevcut amaçlarımız için önemli olan şey, bu yetilerin kendilerinin bir şey temsil etmemeleridir. Bu yetiler bir kurallar ve inançlar kümesine bağlı olmadıkları gibi, diğer yetilerin bir temsili de değillerdir. Bu gibi durumlarda 'nasıl olduğu bilgisi', 'ne olduğu bilgisi'ne indirgenemez. Buradaki delil şudur: Birincisi, eğer arkaplan uygulamalarını, kurallar veya önermeler kümeleri olarak belirlerseniz, bir adım geriye gidersiniz ve nerede durmanız gerektiğini asla bilemezsiniz, çünkü her bir önermeyi yorumlamak için yeni arkaplan yetileri gerekir ve bu böyle devam edeceğinden arkaplan incelemesini asla bitiremezsiniz. İkincisi ise bir bakıma zaten asla başlayamazsınız, zira belirleyecek olduğunuz önermeler kümesi hiçbir zaman niyet içeriğinin doğru yorumlanmasını sağlayacak kadar yeterli olmaz. Kabataslak olduğunu itiraf edebileceğim bu delillerden çıkarılacak en doğru sonuç, kanımca, niyet içeriklerini uygulamamızı sağlayan yetiler kümesinin, bizzat bu niyet içeriklerine bağlı olmadığı ve olamayacağıdır.

Hâlihazırdaki tartışmamız açısından bu hususun gizli delâletlerinden birisi de, kendini simgeleme yetisinin, yani nesneleri ve olayları başka nesneler ve olayların temsilleri olarak kullanma ya da temsil etme yetisinin tam da böyle bir arkaplan yetisi gibi görünmesidir. Normal insanların tümünde mevcut olduğundan herhâlde bu yeti doğuştan gelmektedir ve bildiğimiz kadarıyla bu yeti insanlarda diğer hayvanlara oranla çok daha üstün bir biçimde gelişmektedir. Eğer bu varsayım doğru ise, söz edimlerini icra etmemize yarayan fiili aygıtları kuran uylaşım ve kurallar sistemleri, kendiliklerinde kural veya uylaşım olmayan ve fakat temsilî olmayan türden birer niyet öncesi yeti olan zihinsel yetilerin bir arkaplanından kaynaklanıyor demektir.

Bu hipotezin önerdiği diğer bir tez ise şudur; iletişim sırasında birisine bir şey iletmeye çalışmamızın önkoşulu, kendimize benzeyen diğer organizmaların da bizimle aynı arkaplan yetilerini paylaşıyor olduklarını kabul etmemizdir. Temsil etme yetilerimi birer tekbenci manevra olarak geliştirmem, bunu daha ziyade bu yetileri paylaşıyor olduğumuz için ve bu, iletişimimizin bir parçası olduğu için yaparım.

Aslında Wittgensteinci gelenekte, sosyal uygulamaların dil ve anlamdaki rolüne dair muğlâk kalan çok nokta var. Bunların çoğunun kaynağı da, bence, bireysel öznellik ile sosyal uygulamalar arasında bir karşıtlık olduğu şeklindeki kafa karıştırıcı görüştür. Bu yüzden bu ikisi arasındaki ilişkiyi yapabileceğim kadar açık olarak ifade etmeye çalışacağım. Sözünü ettiğimiz sosyal yetiler sadece toplumdaki bireysel faillerin, yani konuşan bireylerin zihinlerinde mevcuttur. Konuşan kişilerin zihinlerinde veya beyinlerinde içselleşmiş olan sosyal yetiler dışında ve bunlardan bağımsız herhangi bir sosyal uygulama yoktur. Sosyal yetiler, ancak belli bir toplumun bireylerinin beyinlerinde gerçekleşirler. Bu yetileri *sosyal* uygulamalar yapan özellik ise, bunların bireyin kendisinin yanı sıra esasen toplumdaki diğer faillere göndermede bulunuyor olmalarıdır. Bunlar, işleyişlerinin gerçekleşmesi için toplumdaki farklı failler arasında bir münasebet olması gerektiği anlamda sosyaldirler. Ancak bu nitelik onların tamamen kişilerin beyinlerinde gerçekleşiyor olmalarına engel teşkil etmez.

3. Sonuç

Bu denemenin amacı çok kısıtlıdır. Burada dil ve anlam felsefesine yönelik görünürde tutarsız iki yaklaşımın nasıl bağdaştırılabileceğini göstermeye çalışıyorum. Bir tarafta bireysel öznelliğe vurgu yapan yaklaşımla diğer tarafta sosyal uygulamalara önem veren yaklaşımın aslında anlamı ve söz

edimlerini açıklayan iki yaklaşım olarak bir çatışma halinde olmadıklarını öne sürüyorum. Söz edimlerini icra etme yetilerimiz tamamen zihnimizde gerçekleşir ve benim fiili söz edimi icralarım niyetliliğimin beyanıdır. Ancak nasıl ki niyetliliğimi beyan etmem çoğu zaman, toplumun diğer fertlerine yöneltiliyorsa ki gerçekte normal olarak toplumun diğer fertlerine yöneltilmiştir, aynı şekilde bu yetiler bizzat bütünüyle toplumun diğer fertlerine göndermede bulunurlar, zira bu yetiler sosyal yetilerdir. Biz sosyal bir teşebbüsün parçası olarak sohbet ederiz, alım-satım yaparız ve felsefi makale yazarız.

Referanslar

Austin, J. L., 1962. *How to Do Things with Words.* Oxford University Press.

Grice, H. P., 1957. "Meaning." *The Philosophical Review* 79, 377-388.

------, 1969. "Utterer's Meaning and Intentions." *The Philosophival Review* 78, 147-177.

Searle, J. R., 1969. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language. Cambridge*: Cambridge University Press.

------, 1980. "The Background of Meaning." *Speech Act Theory and Pragmatics* kitabında, J. R. Searle, F. Kiefer ve M. Bierwitsch (ed). Dordrecht: Reidel.

------, 1983. *Intentionality. Cambridge*: Cambridge University Press.

------, 1986. "Meaning, Communication and Representation." *Philosophical Grounds of Rationality* kitabında, R. Grandy ve R. Warner (ed). Oxford: Oxford University Press.

10

İCRA EDİCİLER NASIL İŞLER?

İcra edici kavramı öyle bir kavram ki, hem felsefecilerin ve hem de dilbilimcilerin rahatlığı, insana birilerinin mutlaka bu kavramın tatmin edici bir teorisine sahip olduğu izlenimini verir. Fakat ben böyle bir teori bulunduğunu görmüş değilim ve bu denemede "İcra ediciler tam olarak nasıl işler?" sorusuna yanıt aramaya çalışacağım. Kanımca bu sorunun yanıtlanması çok titiz bir dilbilimsel çözümleme olmakla kalmayıp, söz edimleri ile genel anlamdaki edimler arasındaki ilişkiye ve dilin doğasına yönelik içgörüler de sunabilir. İcra ediciler hakkında yazmış olan kimi insanlar,[1] bir icra ediciyi, icra edici gerçekleşmeleri olan belli fiillere yönelik sadece anlambilimsel bir olgu olarak düşünüyor gibidirler. Ancak asıl mesele şudur: Bir fiil, onu anlambilimsel bir olgu yapan ayırt edici özelliklere nasıl sahip olabilir? "Çatıyı tamir ederim" diyerek çatıyı tamir edemem ve "Bir yumurta pişiririm" diyerek bir yumurta pişirememem, fakat sadece "Gelip sizi göreceğime söz veriyorum" diyerek gelip sizi görmeye söz verebilirim ve yalnızca "Size odayı terk etmenizi emrediyorum" diyerek size odayı terk etmenizi emredebilirim. Peki, niye biri olabiliyor da diğeri olamıyor? Yani tekrar edersek bu tam olarak nasıl işliyor?

[1] Örneğin McCawley (1979).

Belki de en yaygın olarak kabul görmüş olan mevcut görüş şudur: İcra edici sözcelemler gerçekten sadece, diğer ifadeler gibi doğruluk değerleri olan ifadelerdir ve Austin'in icra edici sözcelemleri diğer bazı türlerden başkalaştırması yanlıştı.[2] Bir icra edici ifadenin tek hususî özelliği, konuşan kişinin bu ifadeyle dolaylı olarak başka bir söz edimini de icra edebilmesidir. İcra edicilere yönelik bir teorinin görevi ise, konuşan kişinin bu söz ediminde veya ifadede bulunurken ikinci bir söz edimine nasıl niyet edebildiğini ve dinleyen kişinin de bunu nasıl anlayabileceğini açıklamaktır.

Şimdiye kadar, icra edicilere yönelik tatmin edici bulduğum bir açıklamaya rastlamadım. Bu yüzden bu makalede şunları yapmaya çalışacağım:

1. İcra edicileri, söz konusu meseleyi (tam olarak) ifade edebilmemizi sağlayacak bir tarzda karakterize etmeye çalışacağım.
2. Herhangi bir çözümde bulunması gereken yeterlik koşullarını ifade etmeye çalışacağım.
3. İcra edicilere yönelik belli çözümlemelerin başarısız olduğunu göstermeye çalışacağım.
4. Problemi çözmek için gerekli olan aygıtın unsurlarını ortaya koymaya çalışacağım.
5. Bir çözüm önerisinde bulunacağım.

1. İcra Edici Tam Olarak Nedir?

'İcra edici' sözcüğü, çok kafa karıştırıcı bir geçmişe sahiptir ve bu yüzden öncelikle sözcüğü benim nasıl kullandığımı açıklamak istiyorum. Kavramı ilk olarak Austin *icra edicilerle tespit edicileri (tespit ediciler)* başkalaştırmak üzere ortaya koydu. Onun düşüncesi şuydu: İcra ediciler bir söz verme veya bir

---

[2] Kanımca bu görüşün ilk versiyonu Lemnon'dadır (1962). İlk açıklamalardan bir diğeri için bk. Hedenius (1963).

emir verme gibi *edimlerdir,* tespit ediciler ise, bir ifadede bulunma veya bir betimleme yapma gibi *söylemlerdir* ve de icra ediciler değil, tespit ediciler doğru veya yanlış olabilir. Fakat bu ayırım işe yaramadı, çünkü en az söz verme ve emir verme kadar ifade etme ve betimleme de birer eylemdir ve ayrıca uyarma gibi bazı icra ediciler de doğru veya yanlış olabilir. Dahası, örneğin "Ben bu vesileyle yağmurun yağdığını ifade ediyorum" cümlesinde olduğu gibi belirgin icra edici fiiller kullanılarak da ifadelerde bulunulur. Dolayısıyla bir an insanın aklında, 'Austin her sözcelemin bir icra edici olduğunu söyleyecekmiş ve bu da kavramı yararsız hale getirecekmiş gibi' bir izlenim uyanıyor. İşe yaramayan diğer bir ayırım da, örneğin "Gelmeye söz veriyorum" gibi açık olan ve "Gelmeye niyet ediyorum" gibi örtük olan açık ve örtük icra ediciler arasındaki ayırımdır. Bu ayırımda işe yaramaz, çünkü açık icra edicilerin, icra edici olduğu anlamda örtük durumlar icra edici dahi değillerdir. "Gelmeye niyet ediyorum" dediğimde niyetim hakkında sadece literal olarak bir ifadede bulunmuş olurum. (Gerçi elbette böyle bir ifadede bulunurken dolaylı yönden bir söz veriyor da olabilirim).

Kanaatimce, icra ediciler kavramını genel bir söz edimleri teorisi içinde doğru bir şekilde konumlandırmanın yolu şudur: Bazı edimsöz edimleri, örneğin "Sana bu odayı terk etmeni emrediyorum" cümlesinde olduğu gibi, söz ediminin türünü tayin eden bir beyan içeren bir cümleyi sözceleyerek icra edilebilirler. Sadece bu sözcelemlerin icra edici sözce lemler olduğu, doğru bir şekilde betimlenmiştir. Benim kullandığım anlamda icra ediciler sadece Austin'in "açık icra ediciler" dediği icra edicilerdir. Dolayısıyla her ne kadar her sözcelem gerçekte bir *icra* ise de sadece çok kısıtlı bir sınıf *icra edicidir*.

Eğer bu kullanımı benimsersek, şimdi de icra edici sözcelemeler, icra edici cümleler ve icra edici fiiller arasında bir ayırım yapmamız zorunlu olacaktır. Ben bu beyanları şu

anlamlarda kullanıyorum: Bir *icra edici cümle* belli durumlarda sözcelenişi ile bir edimsöz olan ve içerisinde bu edimin türünü belirleyen bir ifade barındıran bir cümledir. *Bir icra edici sözcelem* bir icra edici cümlenin sözcelenişidir, öyle ki bu sözcelem cümlede bulunan icra edici beyan tarafından türü belirlenen bir edimin icrasını oluşturur. Bir *icra edici fiil* ise basitçe icra edici cümlelerdeki yüklem olarak vaki olan bir fiildir. Bir icra edici sözcelem cümlesinde böyle bir fiil vuku bulduğunda burada söz konusu cümle ve fiilin bir *icra edici kullanımından* bahsedilebilir.

(1) Odayı terk et!

Sözcelemi bir emir verme icrasını oluşturur, fakat bir icra edici değildir. Oysaki

(2) Sana odayı terk etmeni emrediyorum.

Sözcelemi normalde bir icra edicidir.

Dahası, şimdiki zaman bildiren birinci tekil şahıs kalıbında yüklemi bir icra edici fiil olan her cümle bir icra edici cümle değildir.

(3) Çarşamba günü gelmeye söz veriyorum.

Cümlesi icra edici bir cümledir, fakat

(4) Çok fazla insana çok fazla şey söz veriyorum.

cümlesi, bir icra edici cümle değildir. İngilizcede icra edici sözcelemlerin hepsi olmasa bile çoğu, şimdiki zaman birinci tekil şahısta, icra edici fiilin tekil belirtecini içerir. Keza sürekli şimdiki zamanda da bazen vuku bulur. Örneğin,

(5) Senden benim için bunu yapmanı *istiyorum*, Henry, onu benim için, Cynthia ve çocuklar için yapmanı *istiyorum*.

ve bazı icra edici sözcelemler ise fiilleri çoğul şahıs biçiminde kullanır. Örneğin,

(6) Hayatımızın, kaderimizin ve namusumuzun üzerine *ant içeriz.*

Ayrıca bazı icra edici cümleler edilgen biçimdedir:

(7) Yolculara bu vesileyle Phoenix'e tüm uçuşların iptal edildiği *bildirildi.*

Bazen de icra edici beyan, bir fiil olarak değil de ayrı bir cümle veya yan cümlede bulunabilir:

(8) Önümüzdeki hafta gelip seni göreceğim, bu bir sözdür.

Her icra edici cümlenin vuku bulması bir icra edici kullanım değildir. Dolayısıyla (3) numaralı cümle, sürekli yapılan bir uygulamayı anlatmak için de kullanılabilir. Örneğin, "Seni her Salı günü gördüğümde her zaman aynı şeyi yapıyorum: Çarşamba günü gelmeye söz veriyorum" cümlesi böyledir.[3]

2. İcra Edicilerdeki Problem Tam Olarak Nedir?

İcra edicilere ilişkin problem en basit şekliyle (ve kabataslak bir halde ileride tekrar değineceğiz) basitçe şudur: Nasıl oluyor da birtakım cümlelerin, fiil tarafından belirlenen edimini, onu icra ettiğimizi sadece literal olarak söyleyerek icra edebileceğimiz bir tarzda anlamı olabiliyor? Bir şey söylemenin bir şey yapmak olduğunu, anlam nasıl belirleyebilir? Bir şey söylemek nasıl oluyor da bir şey yapmayı *oluşturuyor (kuruyor)*? Bunun gibi başka sorularda sorulabilir: Birtakım fiiller niçin göründükleri şekliyle sınırlıdır? Daha önce söylediğim gibi "Ben bununla söz veriyorum" diyerek söz verebiliyorum, fakat "Ben bununla bir yumurta pişiriyorum" diyerek yumurta pişiremiyorum. Dahası, nasıl oluyor da muğlâk olmayan

---

[3] Dikkat ederseniz icra edicilerin tanımını edimsözlerle sınırlandırıyorum. Benim tanımıma göre "Şu an konuşuyorum" veya bağırarak söylenen "Şu an bağırıyorum" sözcelemleri birer icra edici sözcelem değildir.

tek ve aynı cümle hem bir literal icra edici ve hem de literal icra edici olmayan bir kullanıma sahip olabiliyor?

Diğer bir can alıcı soru da şudur: Nasıl oluyor da ben bir anlamda, ifadelerin normalde yalan, yanlış veya hatalı olabileceği bir tarzda yalan söyleyemem, hata işleyemem ya da icra edici sözcelemin icra kısmıyla bir yanlışlığı sözceleyemem? Bu soruyu biraz daha açmamız gerek. Şöyle ki "Bill geçen hafta gelip seni göreceğine söz verdi" dediğimde her ifade gibi bu sözcelem yalan, hatalı veya diğer bir yanlışlık biçiminde olabilir. Fakat "Gelecek hafta gelip seni göreceğime söz veriyorum" dediğimde, bu sözcelem (eğer önerme içeriğinin temsil ettiği edimi yapma niyetinde değilsem) samimî olmayabilir veya belli önvarsyımları karşılamıyorsa (meselâ bir kişiye doğru değil de boş bir duvara doğru konuşuyorsam) bu durumda da sadece bu bir söz verme olamayabilir. Fakat yaptığım bu sözcelemin söz verme *gücüne* sahip olup olmadığı hakkında yalan söylemiş veya hatalı olmuş olamam. Çünkü bir anlamda bunu açıklamamız gerekir, bir söz vermeye söz verme *gücünü* veren benim o cümleyi sözceleyişim ve literal olarak bu sözcelediğim şeyi anlatmak isteyişimdir. Sadece bir adı olsun diye ben buna icra edici sözcelemlerin 'kendinden garanti edici' niteliği diyeceğim.

Son olarak, icra edici fiillerin anlambilimsel çözümlemesinde de bir problem bulunuyor. Bu fiillerin, birincisi icra edici ve diğeri icra edici olmayan iki anlama geldiklerini veya iki ayrı amaç güttüklerini ya da başka bir şey söylemek zorunda mıyız?

3. Yeterlilik Koşulu

İcra edicileri çözümlerken aşmak istediğimiz kısıtlamalar nelerdir? Birincisi, yaptığımız çözümlemenin genel olarak dil açıklamasına uymasını istiyoruz. İcra edicilerin ideal olarak bir

tür tuhaflık veya gariplik halini almamaları gerekir, aksine icra edici fillerin, cümlelerin ve sözcelemlerin söz konusu özelliklere dile yönelik diğer açıklamalarımıza uygun olarak sahip olmaları gerekir. Bu bağlamda, icra edici cümlelerin bildirme kipine uyan normal cümleler olmasını isteriz, öyle ki bu cümleler icra edici olarak söylendiklerinde dahi doğruluk değerleri olan ifadelerde bulunmak için kullanılsınlar. İkincisi, anlam kapalılığı (muğlâklık) yaratmaktan kaçınmak isteriz, zira icra edici fiillerin icra edici olan ve olmayan şeklinde muğlâk olmadığına dair elimizde bağımsız dilsel kanıtlar zaten mevcuttur. Söz gelimi aşağıdaki örneklerde bir bağlaca indirgeme yoluna gidebiliriz: "John gelecek hafta gelip sizi görmeye söz veriyor ve ben gelecek hafta gelip sizi görmeye söz veriyorum" cümlesi, "John gelecek hafta gelip sizi görmeye söz veriyor, ben de öyle" şeklinde yeniden söylenebilir. Dahası biz icra edici cümlelerde 'bu vesileyle' ifadesinin vuku bulmasını açıklama ihtiyacı duyarız. Fakat asıl problem şu ki bu kısıtlamaları aşarken ayrıca icra edicilerin özgün niteliğine ve özellikle de sözünü ettiğim kendinden garanti edici niteliğine de açıklık getirmemiz gerekiyor.

Sadece bu şekilde problemlerin ne olduğunu görebileceğimiz için açıklamak istediğim temel niteliklerin basit bir listesini sunacağım:

1. İcra edici sözcelemler, cümlenin içindeki yüklem olan fiil (veya diğer bir icra beyan) tarafından türü belirlenen bir edimde bulunmaktır.
2. İcra edici sözcelemler kendinden garanti edicidir. Şöyle ki konuşan kişi, söz ediminin önerme içeriği konusunda yalan söylüyor olabilir veya samimiyetsiz ya da hatalı da olabilir ve ayrıca diğer belli koşullar yerine gelmediği takdirde söz konusu edimde bulunamayabilir, bunlara rağmen icra ettiği edimin türü hakkında yalan söylüyor olamayacağı gibi samimiyetsiz veya hatalı da olamaz.
3. İcra edici sözcelemler (1) ve (2) numaralı özelliklere ancak sözcelenen cümlenin literal anlamı sayesinde sahip olabilir.

4. 'Bu vesileyle' ibaresini karakteristik olarak "Ben bu vesileyle gelip seni göreceğime söz veriyorum" cümlesindeki gibi kullanır.
5. Söz konusu fillerin literal anlamları bakımından hem icra edici hem de icra edici olmayan anlamına gelseler dahi bir icra edici sözcelemde bu iki anlam arasında bir muğlâklık (belirsizlik) sorunu yaşanmaz.
6. "Bana tuzu uzatabilir misin" şeklindeki bir sözcelem dinleyen kişiden tuzu uzatmasını rica etme şeklindeki dolaylı bir söz edimidir. Bir icra edici sözcelem ise bu tarz bir dolaylı söz edimi değildir.
7. İcra edici sözcelemler literal anlamlarından dolayı doğruluk değeri olan ifadelerdir.
8. İcra edici cümleler tipik bir şekilde, 'dramatik şimdiki zaman' denilen ve İngilizcede alışılmadık olan bir fiil zamanı kullanır.

4. Önceki Çözümlemeler

Bütün bu koşulların sağlanabileceğinden pek emin değilim ve belki de bazıları yanlıştır, fakat icra edicilere dair okuduğum ve işittiğim incelemelerden hiçbiri bu koşulların tümünü karşılamıyor. Bu konuda yazdığım ilk yazıları tekrar gözden geçirelim. *Söz Edimleri'nde* (1969) ve diğer yazılarımda edimsözlerin genel yapısının G (*ö*) biçiminde olduğuna ve burada 'G'nin edimsöz gücünü '(*ö*)'nün ise önerme içeriğini temsil etiğini belirtmiştim. Bir iletmenin başarılı olabilmesi için dinleyen kişinin cümleyi dinlediğinde edimsöz gücünün ve önerme içeriğinin ne olduğunu anlayabilmesi gerekir. Dolayısıyla çoğu zaman cümlelerin sözdiziminde bir edimsöz gücü belirtme aracı ve bir önerme içeriği temsili olacaktır. "Yağmur yağıyor" cümlesinde beyan edilen önerme içeriği, yağmurun yağıyor olduğudur ve bir ifadenin edimsöz gücü ise sözcük vurgusu, ezgi eğrisi, fiilin kipi ve noktalama gibi araçlarla belirtilir.

Bu açıklamadan hareketle *Söz Edimleri*'nde icra edici fiilin de bir edimsöz gücü belirteci olduğunu öne sürmüştüm. "Yağmurun yağıyor olduğunu ifade ediyorum" ve "Sana odayı terk etmeni emrediyorum" cümlelerindeki icra edici fiiller, yani 'ifade ediyorum' ile 'emrediyorum' fiilleri cümlenin sözcelenişindeki edimsöz gücünü açık etme görevini görürler. Bu açıklamanın bir yere kadar doğru fakat eksik olduğuna inanıyorum, çünkü icra edicilerin nasıl işlediğine açıklık getirmiyor. Başka bir deyişle şu ana kadar aynı sözdizim ardışıklığının nasıl olup da bazı yerlerde bir edimsöz gücü belirteci olurken başka yerlerde önerme içeriğinin bir parçası olduğunu hâlâ açıklamış değildir. Dolayısıyla hâlihazırdaki amacımızın bir bakıma *Söz Edimleri*'nde başladığım açıklamayı tamamlamak olduğu söylenebilir.

Edimsöz Mantığının Temelleri kitabında[4] Daniel Vander veken ile birlikte icra edici sözcelemlerin tümünün ilânlar (bildiriler) olduğunu öne sürdük. Hatırlatmak adına söyleyeyim, ilânlar söz gelişi "Toplantı ertelendi" veya "Bu vesileyle savaş ilân edildi" gibi söz edimleridir. İlânlarda söz ediminin edimsöz noktası, önerme içeriğinin dünyaya uydurulması yönünde dünyada bir değişiklik yapmaktır, çünkü burada dünyada yapılan değişiklik önerme içeriğine denk gelir. G (*ö*) biçimindeki bir ilânda, söz ediminde bulunmanın başarılı olması halinde ö'nün gerçekleşmesi için dünyada bir değişiklik meydana gelir. Dolayısıyla ilânlar aynı anda hem sözü dünyaya hem de dünyayı söze uydurma doğrultusundadır.[5] İcra edici sözcelemlere yönelik bu açıklamayı temel aldığımızda nasıl ki bir toplantının ertelendiğini ilân edebiliyorsak, yerine getirilecek bir söz vermeyi veya uyulacak bir emri de ilân edebilir ve bunları yapmak için de bir icra edici fiil kullanırım. Eğer cümlenin yüzey yapısına bakarak söz ediminin yapısını göre-

---

[4] Searle ve Vanderveken, 1985.

[5] Tüm bu kavramların açıklaması için bk. Searle (1979), 1. Bölüm

bilirsek bu açıklamanın tamamen doğru olduğu görünür. Söz gelimi size odayı terk etmenizi emrediyorum şeklindeki önerme içeriği "Size odayı terk etmenizi emrediyorum" cümlesinin sözcelenişi ile doğrulanır ve böyle bir sözcelem "Odayı terk edin" cümlesinin sözcelenişinden ayrılır, çünkü "Odayı terk edin!" şeklindeki bir cümle her ne kadar size odayı terk etmenizi emrediyor olduğumu söylüyorsa da bunu ilân yoluyla yapmıyor. Dolayısıyla söz konusu durumu temsil etmiyor ve böylelikle de bir icra ediciden ayrılıyor.

İcra edicileri ilânlar olarak kabul ederek yapılan bu çözümlemeye göre, "Size odayı terk etmenizi emrediyorum" cümlesinin icra edici yapısı şöyledir:

İlân (ben emrediyorum (ki odayı terk ediniz)).

Buradaki emrin önerme içeriği, sizin odayı terk etmeniz olsa da, buradaki ilânın önerme içeriği size odayı terk etmenizi emrediyor oluşumdur.

Sanırım, bütün icra edicilerin ilânlar olduğunu söylemek doğrudur, fakat yine de bu başlangıçtaki "İcra ediciler nasıl işler?" sorumuzu yanıtlamıyor, sadece onu "İlânlar nasıl işler?" haline getiriyor. Ayrıca bunda felsefecileri kızdıracak sonuçlarda vardır, örneğin bir ilânın icra edici fiili olarak "ilân ediyorum" ibaresini kullanmak da ne demek oluyor? Bu bir ilânı ilân etmek için mi kullanılıyor? Eğer öyleyse böyle bir iç içelik nereye kadar gidecek?

İcra edicilere yönelik en son çözümlemeler, bunları başka söz edimlerinin türetilebileceği ifadeler olarak ele almaktadır.[6] Ayrıca bu yaklaşımların tümü değilse de bir kısmı icra edicileri birer dolaylı söz edimi olarak kabul etmektedir. Daha önce

---

[6] Örneğin, Lewis (1972), Bach (1975), Ginet (1979) ve Bach ve Harnish (1979).

sezgisel olarak icra edicilerin birer dolaylı söz edimi gibi görünmediklerini söylemiştim. Ancak icra edicileri ifadeler olarak değerlendiren yaklaşımlarda çok ilginç bir şey vardır. Zira bu yaklaşımlar ciddî bir biçimde bir icra edici cümleyi gramer açısından belirtme kipindeki normal bir cümle olarak ele alırlar. Bu yaklaşımın işe yaramasına yönelik tipik uğraşılar, icra edici sözcelemleri, birisinden tuzu uzatmasını rica etmek için "Tuzu uzatabilir misin?" deme veya birisinden pencereyi açmasını rica etmek için "Burası çok sıcak" deme durumlarındaki gibi birer dolaylı söz edimi olarak görürler. Bu görüşe göre literal bir söz edimi bir ifadedir ve Grice'in yöntemindeki mekanizmalardan birisi esas alınarak dinleyen kişinin, konuşan kişinin başka bir söz ediminde bulunma niyetini anlayacağı kabul edilir. Ben bu açıklamaların yeterli olduğunu düşünmüyorum, fakat içlerinden en iyi olduğunu düşündüğüm Bach ve Harnish'in yaklaşımını kısaca gözden geçireceğim.

Bach ve Harnish'e göre icra edici sözcelemlerde 'bu vesileyle' tabiri kullanılmasa dahi dinleyen kişi normal olarak şöyle bir mantık yürütebilir veya yürütme niyetinde olabilir:

1. O, "Sana odayı terk etmeni emrediyorum" diyor.
2. Bana odayı terk etmemi emrediyor olduğunu ifade ediyor.
3. Eğer bu ifade doğru ise, bu durumda bana odayı terk etmemi emrediyor olmalıdır.
4. Eğer bana odayı terk etmemi emrediyor ise, bu emri oluşturan şey onun sözcelemi olmalıdır. (Başka ne olabilir ki?)
5. Herhalde doğruyu söylüyordur.
6. O halde bana odayı terk etmemi emrediyor olduğu ifadede bana odayı terk etmemi emrediyor.[7]

Kanımca bu yaklaşım tatmin edici değildir, çünkü yeterlilik koşullarımızdan en tartışmalı olanını bile karşılayamıyor. Tam olarak belirtirsek, bu yaklaşım icra edici sözcelemlerin icra edicilik niteliği ile kendinden garanti edici niteliğini açıkla-

[7] Bach ve Harnish (1979), s. 208.

yamıyor. Sözü edilen (1) ve (2) numaralı koşulları sağlayamıyor. Bizim açıklamaya çalıştığımız görüngü bir ifadenin nasıl bir emri kurabildiğidir, bu yaklaşımda (4) numarada bir ifadenin bir emri kurduğu üstünkörü bir biçimde iddia ediliyor. Bach ve Harnish'in yaklaşımında bizim açıklamaya çalıştığımız olgu açıklanmamış olarak bırakılmıştır. Ayrıca, icra edicilerin, diğer ifadelerin sahip olmadığı bir kendinden garanti edici niteliği olduğunu açıklamaya çalıştık. Şu halde eğer biz icra ediciler kendini garanti edicidir derken haklıysak, ayrıca konuşan kişinin doğruyu söylüyor olduğunu (sözünü ettikleri (5) numaralı aşama) varsaymamız gerektiğini düşünmek boşuna olur, çünkü edimsöz gücü açısından ele aldığımızda konuşan kişinin doğruyu söylememe ihtimali yoktur.

Onların açıklaması, sözcelemin bir emri teşkil edebilir olmasını bir veri olarak esas alır. Oysaki eğer sözcelemlerin, sözcelemde temsil edilen ilişki durumlarını kurabildiğini varsayabilseydik, bu durumda icra ediciler olarak görev yapan cümleler ile örneğin "Ben İspanya'nın kralıyım" cümlesi gibi icra edici olmayan cümleler arasında bir fark olduğunu söylemezdik. Yaptıkları çözümlemenin emirler için işe yaradığını söylerken meselâ, aşağıdaki ifade mantığında niçin işe yaramadığı konusuna bir açıklama getirmiyorlar.

1. O, "Ben İspanya'nın kralıyım" diyor.
2. O, İspanya'nın kralı olduğunu ifade ediyor.
3. Eğer bu ifade doğru ise, bu durumda o, İspanya'nın kralı olmalıdır.
4. Eğer o, İspanya'nın kralı ise, onun İspanya'nın kralı olmasını oluşturan şey onun sözcelemi olmalıdır. (Başka ne olabilir ki?)
5. Herhalde doğruyu söylüyordur.
6. O halde, İspanya'nın kralı olduğu ifadesinde, o İspanya'nın kralı kılınıyor.

Sanırım, "Sana odayı terk etmeni emrediyorum" cümlesi, icra edici olarak kullanılabilirken, "Ben İspanya'nın kralıyım"

cümlesinin icra edici olarak kullanılamayacağı çok açıktır. Fakat Bach ve Harnish'in yaklaşımında bu ayırımı ifade eden hiçbir şey mevcut değildir. Niçin birisinde işe yararken diğerinde yaramıyor? Aynı itiraz şu şekilde de yöneltilebilir: Bach ve Harnish "Sana odayı terk etmeni emrediyorum" cümlesinin icra edici olarak kullanılabildiğini anladığımıza inanıyorlar, fakat o şekilde nasıl kullanılabileceğini açıklamıyorlar.

Yine de, icra edici sözcelemelerin, kendilerinden bir şekilde icra edicilerin türetildiği ifadeler olduğu düşüncesinde hâlâ ilginç olan bir şey var. Bu ilginçliği fark etmek için yalnızca bu cümlelerin sözdizimine bakmamız yeterli olacaktır. O halde yapabileceğimizin en iyisini yapmaya çalışalım. Öncelikle açıklamaya çalışacağımız şey şudur: Nasıl olur da belirtme (haber verme) cümlesinin literal anlamı, 'cümlenin ciddî ve literal sözcelenişi ana fiille tayin olunan edimi icra etmektir (veya etmek olabilir)' tarzında olur.

5. İddia Ediciler (Kesinleyiciler) Olarak İcra Ediciler

Öncelikle dikkat ederseniz 'bu vesileyle' ibaresi, bir kendine gönderim yapmaya işaret ediyor. 'Bu vesileyle' ibaresi ister açık ister örtük vuku bulsun icra edici sözcelem kendisi hakkındadır. "Sana odayı terk etmeni emrediyorum" veya "Bu vesileyle sana odayı terk etmeni emrediyorum" cümlelerinde konuşan kişi, bir bakıma bu sözcelemin kendisinin bir emir olduğunu söyler. Bu sözcelemler ile "Bu ifade İngilizcede yapılmaktadır" sözcelemi arasında kendine referanslılık bakımından bir farklılık söz konusu değildir.[8]

Şimdi eğer, icra edicilerin, kişinin bir söz edimini icra etmesi sonucunu ifade eder bir tarzda işlediği görüşünü ciddîye

[8] Bu kendine gönderme yapma niteliğine birçok yazar değinmiştir. İlk olarak da Aqvist (1972) olabilir.

alacak olsaydık, kendine referanslı bu tür ifadelerin, icra edici fiil tarafından belirlenen söz edimini icra etmeyi oluşturmada nasıl yeterli olduklarını da açıklamak zorunda kalacaktık. Belli bağlam koşullarının yerine getirildiğini varsayarsak, biçimsel olarak "John, sözcelemi 's' olan bir söz vermede bulunuyor olduğu sonucunu ifade eden kendine referanslı bir ifadede bulundu" şeklindeki bir ifadenin mantıksal olarak "John 's' olan bir söz vermede bulundu" anlamına geleceğini (gerektirdiğini) açıklamamız gerekir. Peki, bu tür ifadelerin ve de icra edicilerin ayırt edici nitelikleri nelerdir ve bu ikisi arasındaki ilişkiler nelerdir? Söz konusu ayırt edici nitelikler şunlardır:

1. Bir ifade, beyan edilen önerme içeriğinin doğruluğuna dair niyetli olarak üstlenilmiş bir kabuldür.
2. İcra edici ifadeler kendine referanslıdır.
3. Bir edimsöz ediminin özsel kurucu özelliği, bu edimi icra etme niyetidir. Örneğin, bir söz vermenin kurucu özelliği, sözcelemin bir söz verme niyetiyle yapılması gereğidir.

Şimdi sorumuz biraz daha belirginleşti. İlk iki özelliğin üçüncünün varlığını birlikte nasıl garanti ettiğini gösterebilir miyiz? Bir kişinin 's' olan bir söz vermede bulunduğu sonucunu kendine referanslı bir şekilde ifade etme olgusunun, bu kişinin 's' olan bir söz vermede bulunma niyetini garanti etmede yeterli olduğunu gösterebilir miyiz? Bunun mümkün olduğunu düşünmüştüm, hatta bu denemenin ilk versiyonunda bunun nasıl işlediğini gösterecek çok güzel bir kesin kanıt bulduğumu zannetmiştim. Şu an bunun işe yarar hale getirilemeyeceğini düşünüyorum, fakat kanımca bu işe yaramayış öğretici olabilir. Bu yüzden bu delili adım adım ele alalım. Sözcelemin bir söz verme yani 's' olduğu sonucunu ifade eden bir kendine referanslı ifadenin, zorunlu olarak bir söz verme gücüne sahip olacağını göstermeyi tasarlayan bir delili adım adım kurmaya çalışacağım ve ardından da bu delilin niçin işe yaramadığını göstermeye çalışacağım.

1. *Adım*: Farz edin ki bir kişi, "Gelecek hafta gelip seni göreceğime söz veriyorum" cümlesini literal anlamıyla sözceleyerek bir ifadede bulunuyor. Şimdi elimizde böyle bir ifade var ve böyle bir ifade, söz konusu önermenin doğruluğunu kabul etmektir. O halde konuşan kişi dinleyen kişiye gelecek hafta gelip onu göreceğine söz vermesi şeklindeki önermenin doğruluğunu kabul etmiştir.

Fakat çoğu zaman bir ifadede bulunmak, bu ifadenin doğru olduğunu veya konuşan kişinin onu doğru olduğu niyetiyle söylediğini bile garanti etmez. Çünkü bu ifade konuşan kişiyi, önermenin doğruluğunu kabul etmekle yükümlü kılsa bile, konuşan kişi yalan söylüyor veya yanılıyor olabilir. Dolayısıyla sadece bu sözcelemin konuşan kişinin söz verdiği bir ifade olması olgusundan bunun bir söz verme olduğu sonucunu çıkaramayız.

2. *Adım*: Bu ifade kendine referanslıdır. Yani basitçe bir söz verme hakkında değildir, bilakis kendiliğinden bunun bir söz verme olduğunu söyler. Bu ifade bir bakıma şu şekilde de söylenebilir: "Bu sözcelenen şeyin kendisi, gelecek hafta gelip seni görmeye söz vermek demektir."

Fakat kendinden kendine gönderme yapıyor olması da bu ifadenin bir söz verme olduğunu veya bir söz verme niyetiyle söylendiğini garanti etmez. Eğer ben "Bu sözcelem Fransızcada yapılmaktadır" dersem, kendine referanslı bir ifadede bulunma olgusunda, bu ifadenin doğru olduğunu veya da doğru olduğu niyetiyle söylendiğini garanti edecek bir şey bulunmaz.

3. *Adım*: Cümlenin sözcelenişinde konuşan kişi, bu sözceleminin bir söz verme olması şeklinde bir neticeye dair kendine referanslı bir doğruluk iddiasında bulunuyor. Fakat bunu doğru yapan şey nedir? Bunun doğruluğu neye bağlı olarak oluşur? Açıkçası, doğruluğu onun bir söz verme olmasında oluşur.

Fakat bir söz verme oluşunu neye bağlıdır? Hazırlayıcı ve diğer koşullar yerine getirildiğinde, *onun bir söz verme olması, bir söz verme niyetiyle sözcelenmiş olmasına bağlıdır.* Bir söz ediminin diğer unsurları da tamamsa ve bu sözcelem bir söz vermede bulunma niyetiyle sözcelenmişse, o zaman bir söz vermedir. Bu durumda sorumuzun kapsamı biraz daha daralıyor: Bir söz vermede bulunma niyetini, diğer özellikler nasıl garanti ediyor?

4. *Adım*: Bir söz verme olmasını sağlayan temel özellik bir söz verme niyetiyle sözcelenmiş olmasıdır. Fakat kritik olan nokta şudur: Eğer sözcelem kendine referanslıysa, niyet edilen doğruluk koşulları bir söz verme olduğunu gösteriyorsa ve ayrıca fiilen karşılanmış olan bu doğruluk koşullarının temel bileşeni bu sözcelemin bir söz verme olması niyeti ise, bu durumda sözcelemin bir söz verme olduğu kendine referanslı söz konusu ifadeyi yapma niyeti, bir söz verme olacak niyetinin hazır bulunuşunu garanti etmeye yeterlidir ve dolayısıyla da onun bir söz verme olduğunu garanti etmeye yeterlidir. Peki Neden?

5. *Adım*: Sözcelemi bir söz verme olarak etiketleme niyeti, bu niyetin bir söz verme niyeti olması için yeterlidir, çünkü onu bir söz verme olarak nitelendirme niyeti bir kabul taşır. İddia edicilerdeki (kesinleyicilerdeki) kabul önermenin doğru olmasıdır. Fakat buradaki doğruluğu kabul niyetli olarak üstlenildiğinde zaten niyetin bir söz verme niyeti olduğu kabulünü taşır. Fakat bu niyet uygun koşullarda bu sözcelemin bir söz verme olması için yeterlidir.

Dolayısıyla bu yaklaşıma göre, ifadeler genelde kendi doğruluklarını garanti etmezse de icra edici ifadeler iki nedenden ötürü bunun istisnalarıdır. Birincisi, bunlar kendine referanslıdır, ikincisi ise bu kendinden referans sözcelemin kendisinde icra edilmiş diğer söz edimine yöneliktir. Dikkat ederseniz burada kendinden referanslılık can alıcı bir öneme haizdir. "Bu yaptığım söz edimi bir söz vermedir" şeklindeki

bir iddia hem bir iddia ve dolayısıyla hem de bir söz verme kabulünü taşır. Oysaki söz vereceğimi veya söz vermiş olduğumu iddia edersem, böyle bir iddia, fiili söz verme kabulünü taşımaz.

Kanımca bu, icra edicilerin öncelikli ifadeler olduğunu gösteren en iyi delildir. Peki, bu delilde yanlış olan nedir? Çok uzun bir zaman bana doğruymuş gibi geldi, fakat şu an bunun bir hata içerdiğini düşünüyorum. Kaldı ki her hata eğer onu görebiliyorsanız açık bir hatadır. Buradaki hata şudur: Bu delil *bir niyete sahip olmayı kabullenmiş olmakla, bu niyete fiilen sahip olmayı* birbirine karıştırıyor. Eğer sözcelemimi bir söz verme olarak nitelendirirsem, bu sözcelemin bir söz verme niyetiyle yapılmış olduğunu kabul etmem gerekir, fakat bu, sözcelemin gerçekten de bu niyetle yapıldığını garanti etmeye yetmez. Ben bu itiraza kendine referanslılıkla karşı koyulabileceğini düşünmüştüm, fakat öyle olamıyor. Kendi sözcelemlerimden birini sadece kendine referanslılık yoluyla bir söz verme olarak betimleyişim, beni bu sözcelemi bu niyetle yapmış olmamı kabule zorunlu kılmasına rağmen, bu sözcelemin bir söz verme niyeti ile yapıldığını garanti etmeye yetmez.

Bu oldukça bulanık bir nokta, fakat istemeden de olsa belirgin olduğu sonucuna vardım. O halde tekrar edeyim: Kendine referanslılıkla bir sözcelemin belli bir edimsöz edimi, meselâ bir söz verme, olduğunu iddia etme niyeti, bu sözcelemde bir söz verme niyeti bulunduğunu garanti etmeye yetmez. Böyle bir iddia gerçekten de konuşan kişiyi bu tür bir niyetin varlığını kabule zorlar, fakat bu niyete sahip olmayı kabul, bu niyetin *fiilen hazır bulunuşunu* garanti etmez. Göstermemiz gereken de buydu. Bir iddia, bir icra edici fiil tarafından türü belirlenmiş bir edimsöz olduğu sonucunu veren kendine referanslı bir iddia olduğunda, bu iddianın bir şekilde icra edici niyetin hazır bulunuşunu garanti ettiğini göstermemiz gerekiyordu.

Şu an ise icra edicilerin bir tür iddia olduğunu gösterme çabası sonuçsuz kalmış oluyor. Bir sözcelemin icra edici olma niteliği, bu sözcelemin literal bir iddia olması özelliklerinden türetilemez. İddia edicilerden, icra ediciler türetmeye yönelik herhangi bir çabanın başarısızlığa mahkûm olduğu şeklinde olumsuz bir sonuca vardım, çünkü iddia ediciler, icra edicilerin kendinden garantili olma özelliğini üretemiyorlar ve bu yüzden de icra ediciliğe yönelik söz konusu çözümleme başarısız oluyor. (2) numaralı koşulun sağlanamaması otomatik olarak (1) numaralı koşulun da başarısız olmasına neden oluyor. Bir iddia ediciden, bir icra edici türetebilmemiz için göstermemiz gereken şuydu: Bir söz ediminde bulunması gereken belli koşullara sahip bir 'İ' ifadesini ele aldığımızda, 'İ' ön bitişeni ile 'x onun söz verdiğine (s) dair kendine referanslı bir iddiada bulundu' önermesi, 'x s'ye dair söz verdi' sonucunu gerektirir. Fakat bunun yapılması mümkün değil, çünkü iddia edici niyet kendiliğinden icra edici niyetin hazır bulunuşunu garanti etmez.

6. İlânlar Olarak İcra Ediciler

Şimdi yazı tahtasına geri gitmek zorundayız. İcra edicilerin kesinleyici niteliğinden ilân edici nitelik türetmeye çalıştık, fakat başaramadık. O halde icra edicilerin ilânlar olduğu görüşünde ima edilen şeyin ne olduğuna yeniden bakalım. Daha önce çok önemli olmasa da bir ilânın tanımına uydukları için icra edicilerin birer ilân olduğunu söylemiştik. Bu tanım şudur: Eğer bir söz ediminin başarılı bir şekilde icrası, sözcükler ile dünya arasında önerme içeriğini doğrulamaya yönelik bir uygunluk meydana getirmeye yeterliyse sözcelem bir ilân olur. Bu yüzden ilânlar çift yönlü bir uygunluk doğrultusuna sahip iken, kesinleyiciler sözcükten dünyaya bir uy-

gunluk doğrultusuna sahiptirler.[9] Buraya kadarki başarısızlığımızı belirlemenin bir yolu da kesinleyicilerin tek yönlü uygunluk doğrultusundan çift yönlü bir uygunluk doğrultusu türetme çabamın başarısız oluşudur. Kendinden referanslılık niteliği ile bazı belli fiillerin sözlük anlamlarını bir araya getirdiğimde bunu başarabileceğimi düşünmüştüm, fakat bu aygıtlar çok zayıf kaldı.

O halde şimdi de "İlânlar genelde nasıl işler?" sorusunu soralım. Ardından bu sorunun yanıtını icra edicilerin özel niteliklerini belirlemek için kullanabiliriz.

Dünyada eylemlerimiz yoluyla niyetli olarak değişiklikler yapmak için normal olarak bedensel hareketlerimizin, olağan fiziksel nedensellik zincirini etkilemesi gerekir. Söz gelimi bir tahtaya çivi çakmaya veya arabayı çalıştırmaya uğraşıyorsam bedensel hareketlerim (örneğin, çekici tutarken kolumu kaldırıp indirişim, kontağı açarken bileğimi çevirişim gibi) belli arzulanan sonuçlara neden olacaktır.

Ancak niyetin, bedensel hareketlerin ve arzulanan sonucun bu tarz bir fiziksel nedensellikle ilişkili olmadığı, önemli bir eylem sınıfı mevcuttur. Bir kişi, "Toplantı ertelendi," "Sizi karı koca ilân ediyorum.", "Savaş ilân edildi." veya "Kovuldun." dediğinde, sadece ilgili söz edimlerini icra ederek dünyada bu sözcelemlerde belirtilen şekilde değişiklik yapmayı başarabilir. Bu nasıl mümkündür? Şimdi, dikkat ederseniz uygun cümlelerin literal sözcelenişleri yeterli değildir. Bunun iki nedeni vardır: Birincisi, bu sözcelemlerin birçoğunda bir kişi aynı cümleyi literal konuşmayla ve sadece bir aktarım yaparak dillendirebilir. Başkan toplantıyı ertelemek için "Toplantı ertelendi" dediğinde, ben de toplantı sırasında yanımdakilere "Toplantı ertelendi" diyebilirim ve benim anlatmak is-

---

[9] Uygunluk doğrultusu kavramının daha fazla izahı için bk. Searle (1979).

tediğim ile başkanın anlatmak istediği tamamen aynı olsa da, ben değil o bir ilânda bulunmuş olur. İkincisi, ben orada "Toplantı ertelendi" cümlesini gerçekten toplantıyı ertelemek niyetiyle söylesem bile başarılı olamam, çünkü böyle bir yetkim yoktur. Nasıl oluyor da başkan başarabiliyor, ama ben başaramıyorum? Genelde bu tür ilânlar aşağıdaki dört niteliği gerektirir.

1. Fazladan bir dilsel kurum.
2. Bu kurum içinde konuşan ve bazen de dinleyen kişinin sahip olduğu özel bir pozisyon.
3. Doğal dillere ait belli literal cümlelerin bu kurum içinde belli ilânların icrası olarak kabul edildiğine dair özel bir uylaşım.
4. Konuşan kişinin bu cümleleri dillendirirken, sözceleminin önerme içeriğiyle örtüşecek bir olgu yaratacak bir ilân etme statüsüne sahip olduğuna dair niyeti.

Genel olarak baktığımızda, bir çiviyi çakmakla bir toplantıyı ertelemek arasındaki fark şudur: Toplantıyı ertelerken gereken yetkiye sahip ve dinleyicilerce kabul edilen bir kişi tarafından icra edilen uygun bedensel harekette (burada uygun sözcelem) belli edilen edimi icra etme niyeti, arzulanan değişikliği ortaya çıkaran kurucudur. Bu durumlarda edimi oluşturan (kuran) niyettir dediğimde anlatmak istediğim şey, sözcelemdeki niyet belli edildikten sonra, çivi çakarken veya araba çalıştırırken görülen türden ilâve nedensel sonuçlara gerek olmadığıdır. Gereken şey sadece bu niyeti dinleyicilerin tanımasıdır.

Vesile ne derece resmî ise, üç numaralı koşul o derece fazla gerekir. Konuşan kişi doğru beyanda bulunmalıdır, yoksa sözcelem sizi evlendirmek, toplantıyı ertelemek vb. olarak kabul edilmez. Fakat resmî olmayan vesilelerde alışılmış özel bir ifade olmaz. Size saatimi verirken bunu sadece "Buyurun bu sizin," "Bunu alabilirsiniz," "Bunu size veriyorum," vb. söyleyerek yapabilirim.

İlânların fazladan bir dilsel kurum gerektirdiği iddiasının en göze çarpan istisnaları doğaüstü bildirilerdir. Tanrı "Işık oluşsun!" dediğinde, ben bunu bir ilân olarak algılarım. Bu bir söz verme değildir; "Bir yolunu bulup size ışık sağlayacağım" anlamına gelmez. Bir emir de değildir; "Sam, ışıkları şuradan yaksana" anlamına gelmez. Sadece ışığa oluşma emrini verir. Bu meyanda masallar da cadıların, büyücülerin, sihirbazların vb. bu tür ilânları ile doludur. Biz normal insanlar doğaüstü bildirileri icra etme yetisine sahip değiliz, fakat sözcelemlerimizle dünyada değişiklik yapabildiğimize göre, bir nevi büyü benzeri bir güce sahibiz ve bu güç bize bir tür beşerî uzlaşım ile veriliyor. Söz konuşu bu kurumların tümü sosyal kurumlardır ve böyle bir kurum ancak bildirilerin icrasına müsaade etme işlevine devam edebildiği kabul edildiği sürece bir sosyal kurumdur.

"Gelip seni göreceğime söz veriyorum", "Sana odayı terk etmeni emrediyorum", "Yağmurun yağdığını ifade ediyorum" vb. gibi icra edicilere tekrar dönersek, bunların da daha önceki ilânlarımız gibi yeni olgular yarattığını görürüz. Fakat bu durumlarda yaratılan olgular, bir söz vermede bulunulduğu olgusu, bir emir verildiği olgusu, bir ifadelendirme olgusu vb. dilsel olgulardır. Bu çeşitli ayrımları belirlemek için şimdi de, toplantıyı ertelemek, birilerini karı koca ilân etmek, savaş ilân etmek vb. gibi, *fazladan dilsel ilânlar* ile söz verme, emir verme ve ilân yoluyla ifade etme gibi, *dilsel ilânlar* arasında bir ayırım yapalım. Hem dilsel hem de fazladan dilsel ilânlar birer söz edimidir ve bu anlamda her ikisi de dilseldir. Ele aldığımız örneklerde bunların tümü icra edici sözcelemlerle icra edilmişlerdir. Bu ayırımı fark etmenin en iyi yolu basitçe şudur: Bir ilân, amacı önerme içeriğiyle örtüşen yeni bir olgu yaratmak olan bir söz edimidir. Bazen bu yeni olgular, söz vermeler, emirler, ifadeler vb. gibi kendiliklerinde söz edimleridir. Ben bunlara dilsel ilânlar diyorum. Ortaya çıkan yeni olgular bazen de birer söz edimi değil de savaş, evlilik, erteleme, ışık,

mülkiyet nakli gibi olgular olur. Bunlara da fazladan dilsel ilânlar diyorum. Başkan "Toplantı ertelendi" dediğinde dilsel bir edim icra ediyor, fakat yarattığı olgu, yani toplantıyı erteleme olgusu, bir dilsel olgu değildir. Öte yandan, ben "Sana odayı terk etmeni emrediyorum" dediğimde yeni bir olgu, yani birine odayı terk etmesini emretme olgusu yaratıyorum, fakat bu olgu dilsel bir olgudur.

Dilsel ilânlar tarafından yaratılan olgular, dilsel olgular olduğu için onları icra etmek için fazladan dilsel bir kuruma ihtiyacımız yoktur. Dilin kendisi bir kurumdur ve bu kurum konuşan kişiye birini gidip göreceğine söz verme veya birine odayı terk etmesini emretme gibi ilânları icra etme yetkisini vermeye yeter. Elbette dilsel ilânı icra etmek için fazladan dilsel olgular da gerekebilir. Örneğin size emirler vermek için belli bir güce veya yetkiye sahip olmak zorundayım. Bu olgular, onları belli bir güç veya yetkiyle gerçekleştirdiğim için, dilsel olgular değillerdir. Yine de bunlar dilsel edim kurallarının gerektirdiği koşullardır. Bir emir vermem için hiçbir dilsel olmayan kurum gerekli değildir. Ayrıca zaten başarılı ve kusursuz bir emirde bulunmak için gerekli olan dünyanın fazladan dilsel özelliklerini belirleyen de bu emir verme kurallarıdır.[10]

Bütün icra edici sözcelemler birer ilândır. Oysa bütün ilânlar birer icra edici değildir, Bunun bir nedeni vardır: Bütün ilânlar bir icra edici ifade içermezler, meselâ "Işık oluş-

---

[10] Varsayalım ki birisi arabasına akustik sinyallere duyarlı bir iletim sistemi yerleştirdi ve arabasının yanına gelip "Bununla arabayı çalıştırıyorum" dediğinde araba çalışıyor. Şimdi bu kişi bir ilanda bulunmuş olur mu? Tabii ki hayır. Peki niçin? *Çünkü burada anlamsal özelliklerin bir rolü yoktur.* Akustik özellikler bir ifade veya anlam kodlaması olmadıkça burada söz konusu olamazlar. Başka bir deyişle ilanlar herhangi bir dilde icra edilebilirler ve tamamen ve her şeyi ile bir ilan olan herhangi bir fiziksel özellik mevcut değildir. Velhasıl ilanları fiziksel olarak tanımlamak mümkün değildir.

sun!" ilânında böyle bir ifade yoktur. Fakat icra edici olmayan her ilânda böyle bir ifade olabilir: Örneğin "Bu vesileyle ışığın oluşmasını emrediyorum" cümlesinde olduğu gibi. Önemli olan icra edici olan ilânlar ile icra edici olmayanlar arasındaki ayırım değil, bir emir, söz verme veya ifade gibi dilsel bir mevcudiyet ve bir söz edimi yaratan ilânlar ile bir evlilik, savaş veya erteleme gibi dilsel olmayan bir mevcudiyet yaratan ilânlar arasındaki ayırımdır. Söz gelimi "Seni gelip göreceğime söz veriyorum" ile "Bu vesileyle savaş ilân edildi" arasındaki ayırım önemlidir.

Geleneksel olarak söz edimi teorisinde dilsel olmayan durumları ilânlar için birer ilk örnek gibi kabul ediyoruz, fakat bunların ne denli dilsel olmayan aygıtları gerektirdiklerini görmek de önemlidir. 'Boşama'yı ele alalım. Bana söylenildiğine göre belli Müslüman ülkelerde bir adam "Seni boşuyorum" şeklindeki icra edici cümleyi hanımına üç defa söylediğinde onu boşayabiliyor. Bu, bir söz ediminin gücü açısından olağanüstü bir örnek, fakat 'boşama' sözcüğünün veya bu sözcüğün çevirilerinin anlamına hiçbir şey katmıyor. İlân şeklindeki söz edimleri vasıtasıyla boşamayı gerçekleştirmek anlamlardan değil, yasal veya teolojik güçten kaynaklanır.

7. İcra Ediciler ve Literal Anlam

"Sana odayı terk etmeni emrediyorum" veya "Odayı terk et, bu bir emirdir" gibi icra edici cümlelerde, sıradan dilsel ilânlar kodlandığı için bunlar fazladan bir dilsel kuruma ihtiyaç duymazlar. Cümlenin literal anlamı yeterlidir. Fakat şimdi de şu soru ortaya çıkar: Nasıl yeterli oluyor? Nasıl oluyor da sadece sıradan bir belirtme cümlesinin literal anlamı, asıl fiil tarafından adlandırılan bir edimin bilfiil icrasını kodlayabiliyor (remzedebiliyor)? Ayrıca literal anlam nasıl hem icra edici hem de iddia edici anlatımı kodlamasına rağmen birden fazla

anlama gelmiyor? Bu soruları yanıtlamak için, 'birinde konuşan kişi sözceleminin bir icra edici olduğuna diğerinde de bir iddia olduğuna niyet ediyor' demek yeterli değildir. Çünkü soru şudur: Nasıl oluyor da tek ve aynı literal anlam içerisinde iki niyet birden barındırabiliyor?

Bu sorular bizi bu denemede ortaya koyulan delilin nüvesine ulaştırıyor. Kanımca bu sorulara bir cevap bulamama ve hatta bu soruları anlayamama başarısızlığı, icra edicilerin bir tür dolaylı söz edimi olduğu ve sözüm ona literal olmayan icra edicinin de bir şekilde Grice yöntemleri ile iddianın literal savdan türetildiği şeklindeki mevcut moda görüşlerin asıl kaynağıdır. Benim görüşüme göre, icra edici sözcelem literal dir. Konuşan kişi cümleyi söyler ve literal olarak onu anlatmak ister. Başkan bana "Bu vesileyle sana odayı terk etmeni emrediyorum" dediğinde ben bu cümleden 'bana bir emir verdi' şeklinde bir *çıkarım* yapmak zorunda olmam veya kastettiği şeyi tam olarak söylemediğini düşünmem. Zira bu cümle böyle bir emir vermek için söylenen "Rica etsem odayı terk eder misiniz?" cümlesi gibi değildir.

Bu soruları yanıtlamak için gereken aygıtlar, en azından aşağıdaki üç unsuru içerir:

> Birincisi, eylemi yerine getirme niyetinin belli edilişinin uygun bir bağlamda eylemin icrası için kâfi geldiği bir eylem sınıfı olduğunu kabul etmemiz gerekir.
>
> İkincisi, anlamlarının bir parçası olarak içlerinde niyet kavramının yer aldığı bir kısım fiillerin varlığını kabul etmemiz gerekiyor. Bir kişinin fiil ile türü belirtilen bir edimde bulunduğunu söylemek, bu kişinin bu edimi niyetli olarak icra ettiği anlamına gelir ve eğer niyetli değilse bu durumda fail bu edimi o betimleme ile yapmamıştır. Edimsöz fiilleri karakteristik olarak böyle bir özelliğe sahiptir. Örneğin niyetsiz olarak söz veremem. Eğer söylediğimi bir söz verme niyetiyle söylememişsem zaten o bir söz verme olmaz.

> Üçüncüsü, özel bir yolla kendine referanslı olan bir kısım literal anlamlı sözcelemin varlığını kabul etmemiz gerekir. Bunlar sadece kendileri *hakkında* değillerdir, ayrıca kendi üzerlerine de işlerler. Yani hem kendine referanslı hem de *yürütücüdürler*.

Şimdi bu üçünü bir araya getirirseniz icra edici cümlelerin nasıl dilsel ilânlar olarak sözcelenebildiğini görmeye başlayabilirsiniz. Bunun ilk adımı yerine getirebildiğiniz her hangi bir eylem için şöyle bir soru ile karşılaşacağınızı görebilmektir: Onu nasıl yaparsınız? Yani onu hangi yolla yaparsınız? Bazı eylemlerde bu eylemi sadece onu yapma niyetini belli ederek yapabilirsiniz ve söz edimleri de genelde bu sınıfa girer. Tipik olarak, bir edimsözü böyle bir edimde bulunma niyetini kodlayan bir cümle türünde sözceleyerek icra ederiz. Örneğin, yöneltici söz edimlerini cümleyi emir kipinde sözceleyerek yerine getiririz. Fakat bir edimsözü icra etme niyetini belli etmenin diğer bir yolu da bir edimsöz cümlesi sözcelemektir. Bu tür cümleler kendine referanslıdır ve cümlenin içinde bulunan ve bu cümlenin sözcelenişi ile türü belirtilen bir edimi icra etme niyeti de cümlenin anlamının içinde saklıdır. "Bu vesileyle sana terk etmeni emrediyorum" cümlesi böyle bir cümledir. Böyle bir cümlenin sözcelenişi de bir icra edici olarak ve dolayısıyla da bir ilân olarak görev yapar. Çünkü (a) 'emretmek' fiili niyetli bir fiildir, (b) emretme onu yapma niyetini belli ederek yapabileceğiniz bir şeydir ve (c) sözcelem hem kendine referanslı ve hem de yürütücüdür ki bu da 'bu vesileyle' sözcüğüyle şimdi açıklayacağım şekilde gösterilir.

Normalde 'bu vesileyle' sözcüğüne takılıp kalmak biraz gösterişçilik olur. Zira "Sana .... emrediyorum" veya "Bu bir emirdir" demek yeterlidir. Bu tür cümleler muğlâklık olmaksızın iddiada bulunmak için veya icra ediciler olarak kullanılabilir. Bir iddia olarak sözcelenen cümle ile bir icra edici olarak sözcelenen cümle tam olarak aynı şeyi anlatmak ister. Fakat konuşan kişinin onu bir icra edici olarak sözcelediği zamanki

niyeti ile bir iddia olarak sözcelediği zamanki niyeti farklıdır. İcra edici ile anlatılmak istenilen şey cümlenin anlamını içermekle kalmaz bunun ötesine de geçer. Bir icra edici sözcelemde niyet, sözcelemin fiil ile türü belirtilen edimin icrasını oluşturmasıdır. 'Bu vesileyle' sözcüğü bu niyeti açık eder ve bu sözcük cümleye ilâve edildiğinde cümlenin anlatmak istediği ile konuşan kişinin icra ediciyle anlatmak istediği örtüşür. 'Bu vesileyle' sözcüğünü bölersek 'bu' kısmı kendine gönderme yapıcı kısım 'vesileyle' kısmı da yürütücü kısımdır. Kabaca bir araya getirdiğimizde ifadenin bütünü "Bu sözcelemin kendisi vesilesiyle" anlamına gelir. Dolayısıyla "Bu vesileyle odayı terk etmeni emrediyorum" dediğimde bunun tamamı "Bu sözcelemin kendisi vesilesiyle sana odayı terk etmeni emrettiğimi belirtiyorum" anlamına gelir. Bunu yapmak için de sadece bu şekilde söylemek yeterlidir, çünkü tekrar edersek bu sözcelem (sadece bir betimleme veya beyan değil) odayı terk etmeyi emretme niyetinin belli edilmesidir. Bütünü şunu ima eder: "Bu sözcelemin kendisi sana odayı terk etmeni emretmek niyeti ile yapılıyor", bu ima ise sadece bir niyetin betimlemesi değil ayrıca bu niyetin belli edilmesidir. Ayrıca gördüğümüz gibi bu niyetin belli edilişi de bu sözcelemin bir emir olması için yeterlidir.

Daha önce dile getirdiğim bir noktayı tekrar vurgulamak önemli olabilir, yani kendine gönderme yapan *iddia edici* niyet, bu görevi yapmak için yeterli değildir. Bir sözcelemin bir emir olduğunu iddia etmeye niyet etmek, bu niyetin bir emir oluşturacağını garanti etmez. Fakat sözcelemin bir emirde *bulunacağına* niyet etmek, bir emirde bulunma niyetini garanti etmek için yeterlidir. *Bu niyet, cümle bir niyetli fiil üzerinde yürütücü kendine gönderme yapmayı kodladığı zaman, bu cümlenin anlamında kodlanmış olabilir.*

Bu çözümlemenin nasıl işe yaradığını daha ayrıntılı olarak görebilmek için şimdi de dinleyen kişinin bakış açısından bir

çıkarım yapalım. Bu arada bir icra edici cümlenin sözcele nişinin nasıl hem bir ilân hem de çıkarım yoluyla bir iddia oluşturduğunu görebilmemiz gerekiyor.

1. S "Bu vesileyle sana terk etmeni emrediyorum" cümlesini sözceledi (ya da "Bu vesileyle sana terk etmeni emrediyorum" anlamında "Sana terk etmeni emrediyorum" cümlesini sözceledi)
2. Sözcelemin literal anlamı şöyledir; konuşan kişi bu sözcelemin kendisiyle bana terk etmemi emretmeyi başarmaya *niyet ediyor*.
3. Dolayısıyla bu sözcelemde bulunurken S bana terk etmemi emretmeyi başarma *niyetini belli etti.*
4. Dolayısıyla bu sözcelemde bulunurken S bu sözcelem vesilesiyle bana terk etmemi *emretme* niyetini belli etti.
5. Emirler, edimi icra etme niyeti belli edildiğinde, diğer koşullar sağlandığı dikkate alınarak bu eylemin icrası için yeterli olduğu edimler sınıfına girerler.
6. Diğer koşulların karşılandığını varsayıyoruz.
7. S bu sözcelem vesilesiyle bana terk etmemi emretti.
8. S hem bana terk etmemi emrettiğini söyledi hem de terk etmemi emretmeyi başardı. Dolayısıyla doğru bir ifadede bulundu.

Bu son adım bir icra edici sözcelemin ayrıca bir doğru ifade olduğunu da açıklıyor. İlânlar tanımları gereği önerme içeriklerini doğru kılarlar. İşte başarılı bir ilân ancak böyle olur ve bu, önerme içeriğinin doğruluğunu meydana getirecek tarzda dünyada bir değişiklik yapan sözcelemdir. "Toplantı ertelendi" dediğimde ve bu ilânımı başardığımda, söylediğimin doğruluğunu başarmış olurum ve aynı şey "Sana odayı terketmeni emrediyorum" için de geçerlidir. Fakat daha önce ele aldığımız varsayımın aksine ifadenin doğruluğunun, sözcelemin ilân niteliğinden kaynaklandığını vurgulamakta yarar vardır. İcra edici sözcelemlerde iddia ilândan türetilir yoksa ilân iddiadan değil.

Bu durumda tüm bu çözümlemeden şaşırtıcı bir sonuç çıkıyor. Niyetli fiiller sınıfında, onların bir alt sınıfını icra edici fiiller olarak işlevsel kılan özel ve anlamsal icra edicilik özelliklerinin ne olduğunu sorarsak, sanırım yanıt, kabaca, "böyle bir nitelik yoktur" şeklinde olur. Eğer Tanrı "Bu vesileyle bir yumurta pişiriyorum" diyerek bir yumurta pişirmeye karar verirse veya "Bu vesileyle çatıyı tamir ediyorum" diyerek çatıyı tamir etmeye karar verirse İngilizceyi (Türkçeyi) yanlış kullanıyor olmaz. Bu sadece dünyanın nasıl işlediğine yönelik bir olgudur, yoksa İngilizce (Türkçe) fiillerin anlamının bir parçası değildir ve insanlar bu edimleri sadece ilân ile yerine getiremezler. Fakat bu fiillerin anlamı açısından onları icra edici olarak niyetlememizi engelleyen bir şey de yoktur, sadece doğa gereği bu işe yaramayacak bir olgudur. Şu an "Bununla bütün savaşları durduruyorum ve insanoğlu için sonsuz bir huzur getiriyorum" dersem, bu ilân girişimim başarısız olur, fakat bu başarısızlığın anlamsal kısıtlamalarla bir ilgisi yoktur. Bunun nedeni doğal olgulardır, yani gerçek hayatta icra ediciler, niyetin belli edilişi ile oluşan eylemlerin türünü belirleyen malûm fiillerle sınırlıdır ve (dini ve olağanüstü durumlar hariç) bu fiiller dilsel ve kurumsal ilânlarla kısıtlıdır.

Bir icra edici kullanımı *engelleyen* birçok anlamsal özellik vardır. Dolayısıyla 'üstü kapalı söylemek', 'demeye getirmek' ve 'abartarak söylemek' gibi meşhur fiiller icra edici olarak kullanılamaz, çünkü bunlar edimin açık ve alenî olmayan bir şekilde icra edildiğini ima ederler. Oysa icra edici sözcelemler tamamen açık ve alenîdir. Fakat fiillere bağlı olan ve onların icra edici olarak kullanılmasını *mümkün kılan özel*, anlamsal ve icra edici bir nitelik yoktur. Fiilin gerçek anlamı söz konusu olduğunda bir tür engel olmadıkça niyetli bir eylemi betimleyen her fiil icra edici olarak kullanılabilir. "Bununla bütün kuğuları mor yapıyorum" sözceleminde dilbilim açısından her hangi bir yanlış yoktur. Tekrar edersek söz konusu sınırlama anlambilimde değil, dünyadadır. Aynı şey etkisöz fiilleri için

de geçerlidir. "Bu vesileyle seni ikna ediyorum (razı ediyorum, sinirlendiriyorum, eğlendiriyorum vb.)" cümlesinde yanlış olan şey, bu fiillerin anlamı ile değil tahminî olması ile ilgilidir. İcra ediciler üzerindeki sınırlama şu olguyla sağlanır: Sadece, 'bir kişi sözcelemin kendisiyle bu değişiklikleri yapar' diyerek, dünyada çok az sayıda değişiklik meydana getirilebilir. Doğaüstü güçleri olmayan insanoğlu için[11] bunlar iki kısma ayrılır: "Bununla gelip seni göreceğime söz veriyorum", "Sana odayı terk etmeni emrediyorum" diyerek oluşturulan salt dilsel ve kurumsal olan olgular ve "Toplantı ertelendi", "Sizi karı-koca ilân ediyorum" vb. gibi fazladan dilsel kurumsal olgular. Fakat ortada özel ve anlamsal bir icra edicilik özelliği yoktur. Onun yerine belli sözcelemlerin, önerme içeriklerinde temsil edilen ilişki durumlarını yaratma işlevini yapmalarını sağlayan beşeri uylaşımlar, kurallar ve kurumlar vardır. Bu yeni olgular esasen toplumsaldır ve onları oluşturma ediminin başarılı olması için sadece konuşan ile dinleyen arasında başarılı bir iletişim olması yeterlidir. Bu yüzden sözcelenen cümlenin literal anlamı ile bu cümlenin sözcelenişi ile yaratılan kurumsal olgu arasında bir bağ vardır. 'Söz veriyorum' demek bir söz verme yaratır; 'Toplantı ertelendi' demek ise bir erteleme yaratır.

8. Özet ve Sonuç

Sunmakta olduğum çözümleme, konu hakkındaki mevcut yaklaşımların çoğuyla ve benim yakın zamana dek sahip olduğum görüşlerle çelişiyor. Dolayısıyla buraya kadarki delili özetlemek yararlı olabilir.

---

[11] Tekrar söyleyeyim kutsama, lanetleme, kahretme vb. gibi dini olguları göz ardı ediyorum.

Sorunumuz belli sıradan belirtme cümlelerinin literal anlamda sözcelenmelerinin bu cümledeki ana fiil veya başka bir icra edici ifade ile türü belirlenen edimleri sadece betimlemekle kalmayıp ayrıca onları nasıl teşkil ettiklerini açıklamaktır. Belli bir incelemenin ardından aslında bu sorunun şu soru ile aynı olduğu ortaya çıkıyor: Bu cümlelerin literal anlamdaki sözcelemleri bu edimlerde bulunma niyetini nasıl belli edebiliyor? Dolayısıyla mesele şuydu: "Bu vesileyle odayı terk etmeni emrediyorum" cümlesinin literal anlamdaki sözcelemi nasıl "Odayı terk et!" cümlesinin sözcelemi ile aynı derecede bir emir teşkil edebiliyor? Oysaki ilk cümle açıkça bir belirtme cümlesi ve görünüşte konuşan kişinin gerçekleştirdiği bir davranışı betimlemeyi amaçlıyor.

Sonuçta bir iddiadan bir icra edici türetmenin mümkün olmadığını anladık, çünkü iddianın kendisi söz konusu niyetin mevcudiyetini garanti etmeye yeterli değildir. Bir söz vermede bulunma iddiası ile bir söz vermeyi oluşturma arasındaki fark şudur; bir söz vermeyi oluştururken siz sözcelemin bir söz verme olmasına niyet etmek zorundasınız, bir iddianın ise tek başına bu niyetin varlığını garanti edebilmesi olanaklı değildir. Bu eylemlerin kendini garanti etme özelliğinin şu olgudan kaynaklandığını gördüğümüzde sorunun çözümünü de bulmuş olduk: Bu olgu, bu sözcelemlerin sadece kendine gönderme yapmadıklarını ayrıca anlamının bir parçası olarak bir niyet kavramını da içeren bir fiile de gönderme yapmalarıdır ve söz konusu edimler de onları yerine getirme niyetinin belli edilmesi ile icra edilebilir. Bu edimlerin herhangi birini bir sözcelem sayesinde yerine icra etmek mümkündür, çünkü sözcelem ilgili niyetin sadece varlığını kabul etmek değil, belli edilmesi de olabilir. Fakat ayrıca bu edimleri bir icra edici sözcelemle de yerine getirebilirsiniz, zira icra edici sözcelem, bu sözcelemin kendisinde belli edilen niyet kavramını içeren bir fiile gönderme yapar. "Bu vesileyle sana terk etmeni emrediyorum" cümlesinin literal anlamda sözcelenmesi, sana

odayı terk etmeni emretme niyetinin belli edilişidir. Buradan da edimsöz gücü söz konusu olduğunda konuşan kişinin niçin yalan söylüyor veya yanılıyor olamayacağını açıklayabiliriz: Söz edimindeki diğer koşulların sağlandığını varsayarsak eğer konuşan kişi sözceleminde bir emir gücü olduğuna niyet ederse, bu sözcelem bu güce sahip olur, çünkü bu gücü oluşturan belli edilen bu niyettir.

Buraya kadar yeterlilik koşullarımızdan en az birini sağlayacak olan bir açıklama sunmaya çalıştım. Yani göstermeye çalıştığım şeyler şunlardı:

1. İcra edici sözcelemlerin, nasıl icra edici fiil ile türü belirlenen bir edimin icrası olabildiğini.
2. Bunların açıklanan anlamda nasıl kendine gönderme yapabildikleri.
3. Literal anlamlarından dolayı (1) ve (2) numaralı niteliklere nasıl sahip olabildikleri.
4. Niçin karakteristik olarak 'bu vesileyle' ibaresini aldıkları.
5. İcra edici ve icra edici olmayan anlam arasında muğlâk kalmadan bütün bunları nasıl başarabildikleri.
6. Nasıl dolaylı söz edimi olmadan işleyebildikleri.
7. Nasıl doğruluk değerleri olan ifadeler olabildikleri.

Yanıtlanmamış kalan ise:

8. Bu sözcelemler niçin, İngilizcede 'dramatik şimdiki zaman' denilen hususî bir zamanda kullanılırlar?

İngilizcede bu zaman, tabiri caizse, sözcelem ile eşzamanlı gerçekleştiği düşünülen olaylara işaret etmek için kullanılır. Dolayısıyla kimya profesörü bir kanıtlamada bulunurken şöyle der:

> "Sülfürik asiti deney tüpüne boşaltırım. Ardından beş gram saf karbon ilave ederim. Oluşan karışımı da Bunsen alevi ile ısıtırım."

İngilizcede bu tür durumlarda söz konusu cümle sözcelemle eşzamanlı gerçekleşen bir olayı betimler, bu yüz-

den Julian Boyd (sohbet esnasında) bu zamana 'şimdiki zamanın şimdisi' demektedir. Daha az belirgin olsa da bir oyunun yazılı metininde de bu zaman kullanılır. 'John oturur' veya "Sally bardağı ağzına götürür" gibi cümleleri ne daha önce meydana gelmiş bir olaylar dizisini aktarıyor olarak düşünürüz ve ne de sahnede bundan sonra gelecek şeyi öngörüyor şeklinde düşünürüz. Bu cümleler bize eşbiçimli bir model, yani olayların ardışıklığını gösteren bir tür dilbilimsel ayna sunarlar. Bu durumda bir icra edici sözcelem hem kendine referanslı hem de yürütücü olduğu için İngilizcede 'şimdiki zamanın şimdisi' denen zamanla kurulabilir, yani "Gelip seni görmeye söz veriyorum" sözcelemi orada ve o anda sözcelem le eş zamanlı olan bir olaya işaret eder. Zira olay zaten bir sözcelemde bulunma yoluyla gerçekleştirilen bir olaydır.

Çözümlememizde beklenmedik iki sonuçla karşılaştık, daha doğrusu en azından bu konudaki mevcut yaklaşımlarla çelişen iki sonuçla karşılaştık. Birincisi, günümüzün mevcut çözümlemelerinin çoğu iddiadan icra edici türetmeye çalışırlar. Oysaki benim görüşüme göre asıl olan icra edici veya ilândır ve iddia bundan türetilir. Çözümlememiz, ikinci olarak, icra edici fiilleri tanımlayan anlamsal bir nitelik olmadığı sonucunu ortaya çıkıyor. İcra edici değilmiş gibi görünen 'üstü kapalı söylemek', 'demeye getirmek' veya 'abartarak söylemek' gibi fiiller dışında bir niyetli eylem türünü belirten her fiil icra edici olarak sözcelenebilir. Hangi fiilin başarılı olup hangisinin başarısız olacağına yönelik sınırlamalar ise dünyanın nasıl işlediğine bağlıdır, yoksa fiillerin anlamı ile ilgili değildir.

Bu konudaki literatüre bakıldığında görünüşte tamamen tutarsız olan ve fakat sıkıca bağlı olunan iki kısım dilsel sezgi dizisi olduğu görülür. Austin (1962) tarafından güçlü bir biçimde örneklenen birinci kısım, dönüp dolaşıp icra edicilerin birer ifade değil, başka bir tür icra etme olduğunda ısrar eder. Diğer kısım ise yine dönüp dolaşıp bütün icra edicilerin aslın-

da birer ifade olduğunda ısrar eder. Benim amaçlarımdan birisi de bu iki sezgide de doğruluk payı olduğunu göstermekti. Austin "Gelip seni göreceğime söz veriyorum" demekteki asıl amacın bir ifade veya betimlemede bulunmak değil de bir söz vermede bulunmak olduğunu söylemekte haklıdır. Onu eleştirenler de bir kişinin "Gelip seni göreceğime söz veriyorum" derken aslında bir ifadede bulunduğunu söylerken tamamen haklılar. *Benim delilim ise bir söz vermenin bir ifadeden değil, bir ifadenin bir söz vermeden nasıl türemiş olduğunu göstermeye çalışıyor.*

Referanslar

Âqvist, L., 1972, 'Performatives and Verifiability by the Use of Language', *Filosofiska Studier* 14, University of Uppsala.

Austin, J. L., 1962, *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Bach, K., 1975, 'Performatives Are Statements Too', *Philosophical Studies* 28, 229-36.

-------, K. ve R. Harnish, 1979, *Linguistic Communication and Speech Acts*, MIT Press, Cambridge, Mass.

Bierwisch, M., 1980, 'Semantic Structure and Illocutionary Force', J. R. Searle, F. Kiefer ve M. Bierwisch (ed.), *Speech Act Theory and Pragmatics*, s. 1-36, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht.

Ginet, C., 1979, 'Performativity', *Linguistics and Philosophy* 3, 245-265.

Hedenius, I., 1963, 'Performatives' *Theoria* 29, 115-136.

Lemmon, J. E., 1962, 'Sentences Verifiable by Their Use', *Analysis* 12, 86-89.

Lewis, D., 1972, 'General Semantics', D. Davidson ve G. Harman (ed), *Semantics of Natural Language*, s. 169-218, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht.

McCawley, James, D., 1979, 'Remarks on the Lexicography of Performative Verbs', *Adverbs, Vowels, and Other Objects of Wonder*, s. 161-173, University of Chicago Press, Chicago ve Londra.

Récanati, F., 1980, 'Some Remarks on Explicit Performatives, Indirect Speech Acts, Locutionary Meaning and Truth-value', J.R. Searle, F. Kiefer ve M. Bierwisch (ed), s. 205-220, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht.

Sadock, J., 1974, *Toward a Linguistic Theory of Speech Acts*, Academic Press, New York.

Searle, J. R., 1969, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge.

-------, J. R., 1979, *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge University Press, Cambridge.

-------, J. R. ve D. Vanderveken, 1985, *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge University Press, Cambridge.

Urmson, J., 1977, 'Performative Utterances', *Midwest Studies in Philosophy* 2, 120-127.

Warnock, G. J., 1973, 'Some Types of Performative Utterance', I. Berlin vd. (ed.), Essays on J. L. Austin, s. 69-89, Clarendon Press, Oxford.

II

KONUŞMA*

I

Geleneksel olarak söz edimi teorisi çok sınırlı bir konuya sahiptir. Söz edimi senaryosunu canlandıran iki kahraman 'K' ve 'D'dir ve oyun şöyle devam eder: Sahne açıldığında K, D'ye yaklaşır ve yüksek bir sesle içini döker; her şey yolunda giderse, tüm uygun koşullar sağlanırsa, S'nin ses tonunda bir niyetlilik belirirse ve oyunun her kuralı yerine getirilirse, işte o zaman söz edimi başarılı ve kusursuz olur. Bundan sonra sessiz-

---

* Bu makale *(On) Searle on Conversation,* ed. Herman Parret ve jeff Verschueren (Amsterdam: John Benjamins Publishing Co., 1992)' den izin alınarak yeniden basılmıştır.

Bu makalenin orijinalini 1981 yılında Brezilya'da Campinas Üniversitesinde diyalog üzerine bir konferansta tebliğ olarak sunmuştum. Bir sonraki versiyon 1984'de Michigan State Üniversitesinde bir konferansta sunuldu. Buradaki versiyonun büyük bir bölümü Michigan State'deki tebliğin basit bir kopyasıdır. Bu tebliğ metin ve dipnot olmaksızın teslim edildiği için genel olarak yayınlanan makale usulüne pek uygun değildir. Söz konusu metnin orijinal versiyonu "Notes on Conversation" olarak *Contemporary Issues in language and Discourse Processing,* ed. D. G. Ellis ve W. A Donahue, Hillsdale, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., 1986'da yayınlanmıştır. Dagmar Searle, Yoshiko Matsumoto ve Robin Lakoff' orijinal kopya için yorumlarından dolayı minnettarım. Bu versiyonda bazı eklemeler değişiklikler ve açıklamalar yaptım, başlık bu yüzden değişti.

lik hakim olur; BAŞKA hiçbir şey olmaz. Söz edimi sonlanır, K ve D kendi yollarına giderler. Yani geleneksel söz edimi teorisi bu şekilde geniş çapta tek bir söz edimi ile sınırlıdır. Oysa hepimiz biliyoruz ki gerçek hayatta söz edimleri çoğunlukla hiç de böyle olmaz. Gerçek hayatta konuşma ardarda gelen daha uzun söz edimlerinden oluşur. Kimi zaman sürekli K konuşur, kimi zamanda, daha ilginci K ve D yer değiştirir ve konuşma (sohbet) böylece karşılıklı söz edimleri ile sürüp gider.

Şimdi burada doğal olarak şu soru ortaya çıkıyor: Söz edimleri açıklamamıza paralel olarak karşılıklı konuşmalara (conversations) da bir açıklama getirebilir miyiz? Meselâ söz edimlerindeki kurucu kuralların benzerlerini karşılıklı konuşmaları açıklarken de uygulayabilir miyiz? Benim bu soruya cevabım 'Hayır' olacak. Fakat yine de konuşmalar hakkında bir şeyler söyleyebilir ve konuşmaların yapısı hakkında ilginç bir takım içgörüler yapabiliriz. Dolayısıyla, söz edimleri çözümlememize paralel bir çözümlemeyi konuşmalar için yapamayacağımız sonucuna geçmeden önce, konuşmaların yapısında ne tür düzenlemeler ve sistematik ilkeler olduğuna bir göz atalım isterseniz.

Kabul etmemiz gereken ilk ve apaçık bir ilke şudur; bir diyalog veya sohbette her bir söz edimi, uygun tepki söz edimleri için bir imkânlar alanı yaratır. Tıpkı bir oyundaki bir hamlenin, bir imkân alanı ve uygun bir karşı hamle oluşturması gibi, bir karşılıklı konuşmadaki bir söz edimi de bir imkân alanı ve uygun tepki söz edimleri yaratır. Olayı bir konuşma oyunu teorisi olarak ele alıp başlamak, bu özel 'hamleler'in yani özel edimsöz edimlerin, uygun tepkilerinin muhtemel alanını nasıl kısıtladığını açıklamak için sistemli bir çaba olabilir. Fakat bu yaklaşımı incelerken, kanımca olayın çok uzağında olmadığımızı göreceğiz. Bunu göstermek için isterseniz ne denli özel ve ne denli sıra dışı olduklarını görebilelim

diye en uygun örnekleri ele alarak başlayalım. Bir söz edimi ile uygun tepki söz edimi arasındaki sistemli ilişkileri daha iyi kavrayabileceğimiz durumları iyice değerlendirelim. En iyileri yanıltıcı bir şekilde 'ayrılmaz çiftler' denilen durumlardır. Soru/cevap, selamlama/selamlama, teklif/kabul veya ret bunlara örnektir. Soru ve cevap ardışıklığını ele alırsak, belli bir soruya ideal olarak uygun bir cevabı oluşturan şeyler üzerinde çok sıkı bir kısıtlamalar kümesi olduğunu görürüz. Hatta bu kısıtlamalar o denli sıkıdır ki sorudaki anlambilimsel yapı, çoğu zaman uygun ideal cevabın anlambilim yapısını belirler veya onun aynısı olur. Söz gelimi size bir evet/hayır sorusu sorarsam ve verdiğiniz cevap bu sorunun cevabı olacaksa, cevabınız bu sorudaki önerme içeriğinin onayı veya reddi olmak zorundadır. Eğer size ne, nerede, nasıl, ne zaman, niçin veya kim ile başlayan bir soru sorarsam, ben bir önerme fonksiyonu açıklarım ve sizin uygun tepkiniz de bu fonksiyondaki bağımsız değişkeni bulmak olmalıdır. Söz gelimi ben "Toplantıda kaç kişi vardı?" diye bir soru sorduğumda bu "Rica etsem bana 'toplantıda x sayıda kişi vardı' cümlesindeki x'in değerini söyler misiniz?" sorusu ile eş değerdir. Yani doğrudan sorular (dolaylı soruların aksine) en azından benim tasnifime göre istemlerdir; bunlar yönelticilerdir ve genelde bir söz ediminde bulunulmasını isterler ve buradaki söz edimine uygun tepki sorunun biçimi ile o sırada belirlenmiştir.

Ancak sorularla ilgili bu noktalarda ilginç birtakım kayıtlamalar da söz konusudur. Biri şudur: *Söz Edimleri*'nde[1] söylediğim gibi sorular *bilgi* için ricalardır ve buradan da her sorunun bir iddia için rica olduğu sonucu çıkar. Fakat düşünürseniz bunun açıkça yanlış olduğunu görürsünüz. Bu yanlışlık is-

---

[1] Searle, John R., *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, Cambridge, 1969, s. 66 (Türkçesi: *Söz Edimleri: Bir Dil Felsefesi Denemesi*, çev. R. Levent Aysever, Ayraç Yayınevi, Ankara, 2000)

teğim dışında ayağıma kadar geldi ve bu esnada kitap baskıdaydı. Bir çocuk bir Cuma günü öğleden sonra bana dedi ki "Bizi bu hafta sonu kayağa götüreceğinize söz verir misiniz?" Burada çocuk bir *söz vermemi* talep ediyordu, yoksa bir parça olgusal *bilgi* değil. Benden söz vermemi ya da söz vermeyi reddetmemi rica ediyordu ve elbette bunlar iddia olmaktan çok uzak olan söz edimleri idi.

İkinci bir kayıtlama da şudur: Soruların yapısının cevapların yapısını belirlediğini ve ona uyduğunu söylemiştim. Fakat bazen buna bir karşıt örnek de bulunabilir. Bazen soru cümlesinin yapısı ile uygun tepkinin yapısı birbirine uymayabilir. Söz gelimi size "Cumhuriyetçilere oy versem mi?" veya "Sally ile evlensem mi?" diye sorduğumda uygun cevabınız 'Evet versen' veya 'Evet evlensen' şeklinde ya da 'Evet vereceksin' veya 'Evet evleneceksin' şeklinde olmaz. Uygun cevabın kabaca bir emir cümlesi olması yeterli olacaktır, yani 'Evet, ver' veya 'Hayır, evlenme'. Duruma bir edimsöz açısından bakarsak böyle sorulan bir soru bir yöneltici gerektiriyor.[2]

Üçüncü bir kayıtlama ise şudur: Çoğu kez bir soru dolaylı bir söz edimi ile cevaplanabilir. Bu tür durumlarda cevabın sözdizimi, sorunun sözdizimini yansıtmasa bile cevap semantik ve pragmatik bakımdan uygun olabilir. Dolayısıyla, uygun bir bağlamda 'Toplantıda kaç kişi vardı?' sorusu aşağıdakilerden herhangi biriyle cevaplanabilir:

> Davet edilen herkes geldi.
> Ben 127 kişi saydım.
> Salon tamamen doluydu.

Hâlbuki bu cümlelerin hiçbiri soruda beyan edilen önerme fonksiyonunun sözdizim biçimi ile uyuşmamaktadır. Yine de sorunun bir cevabı olarak şunlardan çok daha normaldirler:

---

[2] İncelemenin bu noktası için Julian Boyd'a minnettarım.

Seni ilgilendirmez.
Ben nereden bileyim?
Böyle aptalca sorular sorma.

Uygun tepkileri belirleyen sorular dışında bu sınıfa giren söz edimleri de vardır. Açık bir örneği, bir söz edimini icra etmeye yönelik doğrudan ricalardır. "Portekizce bir şeyler söyle" veya "Geçen yaz Brezilya'da neler yaptın anlatsana" gibi, sözcelemler söz ediminde bulunmaya yönelik doğrudan ve açık ricalardır ve dolayısıyla da muhtemel bir uygun cevabın biçimini kısıtlarlar.

Sohbetlerdeki bu iki sınıf söz ediminde başlangıç sözcelemi ile takip eden tepki, içsel olarak ilişkilidir ve böyle bir diyalogda ilk söz ediminin amacı yalnızca uygun bir tepki söz edimine neden olursa başarılmış olur. Bu tür başka durumlar keşfedebilir miyiz?

Aslında üçüncü ve daha geniş bir sınıf daha mevcuttur. Burada konuşan kişi dinleyen kişinin kabul veya reddini gerektiren bir söz ediminde bulunur. Söz gelimi bir teklif, bir öneri, bir bahis veya bir davet dinleyicinin tepkisine davetiye çıkarır. Bunların yapısı dinleyen kişinin tepkisini sınırlandırır, yani ya reddedecektir ya da kabul edecektir. Örneğin teklifleri ele alalım. Teklif sıradan bir söz vermeden farklı olarak koşullu bir söz vermedir. Koşulluluktan kasıt verilen sözün, ancak dinleyen kişinin açıkça kabul etmesi durumunda geçerli olabilmesidir. Teklifler yetkilendirmelerdir, ama koşullu yetkilendirmelerdir ve koşul çok özel bir koşuldur, yani dinleyicinin kabulüne dayalıdır. Bahislere gelince, bahis de dinleyici tarafından kabul edilmezse tam olarak geçerli olmaz. Eğer ben size 'Cumhuriyetçilerin bir sonraki seçimi kazanacağına dair beş dolar bahis koyuyorum' dersem bu henüz tamamlanmış bir bahis olmaz. Bu ancak siz kabul ederseniz bir bahis olur. Bahis ancak siz 'Tamam, dediğin gibi olsun' ya da 'Bahsini kabul ediyorum' ya da bu tarz bir şey söylerseniz geçerlilik kazanmış olur.

Teklif, bahis ve davet gibi durumları ele alırsak sanırım en sonunda, incelemeyi ardışıklıkları tartıştığımız tek bir söz ediminin ötesine taşıyabileceğimiz, bir söz edimleri sınıfına varıyormuş gibi görünürüz. Fakat bu çok kısıtlı bir sınıf gibi görünüyor. İddialarda bu tarz kısıtlamalar yoktur. Aslında Griceci tarzda ve başka türlerde, genel konuşma kısıtlamaları söz konusudur. Örneğin, ben size 'Bence bir sonraki seçimi cumhuriyetçiler kazanacak' dersem ve siz de bana 'Bence Brezilya hükümeti (Brezilya'nın para birimi) Cruzeiro'nun değerini tekrar düşürdü' derseniz, sizin vurgunuz en azından yüzeysel olarak belli bir konuyla bağlılık ilkesini ihlâl etmiş olur. Fakat teklif ve bahislerin aksine benim söz edimimin edimsöz noktasının gerçekleşmiş olduğuna dikkat edin. Ben bir iddiada bulundum ve edimsöz noktasının gerçekleşmesindeki başarım, sizin uygun bir tepki vermenize bağlı değildir. Böyle bir durumda, eğer siz bu tarz bir anlamsız vurgu yaparsanız sadece kabalaşır ya da konuyu değiştirir veya bunun üstesinden gelmekte zorluk çekersiniz. Fakat siz sadece konuyu değiştirerek belli bir tür söz edimi ya da konuşmanın oluşturucu kuralını ihlâl etmiş olmazsınız.

Ayrıca ardışık olmayı kısıtlayan kuralların bulunduğu belli bir tür biçimsel ya da kurumsal söz edimi ardışıklıkları da vardır. Örneğin mahkeme salonları, resmi münazaralar, parlamento yordamları ve bunun gibi şeyleri düşünelim. Bütün bu durumlarda, sözcelemlerin ardışıklığına yönelik bir takım resmi ya da kurumsal kısıtlamaları dayatan, fazladan dilsel kurallar vardır. Uzmanlar hangi sırayla tam olarak ne söyleneceğini bilirler, çünkü söylem oldukça törenselleşmiştir. Mübaşir "herkes ayağa!", der ve herkes ayağa kalkar. Mübaşir ardından "Kaliforniya eyaleti Alameda şehri yüksek mahkemesi başlıyor, saygıdeğer J. B. Smitherby başkanlık ediyor", der. Ardından J. B. Smitherby gelir ve oturur. Mübaşir "düzenli bir şekilde oturun", der ve hepimiz oturabiliriz. Yargıç yordamları oldukça törensel bir tarzda gerçekleştirmeye başlar. Her-

hangi bir yanlış söz edimi, yargıcın karar vermesini gerektiren bir 'karşı çıkış'a maruz kalır. Fakat bu doğal söylemin iyi bir örneği olmaktan uzaktır. Bunun aksine, eğer bir mahkemede dinleyerek oturuyorsanız, mahkemenin doğal olmayan, oldukça yapısallaşmış ve törensel karakterinden sıkılırsınız. Yine de genel olarak bu örnekten sohbetin doğası hakkında öğrenilecek bir şey vardır: Sohbet ancak umutlarınız ve varsayımlarınız yapısal olarak sürdükçe devam eder. Bu konuya ileride tekrar döneceğim.

2

Şu ana kadar görünüyor ki geleneksel söz edim teorısı söylem için ardışık kurallar sunmaktan çok öteye geçmeyecek. Öyleyse hadi bunu aşalım ve teorik açıklama için bazı başka temeller bulup bulamayacağımızı görelim. Ulaşacağım sonuç teorik bir açıklama getirebileceğimiz şeklinde olacaktır, fakat bu açıklama, söz edimlerinin kurucu kurallarını açıklamamıza benzer bir şey olmayacaktır. Teorik açıklama getirmeye yönelik iki çabaya ya da yaklaşıma dönmek ve onları hangi açıdan yetersiz gördüğümü açıklamak istiyorum. Onların elbette yararları var ama belli yetersizlikleri de var. Birincisi Grice'nin 'karşılıklı konuşma düsturları' (maxims of conversation) yaklaşımı ve ikincisi ise önceden beri 'ethno-metodoloji' denilen konu üzerine bir çalışmadır.

Önce Grice ile başlayalım.[3] Onun dört düsturu vardır: Nicelik, nitelik, üslûp ve ilişki. (Elbette bu terminoloji ironik bir şekilde Kant'dan alınmıştır.) Nicelik çok fazla ya da çok az konuşmamanızla üslûp açık konuşmanızla, nitelik sözcelem

---

[3] Grice, H. P., "Logic and Conversation", *Syntax and Semantics, Volume 3, Speech Acts,* içinde Peter Cole ve J. L. Morgan (ed.), Academic Press, New York, 1975.

lerinizin doğru ve kanıtla destekli olmasıyla ve ilişki ise sözcelemlerinizin söz konusu konuşmayla ilgilidir. Bunların dil çözümlemesine değerli katkıları olduğunu düşünsem de, gerçekte karşılıklı konuşmanın yapısını açıklamak için sınırlı şekilde kullanışlı olduklarını söylemek istiyorum. Neden? Öncelikle dördü de eşit derecede değildir. Örneğin, doğruluk gereksinimi aslında bir ifadenin kavramının *içsel* bir kurucu kuralıdır. Bu, ifade etmenin oluşturucu bir kuralıdır ki, konuşanın beyan ettiği önermenin doğruluğunu kabul etmesini söz konusu ifade sağlar. Doğru ifadenin ne olduğunu açıklamaksızın ve de bir ifadede bulunan kişinin (diğer şeyler eşit olduğunda) bu ifadeyi yaptığı sırada beyan ettiği önermenin doğruluğunu kabul ettiğini açıklamaksızın, ifadenin ne olduğunu açıklamanın imkânı yoktur. Bir ifadenin doğru olması onun tatmin koşuludur ve eğer yanlışsa bu onun içsel bir kusurudur. Fakat diğer Griceci özellikler böyle değildir. Doğruluğun aksine ilgi, veciz oluş, açıklık vb'nin standartları, söz edimi kavramında bu şekilde içsel değildir. Onlar söz edimi üzerine dışsal kısıtlamalardır. *Dışsal* kısıtlamalar akılcılık ve işbirliğinin genel ilkelerinden doğmaktadır. İfadenin yaygın bir söyleme uygun olması gerektiği ifadede bulunmanın oluşturucu bir kuralı değildir. Kusursuz bir şekilde tatmin edici bir ifadede bulunabilirsiniz ve hep birlikte konuşmanın konusunu da değiştirebilirsiniz. Bir konuşmada konuyu değiştiren kişiye gösterdiğimiz tepkinin, yalanlayan bir kişiye gösterdiğimiz tepkiden oldukça farklı olduğuna dikkat ediniz.

Bir kişi 'Grice için, çok isabet olmuş' diyebilir. Ne de olsa biz söz edimi *ardışıklıklarının*, önceden de bahsettiğim tarzda teklifler, davetler ve bahisler tarafından başlatılmış olan çiftlerdeki ilişki türünde bir ilişkinin zorunlu içsel bir gerektirmesi olmaksızın, yani ilk söz ediminin içinde herhangi bir *teorik* gerektirme bulunmaksızın, *fiilen* içsel bir şekilde ilişkili olma koşullarını nasıl karşıladığını açıklamaya çalışıyoruz. Bir kimse şöyle söyleyebilir: Biz özel konuşma edimlerinin kurucu ku-

rallarını değil söz alışverişlerinde rol oynayacak Griceci düsturları istiyoruz, hâlbuki söz alışverişlerinde oluşturucu kurallar bireysel sözcelemlerde rol oynarlar. Bunu desteklemek için konuşan iki ya da daha fazla kişi arasındaki bir takım gelişigüzel vurguların bu karşılıklı konuşmaya bir şeyler katmayacağına işaret edebiliriz. Ve bu bizi örneğin, doğruluğu kabullenmenin ifadede bulunmada kısmen kurucu ve dolayısıyla açıklayıcı bir rol oynadığı gibi, ilginin de konuşmada kısmen kurucu ve dolayısıyla açıklayıcı rol oynadığını düşünmemize yöneltir.

Benzetme çekicidir, fakat bence en sonunda başarısız olur. Söz edimiyle ilgili olarak başarı ve kusursuzluk koşullarını hangi unsurların karşılayıcı sayılacağını biliyoruz. Fakat bir konuşmadaki söz edimleri ardışıklığıyla ilgili olarak, ardışıklığında yani amacında hâlâ dışsal olan bir şey öğreninceye kadar, neyi ilgili devamlılık olarak değerlendireceğimizi henüz bilmiyoruz. Ancak onun bir konuşma olması olgusu şu ana kadar bir amaç belirlemez, çünkü söz edimleri olması bakımından belli bir tür söz ediminde bir amaç bulunması tarzında, sohbet olması bakımından karşılıklı bir konuşmada amaç bulunmaz. Örneğin, yalnızca ifade, soru ve komut olmalarından dolayı ifadeler, sorular ve komutlar bir amaca sahiptir ve bu amaçlar özsel koşulları tarafından inşa edilmiştir. Fakat konuşmalar bu tarzda amaç belirleyen bir özsel koşula sahip değildir. Bir konuşma amacına ilişkin olarak ardışıklığı olan bir sözcelem ilgili olabilirken, bir diğer amaca ilişkin olarak da ilgisiz olabilir.

Örnekleri düşündüğünüz zaman bu noktayı görebilirsiniz. Tam bir açıklığın gerektiği doktor-hasta görüşmesinin aksine, dolaylı ifadenin kural olduğu bir barda bir kadını tavlamaya çalışan adamın konuşmasında hangi unsurların ilgili olarak değerlendirilebileceğini düşünün. Hatta aynı arkaplan yetileriyle ve birçok aynı cümleyle aynı iki insanı tasavvur edebilir-

siniz. Fakat ilgili bir tepkinin kısıtlamaları oldukça farklı olacaktır. Bu yüzden şu noktaya varan bir konuşma varsayalım:

> A: "Ne kadar zamandır Kaliforniya'da yaşıyorsunuz?"
>
> B: "Yaklaşık bir buçuk yıldır."
>
> A tarafından barda verilen bir ilgili tepki de şöyle olabilir:
>
> A: "Kendim burada yaşamayı seviyorum, fakat eminim Los Angeles'ta kirli hava beni hasta edecektir."

Klinikte bu ilgili bir tepki değildir. Diğer yandan barda değil de klinikte kusursuz ilgili bir hamle şöyle olabilir:

> A: "Geçen onsekiz ayda hangi sıklıkla ishale yakalandınız?"

Bu değişkenlik gayet geneldir. Örneğin, mahkeme salonunda olduğu gibi resmi 'konuşmalarda' ifade 'ilgisiz' görülen bir kayıt ya da 'tepkisel olmayan' görülen bir yanıttan çıkarılabilir. Fakat bir dilbilim seminerinde olduğu gibi başka tarz bir resmi konuşmalarda benzer 'ilgisiz' ve 'tepkisel olmayan' sözcelemler ilgili ve tepkisel sayılabilir. Ama yine de arkadaşlar arasındaki nedensel konuşmalarda farklı standartlara başvurulabilir.

Vurgulamak istediğim nokta şudur: Doğruluğu kabullenme, ifadede bulunmanın kısmî kurucusudur ve bu nedenle de açıklayıcısıdır. Fakat ilginin konuşmanın 'kurucusu' olması, doğruluğu kabullenmeye benzer bir şekilde konuşmanın açıklayıcısı değildir. Çünkü ilgiyi kuran şey, bir konuşma olması olgusunun dışındaki bir şeye yani katılımcıların amaçlarına bağlıdır. Bu yüzden konuşmanın genel yapısını ilgi bağlı olarak açıklayamazsınız, çünkü ilgi olarak görülen şey, onun konuşma olduğu olgusuyla belirlenmez. Bir sözcelem ardışıklığının karşılıklı bir konuşma olması olgusu, tek başına bu ardışıklığın ilgili devamlılığı olarak sayılan bir şey üzerinde hiç bir kısıtlamaya yer vermez.

Şimdi bu konuyu daha genel bir şekilde açıklayabiliriz, yani konuşma yapısının çözümlemesine yönelik ilgi sınırlamaları hakkında genel bir ifadede bulunabiliriz. 'İlgili'nin sözdizimini inceleyelim. Bir söz ediminin bir konu ya da sorun ya da soru ile ilgili (veya ilgisiz) olduğu yüzeysel olarak söylenebilir. Fakat mesela bir konunun konuşan ve dinleyenin ilgilenmeleri gereken nesne gibi bir şey olması gerektiğini düşünürsek 'ilgili'nin daha detaylı bir sözdizim açıklamasını yapabiliriz. Bir söz ediminin, her zaman bir kişinin amacı olmak kaydıyla bir amaçla ilgili (veya ilgisiz) olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla karşılıklı bir konuşmada genel biçim şöyle olmalıdır: Bir söz edimi dinleyenin (D) ya da konuşanın (K) amacı (A) ile ilgilidir. Bu durumda problem, sadece konuşmalar olması bakımından konuşmaların genel bir amacının bulunmamasıdır. Bu yüzden ilgili sayılabilecek şey, katılımcıların, belli bir noktaya kadar konuşmanın amacı olmuş ya da olmamış bir amacıyla ilgili olarak belirlenmesi gerekecektir. Eğer konuşmanın önceden var olan amacı ile ilgililikte ısrar edersek, açıklama döngüsel olacaktır, çünkü ilgililik ölçütleri özel bir konuşmanın özdeşlik ölçütlerinden bağımsız değildir. Eğer bizzat konuşmanın amacıyla ilgililiğe gereksinim duymazsak, bu durumda da her hangi bir amaç ile ilgili olmak kaydıyla her şey geçerli olur. Bu durum fiili söz alışverişlerinin yapısına yönelik hiçbir kısıtlama koymaz.

Örneğin yatırım danışmanımla IBM'e yatırım yapıp yapmama hakkında bir konuşma yapmakta olduğumuzu farz edelim. Diyelim ki o ansızın şöyle bağırdı: 'Dikkat et! Avize başının üstüne doğru düşüyor!' Bu esnada onun bu işareti ilgili olur mu? Hisse senedine yatırım yapma amacımla kesinlikle ilgili değildir. Fakat hayatta kalma amacımla kesinlikle ilgilidir. Bu durumda eğer bunun tek bir konuşma olduğunu düşünürsek, o ilgisiz bir işarette bulunmuş olur. Ama eğer bunu iki konuşma olarak yani ikincisi benim güvenliğim hakkında başlayan bir konuşma olursa, bu durumda ilgili bir işaret

yapmış olur. Ancak her iki durumda da ilgililik konuşmaların genel yapısını açıklamaz. Doğrusu, özel konuşmaların amacı, nelerin bu amaçla ilgili olduğunu açıklar. Fakat eğer o konuşma o amaca bağlı olarak tanımlanmazsa, o amaç da nelerin konuşmayla ilgili sayıldığını açıklamaz.

Griceci düsturlara göre ilgililik konuşmaların yapısını açıklamaya en yakın olarak görülüyor. Ben de bu nedenle bu konuyu tartışmak için bu kadar zaman ayırdım. Sanırım onun nicelik ve üslûp düsturları bu iş için pek makul adaylar değildir, dolayısıyla bunlar hakkında daha fazla konuşmayacağım. Her ikisi de iletişimde verimlilik ile ilgilidir ve konuşmanın yapısının ayrıntılarına yönelik yeterli bir aparat sağlamazlar. Verimlilik konuşma esnasında yaptığımız ardışıklıklara yönelik birçok kısıtlamadan ancak biridir.

Griceci düsturların kendi alanlarında çok faydalı düsturlar olduklarını düşünsem de onlar konuşma için, söz edimleri kurallarının bireysel söz edimleri için bize sağladığı şekilde hiç bir şey sağlamazlar.

Şimdi de, konuşmanın yapısını kendi tabirlerine göre 'deneysel olarak' inceleyen bazı sosyolinguistik çabalara geçelim. Karşılıklı konuşmalarda sıra alma (turn-taking) görüngüsünü açıklamaya yönelik bir çaba Sacks, Schegloff ve Jefferson'a ait bir makalede dile getirilmiştir.[4] Onlar konuşmalarda sıra almanın bir takım kuralları, hatta 'yineleyici kuralları' olduğunu düşünüyorlar. Onlar şöyle söylüyorlar:

> "Aşağıdakiler, bir sonraki sırayı taraflardan birine vermeyi sağlayacak ve aktarımı, kopukluk ve üst üste gelmeyi en aza indirecek şekilde düzenleyecek temel bir takım sıra yapıcı kurallar kümesi olarak görülebilir. (1) Her hangi bir sıra için, ilk sıra yapma biriminin ilgili ilk geçiş noktasında: (a) Eğer şim-

[4] Sacks, H., Schegloff, E. A. Ve Jefferson, G., "A simplest systematics for the organization of turn-making for conversation," *Language*, 1974, 50, s. 696-735.

diye kadarki sıra, mevcut konuşmacının bir sonraki teknik seçimini kullanmasını içerecek bir şekilde oluşturulmuşsa, bu durumda sıra kendisinde olan taraf hak sahibidir ve konuşmak için bir sonraki sırayı almakla yükümlüdür, başkalarının böyle bir hakkı ve yükümlülüğü olamaz ve aktarım bu noktada gerçekleşir. (b) Eğer söz konusu sıra o ana kadarki konuşmacının bir sonraki teknik seçimini kullanmasını içermeyecek bir şekilde oluşturulmuşsa, bu durumda bir sonraki konuşmacı olma kendiliğinden seçilerek oluşturulabilir, fakat buna ihtiyaç duyulmayabilir de. İlk konuşmacı sıra haklarını talep eder ve geçiş bu noktada gerçekleşir. (c) Eğer söz konusu sıra yine o ana kadarki konuşmacının bir sonraki teknik seçimini kullanmasını içermeyecek bir şekilde oluşturulmuşsa, bu durumda da bir başka kendiliğinden seçim olana dek mevcut konuşmacı devam etme gereği duymayabilir. (2) Eğer ilk sıra oluşumu biriminin ilgili ilk geçiş noktasında 1a ve 1b işlemiyorsa ve de 1c'deki koşulla mevcut konuşmacı devam etmişse, bu durumda a-c kuralları ilgili bir sonraki geçiş noktasında tekrar uygulanır ve bu, aktarım tamamlanana kadar her bir sonraki ilgili geçiş noktasında yinelemeli olarak devam eder."

Bu, karşılıklı konuşmada sıra almanın kuralıdır. Şimdi, bir an bile olsa kafam oldukça karıştı, fakat düzeltilmeye hazır olmakla birlikte, benim çıkarımım şudur: Basitçe kimse bu kuralı takip etmediği ya da edemediği için konuşmadaki sıranın muhtemel bir kuralı olamaz. Ne de olsa kural mefhumu bir kural takip etme mefhumuyla çok yakından bağlantılıdır. Ve ben hiç kimsenin sıra alma kuralını takip etmediği veya edemediğini ileri sürmek istiyorum. Öyleyse, sade bir İngilizce ile ifade edildiğinde, kural tam olarak ne söylemektedir. Sanırım Sacks, Schegloff ve Jefferson şunu söylüyorlar: Karşılıklı bir konuşmada konuşmacı, bir sonraki konuşmacının kim olacağını meselâ ona bir soru sorarak seçebilir. Ya da sadece çenesini kapayabilir ve bir başkasının konuşmasına izin verebilir. Veya konuşmaya da devam edebilir. Dahası eğer konuşmaya devam etmeye karar verirse bu noktada konuşmada bir kopma (onların deyimiyle ' ilgili geçiş noktası') olur ve aynı üç seçenek tekrar devreye girer. Bu da kuralı yinelemeli

kılar, zira konuşmaya devam etme ihtimaliniz olduğu sürece kural tekrar tekrar uygulanır.

O halde, normal karşılıklı konuşmalarda yani herkesin aynı esnada konuşmadığı konuşmalarda, gerçekte ne olduğunun bir betimi olarak kural, olup bitenleri tasvir etmede pek az başarısız olur. Fakat bu, yürümenin kuralı şudur demeye benzer; eğer bir yürüyüşe çıktıysan, aynı yönde yürümeye devam edebilirsin ya da yönünü değiştirebilirsin ya da oturup yürümeyi tamamen bırakabilirsin. Yürüme kuralının da yinelemeli olduğuna dikkat ediniz. Çünkü eğer yürümeye devam edersenız ne yapmayı düşündüğünüz bir sonraki anda bu üç seçenek tekrar devreye girer (aynı yönde yürümeye devam edebilirsin ya da yönünü değiştirebilirsin ya da oturup yürümeyi tamamen bırakabilirsin). Bir kişi yürüyüşe çıktığında neler olduğunun *tasviri* olarak, yanlış olması neredeyse imkânsız olan bu kural, yürümenin yinelemeli *kuralı* olamaz. Yürüme kuralı Sacks, Schegloff ve Jefferson'un kuralı gibi neredeyse totolojik tir. Tam olarak totolojik olmamasının nedeni her zaman başka olasılıkların da bulunmasıdır. Yürürken yukarı aşağı sıçramaya veya takla atmaya başlayabilirsiniz. Konuşurken herkes susabilir ve hiç bir şey söylemeyebilir veya şarkı söylemeye başlayabilir ya da hep bir arada konuşabilir; ya da konuşma talebinde bulunmak için katı bir hiyerarşik düzen olabilir.

Fakat kuralın neredeyse totolojik olduğunu öne sürmek kurala gerçek bir itiraz değildir; birçok kural hiç bir sorun olmamakla birlikte totolojiktir. Örneğin kurucu kurallar sistemi, kuralların oluşturucu olduğu etkinliği totolojik olarak tanımlar. Buna göre, satranç ya da futbol kuralları satranç ya da futbolu totolojik olarak tanımlar; benzer bir biçimde söz edimi kuralları da ifadede bulunma veya söz verme gibi çeşitli söz edimi türlerini totolojik olarak tanımlar. Benim gerçek itirazım bu değildir. Bu tarz bir 'kural'a yönelik itiraz onun gerçek bir kural olmadığı ve dolayısıyla da hiç bir açıklayıcı gücü

olmadığıdır. Bir kural mefhumu kuralı takip etme mefhumuyla mantıksal olarak ilişkilidir ve bir kuralı takip etme mefhumu da, bir kural olduğu için failin davranışını bu kuralın içeriğine uydurma mefhumuyla ilişkilidir. Örneğin ben İngiltere'de araba kullanırken "Yolun sol tarafından gidiniz" kuralına uyarım. Bu bana göre tam bir kuraldır. Bu neden kuraldır? Çünkü kuralın içeriği, benim davranışımı üretmede nedensel bir rol oynar. Eğer başka bir sürücü diğer yönden üzerime doğru geliyorsa, direksiyonu sola kırarım yani davranışımı bu kuralın içeriğine uydururum. Bir niyetlilik teorisinde, kuralın niyetli içeriğinin karşılama koşullarını sağlamada nedensel bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Kural dünyadan-kurala uygunluk yönüne sahiptir; yani kuralda amaçlanan, dünyayı yani benim davranışımı kuralın içeriği ile uyumlu hale getirmektir. Ayrıca kural, kuraldan-dünyaya nedensellik yönüne de sahiptir; yani kural uygun davranışa neden olarak uygunluğu sağlar.[5] Kuralın amacının, davranışın kuralın içeriği ile uyumlu hale gelmesi için insanların davranışını etkilemek olduğunu ve kuralın, bu şekilde uyumlu hale gelmenin nedeninin bir parçası olarak işlev gördüğünü söylemek ancak hayali bir yol izlemek olur. Ben İngiltere'de yolun sol tarafından *rastgele* sürmüyorum. Bunu yolun kuralı olduğu için yapıyorum.

Şimdi de karşılıklı konuşmada sıra alma tartışmasına yönelik can alıcı bir noktaya dikkat edelim. Takip ettiğim kuralları (tümünü olmasa da) belirten kural-yönetimli davranışımın kaplamsal olarak eşdeğer betimleri bulunabilir. 'Yolun sol tarafından gidiniz' kuralını ele alalım. Davranışımı ya soldan gittiğimi söylemek yoluyla ya da İngiliz arabalarının yapısını göz önünde tutarak iki şeritli bir yolda tek bir şeritte kalarak ve direksiyonun altındaki tekeri yolun orta çizgisine yolcunun

---

[5] Bu konu hakkında daha fazla açıklama için bk., Searle, John R., *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

altındaki tekeri de kaldırım taşlarına yakın tutarak sürdüğümü söylemek yoluyla betimleyebiliriz. Ben İngiliz arabalarında yolun sol tarafından giderken, aslında bu gerçekleşir. Fakat bu benim takip ettiğim kural değildir. Her 'iki kural' da davranışım hakkında doğru betimlemeler sunar ve doğru tahminlerde bulunur. Fakat sadece ilk kural, yani yolun solundan gitme kuralı, gerçekte benim davranışımı ifade eder, çünkü içeriği benim davranışımın üretiminde nedensel rol oynayan kural sadece odur. İkincisi ise Sacks, Schegloff ve Jefferson'un kuralı gibi kurala uymanın (direksiyonun altındaki tekerin sağa yerleştirilmesi gibi) bir neticesini betimler, fakat bu bir kural ifade etmez. Konuşmada sıra almayla ilgili söz konusu kural, bu alanda gördüğüm birçok benzer araştırmalar gibi, birincisine değil bu ikinci kural açıklamasına benzemektedir. Yani bu kural, bir kuralmış gibi sıra alma görüngüsünü betimler, fakat bu bir kural olamaz, çünkü kimse fiilen bu kuralı takip etmez. Sıra almanın yüzeysel görüngüsü daha önceden bahsettiğimiz türden içsel bir ilişkiyle söz edimleriyle alâkalı daha derin söz edimi ardışıklaştırma kurallarına bağlı olarak açıklanabilir, fakat bazen sıra alma görüngüsü hiç bir şekilde bir kural meselesi olmaz.

Şimdi vakalar arasından ilerleyelim. Vaka A: 'Mevcut konuşmacı bir sonraki konuşmacıyı seçer.' Evet ama konuşmacılar, ardından konuşacak birini nerdeyse hiç doğrudan seçmezler. İnsanlar bir konuşmada normal olarak 'Bir sonraki konuşma için seni seçtim' veya 'Benden sonra sen konuşacaksın' demezler. Bazen derler. Eğer bir merasimin lideri ayağa kalkıp bir sonraki konuşmacı olarak seni tanıtırsa bir sonraki konuşma için sen seçilmiş olursun. O bir sonraki konuşma için seni seçmiştir. Fakat böyle durumlar çok yaygın değildir. Doğrusu normalde gerçekleşen, konuşmacının bir kişiye soru sorması ya da bir teklifte bulunmasıdır. Konuşmak için bir sonraki kişiyi belirleyen 'kurallar', "konuşmacının bir sonrakini seçmesi tekniğinin" kuralları değildir, fakat soruları ve tek-

lifleri yöneten kuralların sonuçlarıdır. Konuşmacının tercihinin yüzeysel görüngüsü, açıklama değildir; açıklama içsel bir şekilde ilişkili söz edimi çiftlerini icra etmeye yönelik kurallara bağlı olarak yapılır. 'Konuşmacı bir sonrakini seçer' kuralı bir kural değildir; bu, betimlenen davranış kalıbıyla kaplamsal olarak eşdeğer bir betimlemedir ve daha da önemlisi bir dizi söz edimi kuralıyla açıklanır.

Şimdi de ikinci vakayı inceleyelim. Vaka B: Bir sonraki konuşmacı kendini seçer. Bu, sadece bir ara oluştuğu ve bir başkasının konuşmaya başladığı anlamına gelir. Bu 'kural' konuşmada bir ara oluştuğunda herkesin konuşmaya başlayabileceğini ve konuşmaya başlayan kimsenin konuşmaya devam edebileceğini söylüyor. Fakat davranışın üretiminde nedensel bir rol oynayan ilgili türden niyetli bir içeriği belirlemediği için, bunun bir kural olma görüntüsüne dahi sahip olmadığını söylemek istiyorum. Hepimizin bildiği gibi, gerçek yaşamda tipik olarak konuşma şu şekilde gerçekleşir: Birisi konuşuyordur ve de siz iştiyakla bir şey söylemek istiyorsunuz. Fakat (a) kabalık olacağından ve (b) bir anda iki kişi konuşacağı için söyleyeceğiniz şeyin etkisini yitireceğini düşündüğünüzden, mevcut konuşmada araya girmek istemezsiniz. Dolayısıyla konuşmak için bir imkân doğuncaya kadar beklersiniz ve bir başkası başlamadan önce siz konuşmaya hızla başlarsınız. Peki, kural nerede?

Vaka C: Mevcut konuşmacı devam eder. Yine aynı nedenden dolayı bunun da bir kural olmadığını söylemek istiyorum. Hiç kimse bu kuralı takip etmiyor. Bu kural sadece, konuştuğunuz esnada konuşmaya devam edebileceğinizi söyler. Fakat bunu yapmak için bir kurala ihtiyacınız yok.

Benim burada vurgulamaya çalıştığım temel nokta, belki benzer başka bir örnekle daha da netlik kazanacaktır. Mesela etnometodolojide birçok araştırmacının Amerikan futbolu ile ilgili deneysel gözlemler gerçekleştirdiğini ve şu yinelemeli

kurala vardığını farz edelim: Benzer-renkli-jarseli organizmalar istatistiksel olarak düzenli aralıklardaki dairesel gruplarda kümelenmeye mecburdurlar ve buna hakları vardır. (Buna 'Periyodik dairesel kümelenme yasası' diyelim.) Ardından, 'ilgili bir geçiş noktası'nda benzer-renkli-jarseli organizmalar doğrusal olarak kümelensin (doğrusal kümelenme yasası). Doğrusal kümelenmenin ardından doğrusal içiçe geçme (interpenetration) takip etsin (doğrusal içiçe geçme yasası). Doğrusal içiçe geçmenin ardından dairesel kümelenme takip etsin ve böylece bütün sistem yinelemeli olsun. Bu yinelemeliğin tam olarak biçimlendirilişi zamansal parametrelerle de açıklanabilir. Sacks-Schegloff-Jefferson 'kuralı', başka niyetlilik biçimleri tarafından açıklanabilir olan görüngüler üzerinde düzenlilikler ileri sürmesi bakımından kümeleme 'yasası'na benzemektedir. Gözlemlenen bir düzenliliği ifade etmek tahmin edici olsa bile, zorunlu olarak bir kuralı ifade etmek değildir.

Bu bölümü bitirmeden önce 'deneysel' kanıtın doğası hakkında son bir vurgu yapmak istiyorum. Birçok araştırmacı konuşma ile ilgili ciddî bir çalışmanın, yaşanan fiili konuşmaların çeviri yazısından yapılması gerektiğini düşünüyor. Elbette onlar, yaşanmış olayların incelenmesinden öğrenilebilen birçok şeyin tek başına hayali konuşmalardan öğrenilemeyeceğini düşünmekte haklıdırlar. Fakat söz konusu teori olduğunda, ana dilde konuşanın tarihsel kayıtlara göre öncelikli olduğunu da aklımızdan çıkarmamalıyız. Biz sadece, kabul edilebilir veya olası konuşmalar olarak gördüğümüz çerçevede kendi ana kültürümüzdeki konuşmaların çeviri yazılarını kabul etmek ve kullanmak istiyoruz. Eğer bir araştırmacı olanaksız bir konuşma ile gelirse derhâl onu reddederiz, çünkü biz dilimizin ve o dilin kültürünün uzmanlarıyız ve olanaksız bir konuşmanın tarihsel olarak gerçek olabileceği olgusu konumuzla ilgisizdir. Bu durumda aşağıdaki konuşma kabul edilebilir:

B: Hilary ile günlük hakkında konuşup konuşmadığını bilmiyorum
A: TABİ o bana genel TERİMLERİ daha gayet iyi bir şekilde açıklıyor ... hmmmm... ne... tarz şeyler YAPIYORSUN ve ...
B: ...neydi, tamamen... hakkında...evet.
A: Senin dokuz YILDIR bu işte olduğunu sanıyorum.
B ...hmmm...vallahi! Bu doğru evet evet şey...bu tarz bir...işte tabii ki uzun zaman değil...[6]

Çünkü biz bunu olası bir konuşmanın anlaşılabilir bir bölümü olarak algılarız. Fakat eğer A şöyle bir tepkide bulunsaydı:

A: Bahsettiğim dolayısıyla belki tuzlu idi olabilir meli olmak.

Ya da B şöyle deseydi:

B: UGGA BU BUBU UGGA

Bu 'data'yı ciddî bir biçimde değerlendirmeden önce en azından biraz daha fazla açıklamaya gereksinim duyardık. Olayların fiilen meydana gelmiş olması tek başına katılımcılardan birinin bir kalp krizinden hemen yere düşmüş ya da anîden ayağa kalkmış olmasından daha fazla teorik değer taşımaz. Teorik değer taşıması için 'deneysel' gerçekler içsel yetilerimizle uyumlu olmalıdır, aksi halde taşımaz.

3

Bu gibi 'kurallar' bize hiçbir katkı sağlamıyorsa o halde tartışmamızın başına dönelim. Söz edimleri teorimizle örtüşen bir konuşma teorisi bulabilirsek iyi olacağını söylemiştim.

---

[6] Svartvik, J., ve R. Quirk (ed), *A Corpus of English Conversation*, Lund; Gleerup, 1980, s. 408-411'den alınmıştır. Orada Wardhaugh, Ronald, *How Conversation Works*, Oxford: Basil Blackwell, 1985, s. 202-203 olarak gösterilmiştir.

İyimser değilim. İki yönlü araştırmada bulundum, fakat hiçbirisi istediğimiz türden sonuçlar sağlamadı. Kötümserliğimin altında yatan hipotez şudur:

> *Konuşmaların söz edimlerinin sahip olduğu şekilde içsel bir yapıya sahip olmamalarının nedeni (bazen iddia edildiği gibi) konuşmaların iki ya da daha fazla kişiyi kapsıyor olması değil, bu tarz karşılıklı konuşmaların belli bir amaç ya da kastı yitiriyor olmasıdır.*

Her edimsöz ediminin edimsözel bir kastı vardır ve o, bu kast sayesinde bu tip bir edimdir. Bu durumda söz vermekten kasıt, bir yükümlülüğü üstlenmedir; bir ifadede bulunmaktan kasıt, şeylerin dünyadaki keyfiyetini temsil etmektir; emirden kasıt birine bir şey yaptırmaya çalışmaktır vb. Edimsöz edimlerinin değişik tiplerine yönelik iyi tanımlanmış bir sınıflandırmasını yapabilmemizi edimsözel kasıtların varlığı sağlamaktadır.[7] Fakat konuşmalar basitçe konuşma oldukları için bu tarz içsel kasıtlara sahip değildir. Aşağıdaki söz alışverişlerinde benzerlikleri ve farklılıkları inceleyelim:

Bir kadın randevu ayarlamak için dişçisinin ofisini arıyor.

İki nedensel tanış bir birleriyle caddede karşılaşıyor ve kısa bir sohbet yapmak için duruyorlar, örneğin hava, maç sonuçları, başbakanın geçen geceki konuşması gibi, çeşitli konular hakkında konuşuyorlar

Bir felsefe semineri.

Barda bir kadını tavlamaya çalışan bir adam.

Bir yemekli davet.

---

[7] Searle, John R., "A Taxonomy of Illocutionary Acts," *Language, Mind and Knowledge*, içinde Minnesota Studies in the Philosophy of Science, c. XI, K. Gunderson (ed), University of Minnesota Press, 1975.
Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts,'da Cambridge University Press, 1979.

Cumartesi günü öğleden sonra evde bir futbol maçı izleyerek ve çeşitli diğer meseleler arasında maçın gidişatını tartışan bir aile.

> Küçük bir şirketin yönetim kurulu toplantısı.
> Hasta ile görüşme yapan bir doktor.

Şimdi, bütün bunları kuşatan iyi tanımlanmış bir yapı bulma şansımız nedir? Bunların tümü 'karşılıklı konuşma' mıdır?

Elbette hepsinin başlangıcı, ortası ve sonu vardır, bu bir şey ifade eder, fakat içsel bir yapı için yeterli değildir. Bu konu üzerinde yazılmış eserler yazarların daha kolay incelendiği için sıklıkla telefon konuşmalarını kullanmayı tercih etmeleri olgusuyla kısmen kusurludur. Fakat telefon konuşmaları genel konuşmalar değildir, çünkü küçükler hariç çoğu kişinin telefonu kaldırdığında gayet iyi bir şekilde belirlenmiş bir amacı vardır. Fakat bir birleriyle bir binanın koridorunda karşılaşan iki meslektaşın konuşması ya da caddede bir birlerine rastlayan iki nedensel tanışın konuşması böyle değildir.

Konuşmanın belli türden açıklamaları hakkında kötümser olsam da, konuşmanın yapısının teorik açıklamalarını yapamayacağımızı veya bu yapı hakkında önemli ve makul şeyler ifade edemeyeceğimizi söylemiyorum. Bunu yapmak için ne tür aygıtlar kullanmamız gerekir? Burada konuşmayı anlamak için ve hatta genel olarak söylemi anlamak için son derece önemli gördüğüm bir kaç özellikten bahsetmek istiyorum.

Konuşmalar hakkında anlamamız gereken şeylerden biri konuşmaların kolektif niyetliliği içermesidir. Konuşmalar bir kolektif davranış paradigmasıdır. Konuşmadaki kolektif niyetlilik, Steven Schiffer[8] ve David Lewis[9] tarafından tartışılmış

---

[8] Schiffer, Steven, *Meaning*, Oxford: Clarendon Press, 1972.

[9] Lewis, David, *Convention: A Philosophical Study*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.

olan ve onların deyimiyle 'karşılıklı bilgi'yi içeren yinelenen niyetlilik ile karıştırılmamalıdır. Karşılıklı bilgiye gelince, Senin bildiğini bildiğimi bildiğini biliyorum... Benim bildiğimi bildiğini bildiğimi biliyorsun... Schiffer ve Lewis, kolektif yönü, yinelenen ardışıklığa, hatta diğer partner hakkında yinelenen bilişsel durumların sonsuz ardışıklığına indirgemeye çalışıyorlar. Onların çözümlemelerinin gerçekleri çarpıttığını düşünüyorum. *Kolektif* niyetlilik basitçe, diğer bir kişinin niyetli durumları hakkında bireysel niyetli durumların birleşimi ile ilgili bir mesele değildir. Bu noktaya açıklık getirmek için kolektif niyetlilikle ilgili daha sade bir örnek vereceğim. Diyelim ki siz ve ben bir arabayı itiyoruz. Birlikte arabayı iterken durum sadece 'siz arabayı itiyorsunuz', 'ben arabayı itiyorum' değildir. Hayır, ben arabayı *bizim* arabayı itmemizin bir parçası olarak itiyorum. Eğer durum şöyle değişirse; siz arabayı hiç itmiyordunuz (siz sadece etrafta geziniyordunuz) ve tüm itme işini ben yapıyordum, bu durumda ben sadece sizin ne yaptığınız hakkında hatalı olmam, aynı zamanda kendi yaptığım şey hakkında da hatalı olurum. Çünkü ben sadece 'arabayı ben itiyordum' (bu konuda haklıydım) diye düşünmemiştim, aynı zamanda 'arabayı *bizim* itmemizin bir parçası olarak itiyordum' diye düşünmüştüm. Ve bu, benim inancım hakkında sizin inancınızla ilgili benim inancım hakkında sizin inancınız hakkında vs. bir takım yinelenen iddialara indirgenmez.

Kolektif bir arada davranış görüngüsü gerçek bir toplumsal görüngüdür ve birçok toplumsal davranışın altında yatar. Tüm niyetlilikleri mutlak olarak bireysel şahıslarla ilgili gören geleneksel çözümleme aygıtlarından dolayı bu gerçeği göremiyoruz. Kolektif niyetlilik ve örtük delâletlerinin kavranmasının, konuşmaların nasıl işlediğini anlamak için ihtiyaç duyduğumuz temel kavramlardan biri olduğuna inanıyorum. Kolektif niyetliliğin karmaşık inançlara ve diğer niyetli durumlara bütünüyle indirgenebileceği iddiası, 'Güle güle' demek veya

bir içecek istemek ya da yolda karşılaştığınız birine 'Merhaba' demek gibi, basit söz edimlerini icra etmek için sizi çok sayıda niyetlere sahip olmak zorunda bırakan doğru olmayan bir takım açıklamalara yol açar. Elbette bazı niyetli durumlara gereksinim duyarsınız, fakat konuşma gibi bir kolektif davranışta bireysel niyetliliğin kolektif niyetlilikten türediğini gördüğünüzde, bireysel niyetliliğin açıklaması daha basit olacaktır. Öne sürmekte olduğum çözümlemenin örüntüsüne göre, iki kişi selâmlaşıp konuşmaya başladığında iki bireysel etkinlikten daha ziyade ortak bir kolektif etkinliğe başlamışlardır. Eğer bu kavrayış biçimi doğruysa kolektif niyetlilik konuşmayı çözümlemek için ihtiyaç duyduğumuz kavramdır.

Ayrıca, konuşmayı anlamamız için hatta genel olarak dili anlamamız için gerekli olduğunu düşündüğüm bir başka kavram daha vardır ve benim deyimimle bu kavram 'arkaplan' kavramıdır. Şimdi de kısaca bunun üstünde duralım. Herhangi bir cümleyi ele alın ve bu cümleyi anlamak için ne bilmeniz gerektiğini kendinize sorun. Mesela şu cümleyi ele alın: 'George Bush başkanlık için yarışmaya niyetleniyor'. Bu cümleyi tam olarak anlamak için, yani sonuç olarak bu cümlenin sözceleminde icra edilen söz edimini anlamak için birbirine ekleyeceğiniz birçok anlamsal içeriğe sahip olmanız tek başına yeterli değildir. Bu anlamsal içerikleri oldukça geniş bir anlamsal içeriğe getirseniz bile yeterli olmayacaktır. Bu cümleyi anlamanız için bilmeniz gerekenler şu türden şeylerdir: Birleşik Devletler bir cumhuriyettir; orada her dört yılda bir başkanlık seçimleri yapılır; bu seçimlerde iki büyük partinin adayları vardır ve delege oylarının çoğunu alan kişi başkan olur vb. Liste sonsuzdur ve bu cümleyi anlamak için listenin tüm maddelerinin kesinlikle özsel olduğunu da söyleyemezsiniz. Çünkü örneğin delege sistemini çok iyi anlamamış olsanız bile cümleyi anlayabilirsiniz. Fakat bu bilgilerin tümünü 'başkan' kelimesinin anlamına yerleştirmek imkânsızdır. 'Başkan' kelimesi 'George Bush başkanlık için yarışmak istiyor' ve

'Mitterrand Fransa'nın başkanıdır' cümlelerindeki kullanımla aynı anlamdadır. 'Başkan' kelimesinde sözlüksel bir muğlâklık yoktur; daha doğrusu sahip olduğunuz bilgi türü bu iki sözcelemin birlikte olmadığını anlayabilmek içindir. Bilgi, inanç, seçenek ve varsayımın tümüne ilişkin ağa bir isim vermek istiyorum: 'Ağ'

Bu ağın çizgilerini takip ederseniz, yani 'George Bush başkanlık için yarışmak istiyor' cümlesini anlamak için bilmeniz gerekecek her şeyi düşünürseniz en sonunda, basitçe daha çok bilgi ya da inançları düşünmenin tuhaf göründüğü sağlam bir kayaya çarparsınız. Örneğin şu gibi noktalara varabilirsiniz: İnsanlar genellikle bilinçli olduklarında oy kullanırlar; Amerika'da insanlar vardır; seçimler genellikle yerin yüzeyinde veya yüzeye yakın bir yerde yapılır. Bu 'önermelerin', büyük eyaletlerin küçük eyaletlerden daha çok delege çıkardığı sonucuna vardığım hakikî bir inanca benzer olmadığını belirtmek istiyorum. Seçimlerin yerin yüzeyinde veya yüzeye yakın bir yerde yapıldığı inanca sahip olma tarzım ile Michigan eyaletini temsil eden delegelerin sayısı hakkında hakikî bir inanca sahip olma tarzım farklıdır. Amerika'nın seçim sistemi hakkında bir kitap yazıyor olsaydım bu önermeyi kitaba koymazdım. Peki, ama neden? Bir inanç sayılabilmesi için bu önerme çok fazla bir şekilde köklüdür. Dahası dünyaya yönelmem belli bir duruş biçimidir. Bir şeylerle uğraşma tarzı, davranış biçimi, kültürel uygulamalar ve hem biyolojik hem de kültürel uzmanlık gibi bir takım beceriler vardır. Benim tabirimle 'arkaplan'ı bunlar şekillendirir ve benim arkaplanımın bir bölümünün seçimlerin yerin yüzeyinde veya yüzeye yakın bir yerde yapıldığı gerçeği olması, en yakın bir oy kullanma noktasına doğru yürümem ve bir uzay gemisinin içine girmeye çalışmamam gerçeğinde *kendini gösterir*. Karşımdaki masanın katı bir nesne olması her hangi bir inançta bu şekilde gösterilmez, fakat dahası bir şeyleri onun üstüne koymayı veya ona vurmayı veya kitaplarımı onun üstüne bı-

rakmayı ya da ona yaslanmayı istemem olgusunda gösterilir. Bunların tutum, uygulama ve davranış biçimi olduklarını söylemek istiyorum. O halde mevcut amaçlarımız için arkaplan tezini şöyle açıklayabiliriz: Bütün anlamsal yorumlamalar ve hatta bütün niyetlilikler sadece, inançlar ve diğer niyetli durumlar ile ilgili bir ağa karşı işlev görmezler, aynı zamanda bir takım önerme içerikleri içinde oluşmayan, dahası tabiri caizse niyet öncesi veya önerme öncesi varsayımlara bağlı bulunan arkaplana karşı da işlev görürler.

Bu noktanın anlamsal yorum ile ilgisini daha iyi göstermek için eylemlere getirilen farklı yorumları inceleyelim. Örneğin X Y'yi kesti biçiminde cümleleri ele alalım. Bir kimsenin 'kesmek' sözcüğüne getirdiği yorum farklı cümlelerde, anlamsal içerik değişmese de köklü değişikliklere uğrar. Şu cümleleri inceleyelim:

1. Sally pastayı kesti.
2. Bill çimleri kesti.
3. Berber Jim'in saçını kesti.
4. Terzi kumaşı kesti.
5. Ben yüzümü kestim.

Bunların her birinde de 'kesmek' sözcüğünün aynı anlamsal içeriğinin meydana gelmesi, fakat her maddede farklı yorumlanması cümleler hakkındaki mevcut tartışmamız açısından ilgi çekicidir. Birinci ve beşinci maddelerde 'kesmek' sözcüğü çok anlamlı kullanılmamıştır. Onun bu maddelerdeki anlamı, 'Başkan profesörlerin maaşlarını kesti', (Austin'in gözde cümlelerinden biri) 'Bağırmayı kes!' ve 'O hızını kesemez' gibi cümlelerdeki anlamıyla tamamen farklıdır. Bu cümlelerde 'kesmek' sözcüğünün 1-5'de kullanıldığından farklı bir şeyi kastetmek için kullanıldığını söylemeye yöneliriz. Fakat bu sözcük eşseslilik (univocality) uygulamasına yönelik standart testlerle gösterildiği üzere 1-5'deki cümlelerde aynı anlama sahiptir. Dolayısıyla hepsini bir araya getiren bir indirge-

me yapabilirsiz meselâ 'General Electiric pastayı, çimi, saçı, kumaşı ve yüzü kesebilen yeni bir âlete yatırım yaptı' gibi. Fakat ardından '... ve maaşı, bağırmayı, hızı kesebilen' diye eklerseniz bu sanırım kötü bir şaka olur. Fakat her ne kadar 'kesmek' 1-5'de aynı anlama gelse de her bir durumda oldukça farklı yorumlanır. Dolayısıyla anlamsal içerik bu cümleleri köklü olarak farklı biçimde anladığımız olgusunu tek başına açıklayamaz. Emirlerdeki benzer gerçekleşmeleri incelersek farklı şekilde kullanımları anlayacağımızı görebiliriz. Eğer ben 'Bill, git çimleri kes' dersem ve Bill de dışarı çıkıp çimleri bir bıçakla keserse veya bir pastayı dilimlercesine çimleri dilimlemeye çalışırsa veya bunun için eline bir makas alırsa, bunda Bill'in benim istediğimi yapmadığına yönelik önemli bir anlam bulunur. Yani literal ve sade anlamda kullandığım emrime uymamıştır.

Her kullanımda aynı anlamsal içerik olmasına rağmen 1-5'deki 'kesmek' sözcüğünü nasıl bu denli farklı olarak anlayabiliyoruz? Bir kişi bunun, farklı şifahî bağlamlarda farklı biçimde yorumladığımız bu eylemin literal anlamının bir parçası olduğunu iddia edebilir (aslında böyle bir iddia duydum). 'Kesmek' doğrudan bir nesne olarak 'çim' ile birlikte, 'kesmek' ile doğrudan bir nesne olarak 'pasta'dan farklı bir şekilde yorumlanır ve dolayısıyla getirilecek açıklama bütünüyle anlamsal içeriklerin etkileşimi bakımından olmalıdır.

Fakat bu açıklama da tek başına fazla bir şey ifade etmez. Çünkü eğer arkaplanı doğru yönde değiştirirsek 'Çimleri kes' cümlesindeki 'kes'i 'Pastayı kes' cümlesindeki 'kes' ile aynı şekilde yorumlayabiliriz. Örneğin Kaliforniya'da hazır çim satan firmalar vardır, onlar çimi yuvarlıyorlar ve kamyonetinize yüklüyorlar. Şimdi, diyelim ki ben çimen tarlalarından birinin yöneticisiyim ve siz de yarım dönümlük çim ısmarladınız, ben de ustabaşına 'Dışarı git ve bu müşteri için yarım dönümlük çim kes' diyorum. Ardından eğer o çim biçme makinesini alıp

çimleri biçmeye başlarsa ben ona kızarım. Ya da bizim bir pastanemiz olduğunu ve pastalarımızın tavana değebilecek kadar büyük olmasını sağlayan özel bir maya usulümüzün olduğu ve de bu nedenle pastaların üstlerini kesmek için bir eleman aldığımızı tasavvur edelim. Diyelim ki ben ona 'bak tekrar tavana doğru yaklaşıyorlar pastaları kesmeye başla!'diyorum, o da ardından pastaları düzenli dilimler halinde kesmeye başlarsa ona da kızarım. Cümlelerin anlamsal yorumuna yönelik geleneksel bağlamın serbest kavranmasının sonsuz aralıktaki bu gerçekleri açıklayabileceğine dair hiçbir net yöntem olmadığını söylemek istiyorum.

O halde, bu farklı cümlelerdeki fark tam olarak nedir? Onları farklı biçimde yorumlayabilmemize neden olan nedir? Evet, belli arkaplan uygulamalarına sahibiz. Çim kesmenin, pasta kesmenin ne olduğunu biliyoruz ve her birinin kumaş kesmekten oldukça farklı olduğunu görüyoruz. Fakat bunlar insan uygulamalarıdır. Bu konular hakkındaki bilgimiz ya ağdan elde ettiğimiz bilgidir veya o kadar köklüdür ki hiçbir şekilde önermesel olarak 'şunu bilme' şeklinde yorumlanmaya uygun değildir. Bunlar sadece bizim davranış biçimlerimizdir.

Şimdi bir başka noktaya dikkat edelim. İngilizcede 'kesmek' sözcüğünü içeren ve bizim hiç bir şekilde yorumlayamayacağımız sözdizimsel olarak kabul edilebilir pek çok cümle vardır. 'Şu dağı kes!'veya 'Sally şu kahveyi kes' dediğimi varsayalım. Zorlanmaksızın 1-5'deki cümleleri yorumlayabildiğim anlamda bu farklı örnekleri nasıl yorumlayacağımı bilmiyorum. Bunların her biri için birer yorum *icat* edebilirim. Fakat bunu yaptığımda, yaptığım şey bir yorumu sabitleyen arkaplan uygulaması icat etmekten başka bir şey değildir. Bunun için fazla tahayyüle gerek yoktur. Farz edelim ki eyaletler arasında bir otoban yapıyoruz ve büyükçe bir firmayla anlaştık. Önümüze çıkan dağları aşmanın iki yolu var; ya yolu dağın üzerinden geçiririz ya da dağı delerek tünel açarız. Bu du-

rumda eğer ustabaşına 'Git şu dağı kes' dersem o sadece dağın içinden bir yol açar.

Öğrencilerimin çoğu 'Kahveyi kes' cümlesine hemen metaforik bir yorum getirirler. Onlar cümleyi şu şekilde yorumluyorlar; bir şekilde kahveyi hafiflet. Fakat başka yorumlar da icat edebiliriz. Belli tür uygulamalarda bulunduğumuzu tasavvur ederek literal anlamda yorumlar da getirebiliriz. Hemen metaforik bir anlam yüklediğimiz 'Başkan maaşları kesti' örneğine dikkat edin. Biraz tuhaf biraz da yaratıcı bir başkan tasavvur edersek buna gerçek anlamda bir yorum yükleyebiliriz. Meselâ, maaşların sürekli kâğıt para desteleri halinde verildiğini ve tuhaf bir başkanın da maaşlar ödenmeden önce her bir kâğıt destenin ucundan biraz kesme talimatı verdiğini tasavvur edin. Bu oldukça garip bir durum olurdu, ama böyle bir durumda 'kesmek' sözcüğüne literal bir yorum yükleyebiliyoruz. O halde, bu tarz bir zorlamaya hiç girmediğimiz zaman neden böyle bir durum için normalde metaforik bir yorumda bulunuyoruz? Bu sorunun yanıtının şu olduğuna inanıyorum: Biz bir cümleyi, uygulamaların arkaplanına karşı olarak ve kendi başlarına bu cümlenin anlamsal içeriğinin parçası olmayan diğer inanç ve varsayımlarla ilgili bir ağ içinde yorumlarız. Konuşanın sözcelemesinin anlamı oluşturduğunu farz ederiz. Fakat anlamı sözcelemin anlamı kılmak için bu arkaplana uymak zorundayız. Bu durumda metaforik yorum arkaplana uyar, literal anlamdaki yorum ise yeni bir arkaplan üretilmesini gerektirir.

Arkaplanın konuşmayı anlamak için son derece önemli olmasının bir şekli de konuşmalarda ilgililiği belirleyici bir rol oynamasıdır. İlgililiğin genelde konuşmanın amacına yönelik olduğunu önceden görmüştük, fakat simdi ise bizatihi amacın, ayrıca amaca yönelik ilgililiğin oluşumunun, katılımcıların arkaplanlarına bağlı olacağını anlarsak bu noktanın daha da derinleşeceğine inanıyorum. Sadece bir konuşmaya baka-

rak, 'ilgili'ye döngüsel olmayan bir açıklama getiremeyişimizin bir nedeni, katılımcıların konuşmada ilgili olarak gördükleri şeyin, ilgili sayılan şeyin, konuşma ile ilintilendirdikleri bilişsel aygıtlara sürekli olarak bağlı olmasıdır. Bu demektir ki, ilgili olarak görülen şey, onların 'ağ'larına ve arkaplanlarına her zaman bağlı olacaktır.

Konuşmanın üretiminde ve kavranmasında arkaplanın işleyişini göstermek için gerçek hayattan bir örneği değerlendirmek istiyorum. Aşağıdaki konuşma muhafazakâr partinin Bayan Thatcher'ı ilk kadın başbakan olarak iktidara taşıyan zaferinin hemen ardından İngiliz televizyonunda gerçekleşmişti.[10]

İlk konuşmacı:	Sanırım size soracağım soruyu biliyorsunuz. Yanıt nedir?
İkinci konuşmacı:	Bekleyelim ve görelim.
İlk konuşmacı:	Siz istiyor musunuz?
İkinci konuşmacı:	Duruma bağlı.

Bu kısa ve özlü diyalogda iki şey açıkça ortadadır. Birincisi, sözlük anlamlarının içeriğindeki yani sözcelenen cümle ve kelimelerin anlamsal içeriğindeki bilginin oranı oldukça minimum düzeydedir. Kelimenin tam anlamıyla ifade edecek olursak, tarafların hiçbiri bir şey söylemiyor. İkincisi, bu iki katılımcının bir birlerini gayet iyi anladıkları ve aralarında oldukça çok miktarda bilgi aktarımı olduğu açıkça görülmektedir. Bu durumda bu iki konuşmacının bu derecede minimum düzeyde olan anlamsal içeriğe dayanarak bir birlerini gayet anlamalarını sağlayan faktör nedir? Ayrıca izleyiciler olarak biz bu konuşmada geçenleri anlayabilmemiz için neyi anlamamız gerekiyor? Evet, bu iki katılımcının yanı sıra İngiliz seyircilerinin de bildiği ve onların bu konuşmayı anlamalarını sağlayan önermesel içerikleri sıralayarak başlayabiliriz. Liste şöyle başlayabilir: İlk konuşmacı ünlü İngiliz haber yapımcısı

[10] Bu konuşmayı Philip Johnson-Larid sayesinde fark ettim.

Robin Day'dir. İkinci konuşmacı muhafazakâr partili eski başbakan Edward Heath'dir. Bay Heath ve Bayan Thatcher'in bir birlerinden nefret ettikleri gayet iyi bilinmektedir. O halde bu konuşmadaki herkesin bildiği soru şuydu: 'Heath Thatcher'in kabinesinde bakan olarak görev alacak mı?' Gerçek anlamda anlamsal içerik taşıyan bir takım sözcelemeler olarak yorumlanan bu konuşmanın anlaşılamaz olduğu açıkça görülmektedir. Doğal eğilim şöyle bir varsayımda bulunmaktır: Bu ilave anlamsal içeriklerin konuşan, dinleyen ve izleyenlerin zihinlerinde mevcut olması bu konuşmayı anlaşılabilir kılmaktadır. Bana göre bunlar yine de yeterli değildir. Ya da daha doğrusu bunlar ancak, tek başlarına anlamsal içerik olmayan bir takım yetilere dayalı oldukları için yeterlidir. Temsil etme gücümüz tek başlarına temsillere bağlı bulunmayan bir takım yetilere dayalıdır.

Bunun nasıl işlediğini görmek için bizim gerçekte bu konuşma ile ilgili yorumumuzu sabitleyeceğini düşündüğümüz anlamsal içerikler ile tıkalı olduğumuzu tasavvur edelim. Katılımcıların fiilen şöyle konuştuklarını varsayalım:

İlk Konuşmacı: Ben ünlü İngiliz haber yapımcısı Robin Day'im.

İkinci konuşmacı: Ben muhafazakâr partili eski başbakan Edward Heath'im ve muhafazakâr partili şimdi ki başbakan Bayan Thacher'dan nefret ediyorum. O da benden nefret ediyor.

Bu durumda eğer biz bu gibi anlamsal içeriklerle bu şekilde karşılaşırsak, görünüşte tamamen gizemli olan bu durum, bize bütünüyle makulmüş gibi görünür. Fakat eğer bunun üzerinde biraz düşünecek olursanız, sanırım asıl problemimizi henüz çözemediğimizi anlarsınız. Orijinal konuşma ancak katılımcıların ve izleyicilerin bu konuşmada gizli olan birçok bilgiye önceden sahip olmalarına bağlı olarak makuldür. Fakat bu yeni konuşma da aynı şekilde ancak katılımcıların ve izleyicilerin bu konuşmada gizli olan birçok bilgiye hala sahip

olmalarına bağlı olarak makuldür. Onlar bu değiştirilmiş konuşmayı ancak, başbakan olmak, insanlardan nefret etmek, seçimleri kazanmak, kabinede görev almak, vb. ile ilgili birçok şeyi anlamlarına bağlı olarak anlayabilirler. O halde, diyelim ki biz bu konuşma ile ilgili tüm bilgileri biliyoruz. Heath'in gerçekte İngiltere hükümetinin yapısı hakkında bir teori, Day'in ise insanlar arasındaki husumet ve bireysel ilişkilerdeki rolü hakkında bir teori ifade ettiğini düşünüyoruz. Bu durumda bu konuşmayı daha da genişletilmiş bir biçimde şu şekilde tasavvur edebiliriz:

İlk konuşmacı: Nefret normal olarak nefret edilen kişi ile yakın ilişkiye girmeye ve o kişinin gösterdiği teveccühe yönelik isteksizliği içerir.

İkinci konuşmacı: İngiltere anayasasında başbakanın yetkisinde, Walpole döneminin öncesinde başbakanın diğer seçilmişler arasında birinci olduğu düşünüldüğü zamanlardan beri oldukça belirgin değişiklikler olmuştur. Günümüzde başbakan kabinedeki bakanları istediği gibi atama ya da azletme yetkisine sahiptir; bu yetkinin gücü ancak partinin diğer üyelerinin ülkenin genelindeki bireysel popülerliği ve politik duruşuna bağlı olarak kırılabilir.

Şimdi, bu konuşmayı tam olarak anlayabilmemiz için bu tür bir bilgiye ihtiyacımız vardır. Fakat bu konuşmanın zımnında bu önermelerin bulunduğunu düşünsek, hatta sözcelenen asıl ifadeleri doğru yorumlamamızı sağlayacağını düşündüğümüz bilgilerin tamamına sahip olsak bile, bu yine de yeterli olmaz. Bu konuşmayı anlamanın gerektirdiği öncelikli zihinsel yetilerin, hali hazırda bu konuşmada da temsil edilmeyen yetilerin bulunmadığı ilk konumumuz hala önümüzde durmaktadır.

Ortaya çıkan tablo şudur: Sözcelenen cümlelerin literal anlamında kodlanan orijinal anlamsal içerikler, iletişimin gerçekleşmesi için kesinlikle yeterli olmadığına göre, iletişim konuşmacı, dinleyici ve gözlemcinin sahip olduğu destekleyici öncü bilgilerden dolayı gerçekleşir. Gayet tabii ki bu doğru-

dur, fakat problem hala çözülebilmiş değildir. Destekleyici öncü bilgi de asıl konuşma gibi, kendini yorumlayabilme gücüne sahip değildir. Öyle görünüyor ki bu durumda sanki biz belki de sonsuz bir geriye gidişin başındayız. Bu çıkmazı şöyle aşabiliriz: Hem asıl konuşma hem de destekleyici öncü bilgi yalnızca, kendi başlarına anlatımsal olmayan yetiler, duruşlar, tutumlar, önvarsayımlar, davranış biçimleri, duyarlılık halleri vb.ye dair bir arkaplana karşı olarak işlerler; yani tatmin koşullarını sadece bu şekilde belirlerler. Tüm yorumlar, anlayış biçimleri ve anlamlar, hatta genel olarak niyetlilik, kendi başlarına yorum, anlam, anlayış, ya da niyet durumu olamayan zihinsel yetilere dair bir arkaplana karşı işler. Tüm anlam ve anlayış biçimlerinin, kendi başına bir anlama gelmeyen ya da anlaşılamayan, fakat anlam ve anlayış (ister konuşmalarda isterse bağımsız sözcelemelerde olsun) üzerindeki sınır koşullarını şekillendiren bir arkaplana karşı geliştiğini anlayarak bu problemi kısaca çözebiliriz. İngiliz televizyonundan aldığımız ve değerlendirdiğimiz konuşmada, ortak arkaplanın zenginliği, oldukça küçük ve açık olan anlamsal içeriğin katılımcılar ve izleyiciler açısından aydınlatıcı, hatta doyurucu olmasını sağlamaktadır. Öbür yandan, en engelleyici ve en tatmin edici olmayan bazı konuşmalar, uzun soluklu konuşan ve konuşmaları karşılıklı anlayamama ile son bulan kökten farklı arkaplanlara sahip kişiler arasında geçer.

12

ANALİTİK FELSEFE VE ZİHİNSEL GÖRÜNGÜLER*

1. Giriş: Davranışçı Arkaplan

Analitik felsefe, tarihi boyunca zihin felsefesine karşı tuhaf bir önyargı sergilemiştir. Analitik felsefecilerin çoğu, belki de hepsi, zihinsel süreçler, durumlar ve olaylar ile ilgili kafa karıştırıcı bir şey olduğunu düşündüler ve eğer onlar farklı biçimde çözümlenseydi veya başka bir açıdan açıklanabilseydi veya bir şekilde elimine edilseydi daha iyi olurdu diye düşündüler. Bu tavır örneğin, Ryle'dan Ronty'ye analitik felsefecilerin sade bir şekilde yorumlanmış zihinsel görüngüleri nitelemek için kullandıkları 'gizemli' ve 'büyülü' gibi aşağılayıcı sıfatların ısrarlı kullanımında görebilir.

Söz edimleri çözümlememi niyetli durumlara doğru genişletmeyi denediğim zaman bu tavrın yaygınlığının farkına vardım. Hiç kimse söz vermelerin, ifadelerin, özürlerin ve emirlerin varlığından şüphe etmez, fakat çözümleme inançlar, korkular, umutlar, istekler ve görsel deneyimlere doğru genişlediğinde felsefeciler anîden hayalet gibi 'varlıkbilimsel' şüphe-

---

* *Midwest Studies in Philosophy*, c. VI, 1981'den izin alınarak yeniden basılmıştır, s. 405-423.

ler ileri sürerler. Dilsel süreç ve olaylar gibi, düşünme ve diğer zihinsel süreç ve olayların biyolojik temelli olduğunu ve sindirim, konuşma, emzirme veya diğer tanıdık herhangi bir biyoloji temelli süreç kadar gerçek olduğunu düşünüyorum. Bu bana tartışılmayacak kadar açık bir doğru gibi görünüyor, fakat inanıyorum ki bu günümüz felsefesi içinde azınlık bir görüştür.

Analitik felsefenin pozitivist ve doğrulamacı evresi boyunca zihinsel olanı konu dışına itme aciliyetinin nedenini anlamak zor değildir: Eğer bir ifadenin anlamı, onun doğrulama yöntemiyse ve eğer zihinsel olanla ilgili ifadenin tek doğrulama yöntemi en azından 'öteki zihinler' söz konusu olduğunda, davranışın gözlenmesinde yatıyorsa bu durumda ortaya şu çıkıyor· Davranışçılığın bazı türleri doğrulamacılığın kaçınılmaz mantıksal bir sonucudur. Zihinsel olan hakkındaki ifadeler, anlam bakımından davranış hakkındaki ifadelerle eşittir.

Bugün çoğu felsefeci davranışçılığa ölü gözüyle bakar. Oysa iddia edeceğim üzere onların çoğu davranışçılık gibi aynı eksiklik türlerinden muzdarip görüşleri savunurlar. Öyleyse, davranışçılıkta yanlış olanı incelemekle başlayalım. Bazen biri, bu konu hakkındaki literatürü okuduğunda davranışçılığın az ya da çok bazı teknik nedenlerden dolayı hatalı olduğu izlenimine kapılır: Davranışçılar hiçbir zaman yatkınlık (disposition) kavramının tatminkâr bir açıklamasına sahip değildirler veya onların çözümlemeleri bir tür döngüsellikten mustariptir veya da çözümlemede önbitişen (mukaddem) cümlelere hiçbir zaman doyurucu bir formülasyon getiremezler veyahut da 'kusursuz fail' veya taklit argümanlarına zayıf yanıtları vardır ya da benzer başka sorunları vardır. Şunu önermek istiyorum: Bu eksikler, davranışçılıktaki temel kusurlar değildir; bunlar en fazla, altta yatan sorunların yüzeye çıkan belirtileridir. Eğer hatırlayacak olursak maddeci yorum biçimiyle davranışçılık, zihinsel görüngülerin sadece davranış

kalıpları olduğu görüşündedir. Bu durumda o, açıkça yanlış görünür. En azından bana göre, bunun yanlışlığı, kendi kendime şu soruları sorduğumda açık görünür; 'ağrı gibi bazı bilinçli zihin görüngülerine sahip olmak nasıl bir şeydir? ve bunun aksine; 'ağrılara uygun belli türden davranışlarda bulunmak nasıl bir şeydir? Örneğin şu anda midem ağrıyor, şiddetli değil fakat midemin arkasında rahat vermeyen bir ağrı. Midemin böyle ağrıyor oluşu oldukça farklı bir olgudur ve gerçekte, koşullu olgular da dâhil, davranışımla ilgili olgulardan farklı bir olgu biçimidir. Mide ağrısı çekmek bir şeydir; mide ağrısı çekmeye uygun değişik davranış biçimlerinde bulunmak oldukça farklı bir şeydir.

Bu itirazı davranışçılığa karşı bir *delil* olarak sunmuyorum; eğer öyle olsaydı bu, kendime hatırlattığım olgular sadece davranışçılığın yanlışlığını iddia edecek şekilde ifade edildiği için, sonucu öncül yapmak olurdu (musadere ale'l-matlub). Nihaî olarak istediğim şey, davranışçılığın reddedilmesi değil, fakat ilk planda makul olmayan böyle bir tezi ortaya çıkaran temel güdüleri anlamaktır.

Bu durumda, birisi çıkıp şöyle diyebilir: Rylecı davranışçılık daima ağrılar gibi duyumların çözümlemesinden sıkıntı çekmiştir. Fakat o, inançlar ve arzular için daha çok tatminkârdır. Davranışçı inanç ve arzu çözümlemesinin yanlış olduğu ise tamamıyla apaçık değildir. Belki de özellikle doğru bileşimde inanç ve arzulara sahip olmak[1], sadece belli bir tarzda davranmaya yatkın olmaktır.

Burada, duyumlarda olduğu kadar yanlışlığı bu olayda apaçık olmasa da bir kez daha davranışçılığın yanlış olduğunu

---

[1] Davranışçılığa bazen, 'arzuların çözümlenmesi sabit inançlar ve inançları çözümlemek için de sabit arzular varsaymak gerekir' şeklinde doğru bir itiraz yöneltilmiştir. Fakat yine de bu davranışçı yaklaşımın altta yatan saçmalıklarını ortaya koyamayan içerden bir itirazdır.

öne sürmek istiyorum. Şimdi arabayla ofisime gitme arzusunda olduğumu düşünün; nasıl derler, şu anda her şeyden çok ofisime gitmek istediğimi düşünün. Ofisime gitme yeteneklerim, arabam ve onun çalışması, uygun yol vb. hakkında bir takım inançlarım da olduğunu düşünün. Şimdi bunların hepsi, diğer şeyler eşit olduğunda, belirli davranış biçimlerine, yani ofisime gitmek veya en azından ofisime gitmeyi denemek gibi betimlenebilecek davranışa bağlanmayı gerektirmez mi? Dahası ofisime gitmem gibi bu uygun davranış biçimi, bizzat uygun formülasyonlar dikkate alındığında 'davranış en azından belli inançlar ve arzular silsilesine sahip olmak için uygun bir koşuldur' diyebileceğimiz bir biçimde, inanç ve arzularımı belli edip beyan etmez mi? Bu noktada davranışçılığa başka bir itiraz ortaya çıkar: Eğer davranışçılık projesi, zihinsel kavramları davranışsal kavramlar açısından çözümlemekse, bu durumda proje başarısız olur, çünkü söz konusu davranış kavramı, yani davranışçının çözümlediği çözümlenen şeyde betimlenen türdeki davranış, bizzat *niyetli* davranıştır ve dolayısıyla söz konusu davranış hâlâ, konuyla ilgili anlamıyla zihinseldir. Eğer 'davranış'la insan hareketini kastediyorsak, bu durumda davranış, bir beden hareketleri dizisinden veya kas kasılmalarından daha fazla bir şeydir. Bu bedensel hareketler yalnızca niyetler onlara sebep olmuşsa hareket sayılır ve söz konusu niyetler çözümlenmesi istenen inanç ve arzular kadar zihinseldir.[2] İnançlar ve arzular hakkındaki Rylecı davranışçılık, böylece bir ikilem ile karşı karşıya kalır: Söz konusu davranış tam gelişmiş insan davranışı yani niyetli olarak yapılan insan hareketi midir yoksa değil midir? Eğer öyleyse, davranışçı zihin çözümlemesi, zihinselin zihinsele çözümlenmesidir ve biz hala davranış fikrindeki zihinsel bileşenlerle baş başa bırakılmışızdır. Eğer öyle değilse, davranışı, sadece bedensel ha-

[2] Hareketlerdeki zihinsel unsur hakkında bir tartışma için bk. Searle (1979).

reketler olarak betimlenen bedensel hareketler olarak yorumlamak zorundayız. İnançlar, arzular ve niyetler hakkındaki ifadelerin bedensel hareketler hakkındaki ifadelerle çözümlenmesi hiçbir zaman yeterli olmayacaktır, çünkü hareketler henüz insan hareketleri değildir ve bir bedensel hareket fikrinin kendisi herhangi bir zihinsel durum çözümlemesi için yetersizdir. Örneğin bir insan bedeni öyle bir şekilde tutulabilir ki tamamıyla bilinçsiz veya hatta ölü olduğu halde bir ofise gitmeye ait tüm bedensel hareketlere maruz kalabilir. Kısaca eğer davranış 'hareket' anlamına geliyorsa, bu durumda davranış zihinseldir. Eğer bedensel hareketler anlamına geliyorsa, öyleyse o davranış değildir ve çözümleme başarısız olur. Bu noktada inanç ve arzuları bedensel hareketler (bedensel hareketler eğilimi de dahil) açısından çözümlemeye itiraz, ağrı gibi duyumları davranış (davranış eğilimi de dahil) açısından çözümlemeye karşı itiraza çok benzer: Zihinsel durumlar ve katışıksız fiziksel beden hareketleri arasındaki ayrım, ağrı ve davranış arasındaki ayrım kadar yalındır.

Davranışçılığa yönelik bu iki itirazı yani duyumlar ile davranışın ve davranışla insan hareketlerindeki zihinselci öğenin özdeş olmadığını, ilerleyen satırlarla da akılda tutmak istiyorum. Şimdi ise bir yandan *içkin zihinsel olgular* atfı ve öte yandan *gözlemci odaklı zihinsel* atıflar diye adlandırdığım bir ayrımı sunacağım. Bu ayrım sorunsuz ve tartışmaya yol açmayacak örnekler kullanılarak açık hale getirilebilir. Şimdi, 'mide ağrısı çekiyorum' veya 'Reagan seçimi kazanacağına inanıyor' dediğimi düşünün. Böyle ifadelerde bulunduğumda kendime ve Reagan'a ait içkin zihinsel olgulara atıfta bulunuyorum. Fakat şimdi şunu söylediğimi düşünün: 'Il pleut' ifadesi Fransızcada yağmur yağıyor anlamına gelir' veya 'cep hesap makinem toplama ve çıkarma yapıyor, fakat bölme yapmıyor'. Bu durumlarda 'Il pleut' ifadesine veya cep hesap makineme herhangi bir içkin zihinsel görüngü atfetmiyorum. Böyle ifadeler Fransızca konuşanların veya cep hesap makinesi kullanıcılarının

kısmen stenografi ifadeleridir. Kabaca söylersek onlar şöyle şeyler söylemek için stenografidir: Uylaşım olarak Fransızca konuşan insanlar 'İl pleut' cümlesini 'yağmur yağıyor' anlamında kullanırlar ve hesap makinemde toplama ve çıkarma yapabiliyorum, ama bölme yapamıyorum. 'İçkin zihinsel olgu' ve 'gözlemciye bağlı zihinsel olgu' şeklinde iki zihinsel olgu türü yoktur, dahası atıf, atıf öznesine içkin bir zihinsel görüngü yüklemediği zaman ortada zihinsel yüklemelerin atfedilmesi bulunur. Böyle durumlarda söz konusu zihinsel görüngüler sadece gözlemcilerin (ya da kullanıcıların) zihinlerindendir, yoksa atfın öznesinde değil. Bu yüzden iki tür *atıf* vardır, fakat yalnızca bir tür zihinsel olgu vardır.

2. Karbüratör İşlevselciliği

Şimdi, zihinseli reddetmenin en etkili güncel biçimi olan işlevselciliğe dönmek istiyorum. Şunu ileri süreceğim: İşlevselcilik davranışçılık gibi aynı zorluk biçimlerinden muzdariptir ve dahası gözlemciye bağlı ve içkin zihinsel atıflar arasındaki bir karışıklığa dayanır.

İlkin, işlevselciliğin nasıl fizikselcilikten evirildiğini açıklamak için zihin felsefesinin geç dönem tarihine dair birkaç şey söylenmelidir. Fizikselciliğin ilk zamanlarında az çok düalist meyilli felsefecilerden zihinsel durumların beyin durumlarıyla aynı olduğu yolundaki fizikselci görüşe bir itirazlar dizisi vardı. Bu itirazların çoğu Leibniz kuralından alınan delilin versiyonlarıydı (örneğin, mide ağrım midemdedir, fakat beyin durumum kafamdadır dolayısıyla mide ağrım beyin durumumla aynı olamaz). Smart[3] ve onun çalışma arkadaşları hak verilebilir bir biçimde bunları yanıtlayabileceklerini düşündü-

[3] Bu sorunlar hakkında bir tartışma için bk. Smart, Shaffer ve Cornman Rasenthal içinde, (1971).

ler. (Örneğin, merkezi sinir sistemimin bir durumuyla özdeş olan mide ağrım değil, fakat mide ağrısı çekme deneyimimdir). Fakat ayrıca, daha belâlı iki sınıf delil vardı.

Birinci İtiraz: Fizikselciliğin muhtemel bir özdeşlik tezi olarak doğru olduğunu düşünün. Öyleyse tüm zihinsel durumlar beynin bazı fiziksel durumlarıyla özdeştir. Fakat sonra, beynin bazı fiziksel durumları, aynı zamanda zihinsel durumlardır ve beynin diğer bazı durumları zihinsel durumlar değildir. Onlar arasındaki fark nedir? Evet, açık fark şudur: Zihinsel durum olan fiziksel durumlar zihinsel özelliklere sahiptir ve diğerleri değildir. Fakat şimdi biz varlıkların orijinal düalizmi yerine bir özellikler düalizmiyle karşı karşıya bırakılmış görünüyoruz; dolayısıyla fizikselcilik, yerine geçmek için tasarlanmış aynı düalizmin bir türüdür. 'Gizemli' ve 'büyülü' zihinsel varlıklar yerine 'gizemli' ve 'büyülü' zihinsel özelliklerle baş başa bırakılmışız.

Smart bu itirazı şu şekilde yanıtladı: Bu mevcudiyetleri herhangi bir zihinsel özellikten söz etmeyen bir dilde yani 'nötr konulu' bir dilde betimlemek mümkündür. Örneğin, 'Bir portakal hayali görüyorum' demek yerine biri, 'bende bir portakal gördüğümde olana benzer bir şeyler oluyor' diyebilir. Fakat bu bir cevap değildir. Birinin bu özelliklere sahip olduğunu söylemeden zihinsel özelliklere sahip bir nesneden söz edebileceği olgusu, bir kimsenin bir lokomotif olduğundan söz etmeden bir lokomotiften bahsedebilme olgusunun, onun bir lokomotif olmasıyla ilgisiz olması kadar, o nesnenin bu özelliklere sahip olmasıyla ilgisizdir. Biri söz gelimi, 'Kuzey Pasifik Demir yolları'na ait bir araç' olarak 'nötr konulu' bir yolla bir lokomotife göndermede bulunabilir. Fakat bu, onu bir lokomotiften daha az bir şey yapmaz ve birinin bir örtülü 'nötr konulu' kelimeyle zihinsel durum hakkında konuşabilmesi, zihinsel durumları daha az zihinsel yapmaz. Bu arada bu, analitik felsefede yinelenen bir yanlışlıktır: Bir gö-

rüngüyü betimlemek için kullandığımız dilin özellikleri ve bu görüngünün özellikleri arasındaki karışıklık.

İkinci İtiraz: İlk dönem fizikselciler, eğer iki insan aynı zihinsel durum türüne sahipse bunların aynı uygun nörofizyolojik durumda olması gerektiğine inandılar. Örneğin, ben ve sen, ikimiz de şimdi kar yağdığına inanıyorsak, ikimiz de bu inancı gerçekleştiren aynı nörofizyolojik durum türüne sahip olmalıyız. Fakat birçok sebepten ötürü bunun doğru olduğunu varsaymak çok gayri makul görünüyor. Zihinsel durumlar fiziksel durumlar olsa bile, aynı tür zihinsel durumların aynı tür nörofizyolojik durumlarla özdeş sayılabileceği pek az doğru olabilir.

Bu itirazın dışında kalmak için şuna dikkat edilmelidir: Çok çeşitli türdeki şeyler aynı betim düzeyinde türsel özdeşliğe sahip olabilir. Hâlbuki bu örneklerin her biri, daha alt bir betimleme düzeyindeki bir nesneyle gösterge özdeşliğine sahiptir ve de bu nesneler daha aşağı betimleme düzeyinde türsel bakımdan özdeş değildir. Saatler 'saat' betimi düzeyinde aynı tür şeylerdir; hâlbuki her bir saat bazı fiziksel gerçekleşmelerde mesela, mekanik olarak çalışan bir dizi vites ve tekerlekler veya elektrikle işleyen bir dizi kuvars asilatör gibi gösterge özdeşidir ve bu fiziksel gerçekleşmeler farklı türden olabilirler. Ve eğer bu, saatler ve karbüratörler için işlerlikli ise, niçin zihinsel durumlar için de böyle olmasın? Bu yüzden, tıpkı benim arabamın çelik, sizin arabanızın pirinç olmasına rağmen her ikisinin de bir karbüratöre sahip olabilmesi gibi, sen ve ben, nörofizyolojimiz aynı türde olamayabildiği halde her birimiz kar yağdığına dair aynı inanca sahip olabiliriz. Fakat öyleyse bu zihinsel durumları türsel olarak özdeş yapan ortak noktalar nelerdir? İnanıyorum ki bunun apaçık cevabı şudur: Zihinsel durumlar, ister bilinçlilik ister niyetlilik ister her ikisi isterse de daha başka zihinsel özellik türünde olsun zihinsel özellikleri dolayısıyla türsel bakımdan özdeştir. Fakat

birçok analitik felsefecinin zihinsel olguları yüzey değerleriyle almaya karşı isteksizliği nedeniyle bu sağduyu cevabını kimse önermiş değildir.

İşlevselcilere göre saatler ve karbüratörler fiziksel yapıda işlevlerinin nasıl gerçekleştiğiyle değil de kendi işlevleriyle tanımlandığı gibi zihinsel durumlar da işlevlerinin beyinde nasıl gerçekleştiğiyle değil, işlevleriyle tanımlanırlar. Zihinsel durumlar, saatler, karbüratörler vb. benzetmelerle açık hale getirileceğini varsayma anlamında işlevsel durumlardır. Bu durumda ikinci sorunun cevabı aynı zamanda ilk soruyu da cevaplamış oldu. Çünkü 'Gizemli', 'büyülü' zihinsel özellikler, metafizik olarak zararsız işlevsel özelliklere dönüşürler. Tek kelimeyle tür özdeşliği kuramı, gösterge kuramına yol açar ve karbüratör işlevselciliği bunlarla ortaya çıkar. İşlevsel materyalizm, az ya da çok farkında olunmadan bir tür elemeci materyalizme dönüştü, çünkü işlevselci çözümleme, indirgenemez zihinsel özellikler hakkındaki her sorunu eledi.

İşlevselciliğe yöneltilecek doğrudan ve açık bir itiraz şudur: O doğru olamaz gibi görünüyor, çünkü söz konusu zihinsel durumlar içkindirler ve işlevler daima gözlemciye bağlıdır. Bir işlevin bir sisteme veya sistemin bir öğesine atfedilmesi daima bir gaye, amaç veya hedefe bağlı olur; işlevler hiçbir zaman sadece nedenler değildir, onlar bir gayeliliğe bağlı nedenlerdir. Benim karbüratörüm içsel olarak pek çok şeye neden olur ve bunlardan yalnızca bir kısmı onun işlevleridir. Örneğin motor bloğuna baskı uygular, bir ıslık sesi çıkarır, hava filtresini destekler, çamuru toplar ve havayı ve benzini karıştırır. Onun *işlevi* hava ve benzini karıştırmaktır dediğimiz zaman, 'o hava ve benzinin karışmasına neden olur' demekten fazlasını söylemiş oluruz; aynı zamanda *onun amacı*, sistemin tüm amacına bağlı olarak hava ve benzini karıştırmaktır da demiş oluruz. Fakat böyle amaçlar hiçbir zaman içkin değildir; onlar bizim tarafımızdan tayin edilirler. Eğer karbüratörümü yalnızca hava filtremi desteklemek için kullanmaya karar

verirsem bu durumda, sistemin içkin nedensel özelliklerinden herhangi biri değişmemesine rağmen onun işlevi değişir. Bu arada işlevlerin gözlemciye bağlılığı da insan ürünü olmayan sistemler için doğrudur. Örneğin, kalp kan dolaşımına, göğüsteki çokça gürültüye ve ciğerdeki basınca neden olur. *Onun işlevinin* kan pompalamak olduğunu söylemek, ona gözlemciye bağlı niyetlilik yüklemektir. Bu olgular için dilsel bir ipucu şudur: Bir nedensel öğeye bir işlev yüklediğimiz sürece, her halükarda nedensel ilişkilere uygun olmayan bütün bir niyetselci kelime dağarcığı uygun hale gelir; böylece 'arıza', 'aksaklık', 'gerektiği gibi işlev görme' vb.den söz edebiliriz.

Şimdi zihinsel durumlar içkin ve işlevsel durumlar gözlemciye bağlı olduğundan işlevsel durumlar oluşu hiçbir zaman zihinsel durumların kurucusu olamaz. Zihinsel (=beyin) durumlar he zaman aynı nedensel ilişkilere sahip olsalar bile ve bu durumlara daima aynı işlevleri yüklesek bile; yine de onları *zihinsel* durumlar yapan bu özellikleri içkindir ve bu yüzden takınabileceğimiz hiçbir gözlemciye bağlı duruş tarafından oluşturulamazlar. Aynı noktayı değişik bir biçimde söylersek; eğer zihinsel durumları işlevleri açısından tanımlamaya çalışırsak, tanımlamaya çalıştığımız içkin özelliklerden yoksun olsa dahi başka bir şey bu işlevlere hizmet edebilir. Karbüratör işlevselciliğini bu kadar cazip hale getiren özelliğin ta kendisi, yani bir yandan karbüratör vb. betimlerinin fiziksel ve işlevsel düzeyi, diğer yandan inançlar vb. betimlerinin düzeyleri zihinsel ve fiziksel arasındaki benzetme, sonuçta karbüratör işlevselciliği için ölümcüldür, çünkü betimin zihinsel düzeyi içkindir, işlevsel değildir.

Birçok çağdaş işlevselcinin bunu, görüşlerine ciddî bir itiraz olarak kabul etmeyeceğine inanıyorum, çünkü onlar bir işlev kavramının işlevselcilik için gerçekte özsel olmadığını ileri sürebilirler. Nihaî olarak onlar, zihinsel durumları, işlevler içkin olmasa bile nedenlerin içkin olduğu *nedensel* ilişkileri açı-

sından tanımlamak isterler. Öyleyse delil, nedensel ilişkilerin içkin zihinsel özellikleri tanımlamak için yeterli olup olmadığına dönüşür. Bu konuya kısaca döneceğim.

3. Turing Makinesi veya Düzenlemeli İşlevselcilik: Putman ve Dennett

Hikâyemize devam edelim. Karbüratör işlevselciliği kısa zaman sonra Turing Makinesi işlevselciliğiyle yer değiştirdi. Bu görüşe göre, zihinsel durumlar gerçekte işlevsel durumlardır, fakat herhangi bir işlevsel durum türü gibi değil, dahası onlar, bir bilgisayarın mantıksal durumlarıdır ve bu yüzden en azından bilgisayar programının betim düzeyinde *içkin* durumlardır. Turing makinesi işlevselciliği aynı zamanda karbüratör işlevselciliğinden şu açıdan daha üstündür: O, zihinsel süreçlerin hesaplamalı süreçler olduğunu belirten daha zengin bir zihin teorisi vaat eder gibidir ve bu teori, bilişsel psikoloji ve yapay zekânın güncel çalışmalarıyla uyumlu ve onlar tarafından desteklenir gibidir. Ben bu gelenek içindeki iki yazarın, Hilary Putnam ve Daniel Dennett'in çalışmalarını ele alacağım.

Her ne kadar, Turing makinesi işlevselciliğini, en azından daha ham biçimlerini terk ettiğini savunsa da, ben yine de Putnam[4] ile başlayacağım. Putnam'ın Turing makinesi işlevselciliğini, yanlış nedenlerden dolayı terk ettiğine inanıyorum. O terk edişi için iki neden veriyor: İlki; Turing makinesi tek bir anda ancak tek bir durumda olabilir, hâlbuki bir insan aynı anda birçok psikolojik durumda olabilir. İkincisi; kıskançlık gibi kimi psikolojik durumlar, Turing makinesi durumları arasındaki ilişkilere benzemeyen, bütüncül bir tarzda diğer psikolojik durumlarla ilişkilidir. Fakat bu hâlâ onun psikolojik

[4] Putnam, 1975, s. 298-99.

durumların işlevsel düzenlemenin konusu olduğu fikrini devam ettirmesine izin verir ve Turing makinesi işlevselciliğinin tartışmak istediğim yönü de budur, yoksa makine durumlarının alan ve ayrıklığıyla ilgisi olan bilgisayar benzetmesinin hususî kısıtlamalarını tartışmak istemiyorum. O zaman belki eleştirdiğim görüş için 'düzenlemesel işlevselcilik', 'Turing makinesi işlevselciliği' teriminden daha iyi olabilir.

Putnam 'bir sistemin bir Betim'i fikrini' ortaya atar; Burada 'Betim' durumların ve sistemin girdi-çıktı ilişkilerinin bu sisteme ait makine tablosu (bilgisayar programı) tarafından belirlendiği haliyle belirtilmesi olarak tanımlamaktadır. O daha sonra ağrılar gibi bilinçli zihinsel durumlar hakkında düzenlemesel işlevselciliğin bir versiyonunu ifade eder.

'Ağrı içinde olmak organizmanın işlevsel bir durumudur' hipotezi, şimdi daha tam olarak aşağıdaki gibi dikkatlice ortaya konabilir:

1. Ağrıyı hissedebilen tüm organizmalar kendiliğinden işleyen olasılıkçı makinelerdir (otomatlar).
2. Ağrıyı hissedebilen her organizma, en azından belirli bir türün 'Betim'ine sahiptir. (Örneğin, ağrıyı hissetme yeteneğine sahip olmak, uygun bir işlevsel düzenleme türüne sahip olmaktır).
3. Ağrıyı hissedebilen hiçbir organizma; ikinci maddede gönderimde bulunulan türün Betim'lerine ayrı ayrı sahip olan parçalara ayrışmaz.
4. İkinci maddede gönderimde bulunulan türün her betimi için duyusal girdilerin bir alt kümesi vardır; şunun gibi: Bu Betim'e sahip bir organizma, ancak ve ancak bazı duyusal girdileri bu alt kümedeyse ağrı içindedir.[5]

Bana öyle geliyor ki, bu çözümleme klâsik davranışçılıkla aynı türde aksaklıklardan muzdariptir: ağrı içinde olmak bir şeydir; tüm bu koşulları veya bu koşullara benzer herhangi bir

[5] Putnam, 1975, s. 434.

şeyi karşılamak tamamen farklı bir şeydir. Bir sistemin tüm bu koşulları karşılaması ve başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaması gerektiğini göstererek bu sonuç için şunu ileri sunacağım: Bu koşullar ağrı gibi duyumlara sahip olmanın ne oluşturucu unsurudur ne de onun için yeterlidir. (2) ve (4) çözümlemenin kalbi olduğu için (1) ve (3)'ü kısaca halledeceğim.

(1) Ağrıyı hissedebilen tüm organizmalar kendiliğinden işleyen olasılıkçı makinelerdir (otomatlar).

Putnam'ın kabul ettiği gibi mademki bu veya şu betime göre, her şey kendiliğinden işleyen olasılıkçı bir makinedir (otomaton), bu ifade çok yardımcı olamaz. O, ağrıyı hissedebilen organizmaları başka bir şeyden ayırmaya hizmet etmez. Dahası, cümledeki 'organizma'nın herhangi bir biyolojik anlamda organizma manasına gelmediğini vurgulamak önemlidir. O, sadece sistem anlamına gelir. Hem Putnam hem de Dennett'in taraftarı olduğu, işlevselcilik türüne göre, doğru işlevsel düzenlemeye (organizasyon) tümüyle sahip olabilen herhangi bir sistemin, ağrıya kabiliyetli olması özsel bir durumdur. Bunun bitki ve hayvanların organizma olması anlamında bir organizma olması gerekmez. Aslında önceden de belirttiğimiz gibi, işlevselciliğin orijinal güdülerinden biri, sonsuz sayıda değişik sistem türünün işlevsel olarak eşbiçimli olabileceğini kabul etmektir. Örneğin robotlar, Putnam'ın amacı için 'organizma' sayılabilir. Bu yüzden aşağıda 'sistem' sözcüğünü kullanacağım, çünkü sistemlerden söz edilmektedir.

(3) "Ağrıyı hissedebilen hiçbir organizma; ikinci (2) maddede gönderimde bulunulan türün Betimlerine ayrı ayrı sahip olan parçalara ayrışmaz."

Bu şartı koşmanın nedeni şudur: Birçok sistem alt sistemlerden oluşabilir ve sistem ağrı hissedemediği zaman bile alt sistem ağrıyı hissedebilir. Örneğin, geniş bir bürokraside birlikte çalışan birçok insandan oluşan bir sisteme sahip oldu-

ğumuzu farz edin. Böyle bir sistem tek tek insanların çektiğe ağrılara ilâve hiçbir ağrı çekmeksizin belirli bir makine tablosu gerçekleştirebilir ve Putnam bu tarz karşıt örnekleri elemek için koşul (3)'ü eklemiştir. Basit kararla bir potansiyel karşıt-örnekler grubunu elemek genellikle bir kuramsal zayıflık alametidir ve biz kısaca Putnam'ın çözümlemesinin hala ilgili karşıt-örneklere konu olduğunu göreceğiz.

(2)

ve

(4) "Ağrıyı hissedebilen her organizma en azından belirli bir türün 'Betim'ine sahiptir. (Örneğin, ağrıyı hissetme yeteneğine sahip olmak, uygun bir işlevsel düzenleme türüne sahip olmaktır). Bu türün her betimi için, duyusal girdilerin bir alt kümesi vardır; şunun gibi ki böyle betimlenmiş bir sistem, ancak ve ancak onun bazı duyusal girdileri bu alt kümedeyse ağrı çeker."

(2) ve (4)'ün beraber vardığı sonuç şudur: Ağrı çekebilen varlıklar ancak ve ancak belirli bir bilgisayar programını örnekleyen (modelleyen) varlıklardır; bu bilgisayar programı, girdi, çıktı ve içsel durumlar arasındaki bir geçiş olasılıkları demetini belirtir ve doğru girdi, programa göre sistemi harekete geçirdiğinde sistem gerçekten de ağrı çeker.

Putnam'ın görüşünü önemsizleştirmenin bir yolu vardır. Böylece bu görüş şunu ima eder: Bir sistem, ancak ve ancak ağrı çekiyorsa ağrı çeker. Bu onun niyeti değildir diye anlıyorum. Onun düşüncesi aksine şudur: Ağrı için belirli makine tabloları olduğu gibi ağrı için belirli girdiler vardır. Onların tam olarak *ne olduklarını* değil de basitçe orada bir şeyler olduğunu bilmeliyiz ve ne olursa olsunlar işlevselciliği onlara bağlı olarak tanımlayabiliriz. Dahası, 'duyusal girdi'deki 'duyusal' ifadesinin kullanımı potansiyel olarak 'organizma' teriminin kullanımı kadar yanlış yönlendiricidir. Bu bağlamda 'duyusal'; biyolojik anlamdaki duyusalı ifade etmez, çünkü örneğin robot gibi herhangi bir sistem, duyuların tanıdık herhangi bir

biyolojik aygıtına sahip olmaksızın tüm duyusal girdi türlerine sahip olabilir. Aksi takdirde Putnam'ın robotlar hakkındaki çeşitli açıklamalarını yorumlamak mümkün değildir.

Şimdi, bir kez (2) ve (4)'te yapılmış iddiaların gerçek karakterlerini açıkça ortaya koydunuz mu bir sistem veya organizmanın söz konusu koşulları karşılayıp da hiçbir ağrı çekmemesinin mümkün olduğunu kolayca görebilirsiniz. İddianın davranışçılık kadar açık bir biçimde yanlış olduğunu düşünüyorum ve onun yanlışlığını açık hale getirmek için ilgili iki delil sunacağım.

Anestezi Delili: Söz konusu sistem ben olayım. Hipoteze göre benim ağrı çekme yeteneğim var, çünkü belirli bir makine tablosunu örnekliyorum (modelliyorum). Makine tablosunun alt üst olduğunu ve bunun benim merkezi sinir sistemimin ilgili kısmına anestezi uygulanarak yapıldığını ve bu yüzden de hiçbir ağrı hissetmediğimi varsayalım. Şimdi artık makine tablosunu örnekleyemiyorum. Fakat şimdi makine tablosundaki basamakları basitçe aklıma getirmek yoluyla bunu telâfi ettiğimi (tamamladığımı) bu yüzden şimdi zihnimde basamakları çıktığımı da varsayın. Putnam'ın açıklamasına göre, kendi zihnimde sistemin makine tablosunu örnekleyen bir öğesinin bulunmamasının bir nedeni yoktur. Her ne zaman biri bana ilgili duyusal girdiyi verirse, diyelim ki burnumu yumrukladı, anestezi olduğum için hiçbir şey hissetmiyorum, fakat ne yapmam gerekiyor diye makine tablosuna 'bakıyorum' ve çıktıya ulaşıncaya kadar bütün adımları izliyorum ve sonra da 'öf' diyorum veya yazıyorum. Hiçbir şey hissedemiyorum, fakat hala ilgili duyusal girdilere sahibim; hala makine tablosunu örnekliyorum ve hala doğru girdi-çıktı 'geçiş olasılıklarına' sahibim. Putnam'ın (1)'den (4)'e tüm koşullarını karşılıyorum, fakat kesinlikle ağrı hissetmiyorum.

Bu delil biraz ivedi görülebilir, fakat aslında karşıt örneğin kesin olduğunu düşünüyorum. Makine tablosu artı girdiler

ağrının ne oluşturucusu ne de onun için yeterli olabilir, çünkü bir insan öznesi kendi zihinsel süreçlerinde istediğiniz herhangi bir makine tablosunu örnekleyebilir ve onu uyarmak için önemsediğiniz herhangi bir girdiye sahip olabilir ve onun özdeş nörofizyolojik durumları uygun değilse hala ilgili duyumları hissetmeyebilir. Bu şunu önerir: İşlevsel düzenleme, gerçekte mesele olan nörofizyolojinin özelliği değildir ve bu öneri, bir sonraki itirazda devam ettirilecektir. Şunu da vurgulamak önemlidir: Bu itiraz makine tablosuna bağlı olarak ortaya konulsa da o, diğer işlevsel düzenleme türlerine de uygulanabilir.'O sadece düzenlemeli işlevselciliğin Turing makinesi versiyonuna değil, düzenlemeli işlevselciliğe yönelmiştir.

Biyoloji Delili: Ağrı ve diğer duyumların nedensel temeli hakkında şimdiye kadar öğrendiğimiz şeylerden, onların hayvan ve insan sinir sistemlerinin oldukça sınırlı türlerine özgü olduğunu biliyoruz. İnsanlar ve birçok hayvan türü ağrı çekme yeteneğine sahiptirler; fakat taşlar, şelâleler ve dağlar şöyle dursun ağaçlar, çalılar ve çiçekler bile buna değildirler. Turing makinesi işlevselciliği iddiasının şaşırtıcı bir sonucu şudur: İlke (2)'nin makine tablosunu örneklemesi ve ilke (4)'te betimlenen alıcı türlerine sahip olması sağlandığında, *herhangi bir tür cevher* ağrı hissedebilir. İşlevselciler bu sonucun farkında oldukları ve hatta onu benimsedikleri halde, onların bir örnekleri detaylı olarak çok nadir inceledikleri için, onun makul olmayışı bizden saklanır, bu yüzden böyle bir örnek vermeyi deneyelim. Ofisimde PDP-10 diye adlandırılan sıradan bir bahçe versiyonu bilgisayara bağlanmış bir bilgisayar konsolu bulunuyor. Şimdi de varsayalım ki, Putnam'ın (2) numaralı ilkesine göre, insanoğlunun örneklediği ve onlara ağrıyı hissettiren oldukça özel bir makine tablosu bulunuyor. Bunun doğru olduğunu varsaymak için hiçbir neden bilmiyorum, fakat sırf tartışmanın yürümesi uğruna onu Putnam'a verelim. Şimdi PDP-10'u tam olarak bir makine tablosu ile programlayalım. Makine tablosunun tamamen biçimsel olduğuna dikkat

edin; içinde örneklendiği özel maddeyle hiçbir ilgisi yoktur. Putnam'ın tekrar tekrar ısrar ettiği gibi, iki sistem tamamen farklı kurulumlara sahipken bile aynı işlevsel organizasyona sahip olabilirler ve tekrarlarsak 'ağrıyı hissedebilir olmak, belirli bir işlevsel düzenleme türüne sahip olmaktır'[6] Dolayısıyla Putnam'ın tanımına göre, PDP-10 zannedersem, hafif sıkıntılardan korkunç ıstıraplara kadar her şekilde ağrıya yetenekli-dir. Şimdi şöyle bir 'duyusal girdi' ekliyoruz. Her ne zaman ofisimin kapısını hızla çarparsam veya konsolu yumruklarsam, bu ağrıya programlandığı için bu durum bilgisayara bir girdi üretir ve 'geçiş olasılıkları' şöyledir; otomatik yazı makine âleti 'Off! Bana korkunç bir mide ağrısı verdin!' 'Lütfen kes şunu!' vb. diye yazar.

Şimdi Putnam'ın tüm koşullarını karşılamış olduk. Olasılıklı bir otomasyonumuz var; hüküm gereği ona herhangi bir makine tablosu veya istediğimiz diğer bir işlevsel düzenleme türünü verebiliriz; onun aynı betimli hiçbir alt-sistemi yok ve onun ağrıya uygun tepkileri tetikleyen duyusal girdileri var. (Ve de delil aynı kaldığı için yanlış girdiyi seçmiş olsam da sorun değil, hangi duyusal girdileri koyduğumuz fark etmez). Şimdi bilgisayarın ağrı çektiğini varsaymak için herhangi bir neden var mıdır? Gerçek içkin bir ağrı? Dikkat edilmelidir ki, işlevselci teze göre, burada bütün bildiğimiz bilgisayarın ağrı içinde olabileceği değildir, fakat bilgisayarın ağrı içinde olması *gerektiğidir*. Çünkü o, ağrı çektikleri zaman insanoğlunun içinde bulunduğu işlevsel duruma eşit bir işlevsel durum içindedir ve ağrının neliğinin hepsi onun işlevsel bir durum olmasıdır. Bilgisayarın ağrı çektiği (olgusunun) açıkça deneysel olarak yanlış olduğunu düşünüyorum, çünkü onu olduğundan hafif gösteren bir ifade olarak alırsak o, ağrı çekmek için hem yanlış madde çeşitlerinden ve hem de yanlış bir sistemden yapılmıştır. Ağrı çekmek için nöronları olan bir sinir sis-

[6] *A.g.e.* s. 44.

temine, özel biyolojik ağrı alıcılarına vb. sahip olmalıdır veya en azından yalnızca *biçimsel olarak* değil, *nedensel* olarak da bir canlı sinir sistemine sahip olmalıdır.

Hayvan sinir sistemleri dışında diğer bazı sistem türleri de ağrı çekme yeteneğine sahip olabilir, bu deneysel bir meseledir. Fakat sistem, ağrı çekme yeteneğine sahip olmak için canlı sinir sistemlerinin nedensel güçlerine eşit ilgili nedensel güçlere sahip olmak zorunludur ve sadece aynı programı örneklemek (modellemek) bunu garanti etmek için hiçbir zaman yeterli olamaz. İnanılmaz bazı mucizeler yoluyla PDP-10'umun korkunç ıstırap içinde olduğunu varsayın. Bu doğru olsa bile Turing Makinesi işlevselciliğine bir faydası olmazdı. Çünkü eğer doğru olsaydı, donanımın özel nedensel yapısı bir şekilde hayvan sinirsel sistemlerinin nedensel güçlerini çoğaltığı için olurdu ve bu işlevselcilikle ilgili olduğu sürece tamamen ilintiseldir. Benim PDP-10'um ağrıyı hissedebilen bizce meçhul bir elektrokimyasal yapıya sahip olsa bile ki işlevselciliğin tezi, yapının önemli olmadığıdır, önemli olan işlevsel düzenlemedir ve bu, yapıdan tamamen bağımsız olarak salt biçimsel telâkkilerle tanımlanır. PDP-10 ağrı çekse bile aynı programı su boruları, rüzgâr makinesi veya inşa etmeyi isteyeceğiniz herhangi bir çılgın Rube Goldberg aygıtı takımına, ancak istikrarlı ve programı yürütmek için yeterince dayanıklı olduğunda, yükleyebiliriz. Sistemi örneğin yel değirmenleri, eski bira kutuları ve ataşlardan yapabiliriz ve düzenlemesel işlevselciliğe göre bunun gibi herhangi bir sistem açı içinde olmalıdır. Buna karşı şunu savunuyorum: Psikoloji hakkında bildiğimiz her şey, bu diğer sistemlerin ağrı içinde olmaları gerektiği şöyle dursun, ağrı içinde olabileceklerini var saymayı bile bize inanılmaz kılıyor.

Bu iki delili bir araya koyarsak, düzenlemesel işlevselciliğin her iki temel iddiasının da yanlış olduğunu gösteren bir basamaklar zinciri elde ederiz. İşlevselciliğin bu türünü sa-

vunmak isteyen herhangi biri, bu delilde yanlış olan bir şeyleri göstermek zorundadır.

Söz konusu iki iddia şunlardır:

a. Bir insan için ağrı içinde veya diğer zihinsel durum içinde olmak, doğru girdi ve çıktılarla belirli bir işlevsel düzenleme türünü (bir bilgisayar programı gibi) örneklemektir;
b. İşlevsel olarak bir insana eşit olan bir robot gibi herhangi bir sistem, yani düzenlenme ve doğru girdi çıktı ilişkilerine sahip olan bir sistem, bu olgulardan dolayı aynı zamanda ağrı içinde olmalıdır.

Bunlara karşı şunları iddia ediyorum:

1. İnsanların veya en azından bazı hayvanların ağrıyı hissetmelerini sağlayacak nedensel olarak yeterli sinir sistemleri ve diğer zihinsel durumları vardır (bu, zihinsel durumların nedensel temelleri hakkında tartışmanın her iki tarafınca paylaşılan, deneysel bir varsayımdır).
2. Ağrıyı hissetme ve diğer zihinsel durumlara yeteneği olan herhangi bir sistem, insan ve hayvan sinirsel sistemlerine eşit ilgili nedensel güce sahip olmalıdır (bu birinci maddenin önemsiz bir sonucudur).
3. Bir program gibi belirli bir işlevsel düzenlemeyi örneklemek hiçbir zaman kendi başına zihinsel durumlar için yeterli olamaz, çünkü bir failin programı örneklemesi ve ilgili zihinsel durumlara sahip olmaması mümkün olabilir (anestezi delili sayesinde). Bu a'nın olumsuzlanmasını gerektirir.
4. Bu nedenle, bir sistem yalnızca belirli girdi-çıktı ilişkileri olan belirli bir düzenlemeyi örneklemek nedeniyle 2'de betimlenen ilgili nedensel güçlere sahip olmayabilir (2 ve 3 sayesinde).
5. İnsan ve hayvan sinir sistemleri belirli girdi-çıktı ilişkileri olan belirli bir işlevsel düzenlemeye sahip olmalarından dolayı kurulmuş *olmayan* zihinsel durumları üretmek için nedensel bir kapasiteye sahiptir.
6. Robotlar gibi diğer sistemler, sadece doğru girdi-çıktı ilişkileri olan bir işlevsel düzenlemeye sahip olma nedeniyle zihinsel durumlara sahip olamayabilir, fakat beyninkilere eşit diğer nedensel güçlere sahip olabilirlerdi (2 ve 4'ün bir sonucu). Bu b'nin olumsuzlanmasını gerektirir.

Bu iki delil boyunca delil uğruna bir itiraf olarak şunu varsaydım: Makine tablom ağrıyı hissetmemde ilgili bazı roller oynamalı ve bu doğru bile olmalı, fakat şimdiye dek onun doğru olduğunu varsaymak için en ufak bir neden yoktur. Burada yaptığım şey, düzenlemesel işlevselciliğin zihinsel olan için bize yeterli koşul sağladığı görüşüne, karşı delil oluşturmaktır. Delil uğruna onun bize gerekli bir koşul sağlayabileceğini kabul ediyorum, yine de bu görüş için herhangi bir delil olduğuna inanmıyorum ve bir kez onun yeterli koşul sağlamadığını gördünüz mü, o gerekli bir koşul sağlayabilir diye varsaymanın birçok güdüsü ortadan kalkar.

Şimdi zihinsel olana karşıtlığı Putnam'ınkinde bile açık olan Dennett'e dönüyorum. Dennett'in zihinsel görüngülerle ilgili tipik mülâhazası, "sıradan anlaşıldığı haliyle 'inançlar, arzular, ağrılar, zihinsel imgeler, deneyimler' 'iyi kuramsal mevcudiyetler' değillerdir" şeklindeki iddiadır.[7] Bu iddia ile ilgili zorluk şudur: Bir şeyin 'iyi kuramsal mevcudiyet' olmada başarısız olmasının tamamen farklı yoları vardır. Cadılar ve cinler iyi kuramsal mevcudiyetler olmakta başarısız olur, çünkü böyle şeyler yoktur. Fakat masalar ve sandalyeler, dağlar ve sahiller böyle şeyler olmadığı için değil de doğanın akışını betimleyen kurallar bu terimleri kullanmadığı için başarısız olur; onlar 'sandalye', 'masa', 'dağ' veya 'sahil' diye betimlenen nesneleri zikretmezler. Bu anlamda bu tür şeyler iyi kuramsal mevcudiyetler değildir, fakat peki nedir? Bu en fazla, sandalyeler, masalar, dağlar ve sahillerin var olması hakkında değil de hangi tür terimlerin bilimsel kuramların kurulmasını şekillendirdiği hakkında bir mülâhazadır. Şimdi, Dennett zihinsel görüngülerin cadılar gibi mi yoksa dağlar gibi mi olduğunu düşünüyor? Dennett gerçekten 'sıradan anlaşıldığı şekliyle' aslında var olmadıkları için ağrı ve inançların cadı ve cinler gibi

---

[7] Dennett, 1978 s. xx.

olduğunu düşünüyor olabilir mi? (Daha önce gönderimde bulunduğum, mesela mide ağrısını anlamanın sıradan olmayan kaç yolu vardır?) O, 'birini hiçbir ağrı veya inanç olmadığına ikna etmenin'[8] ne kadar zor olduğunu tartışır ve parça parça yapılması gerektiğini bildirir. Böyle bir çabayı şöyle bir cümleyle bitirir: 'Sonra herhangi bir mevcudiyetin bir ağrı veya bir düşünce özelliğine sahip olabilmesini reddettiğim için, daha da kötüsü böyle şeylerin varlıkbilimsel statüleri için...'[9] Ve bir sonraki tartışmada o, sonunda 'insanların ağrıyı hissettikleri halde ağrı gibi şeylerin olmadığını iddia ettiklerini' söyler[10]. O, bu görüşü kendiyle çelişkili olarak görmüyor (ben görüyorum), fakat hâlihazırdaki amaçlar için meselemiz onun tutarlılığı değil ama şu delildir: 'Kesin bir şekilde konuşacak olursak, ağrı gibi şeyler olamaz.'[11] Delil aşağıdaki gibidir:

> "Fakat eğer, şimdiye dek iddia ettiğim gibi, saygı göstermek zorunda olabildiğimiz sezgilere hepsi uyumlu bir dizi oluşturmayan bir durumdayken saygı gösterseydik doğru bir ağrı kuramı olamaz ve dolayısıyla hiçbir bilgisayar veya robot gerçek ağrıyı hissetmek için yapması gereken doğru ağrı kuramını örnekleyemezdi. Bundan böyle insanoğlu ve hayvanlar doğru ağrı kuramını örnekleyemez (hiçbiri olmaksızın) bu da bizi pek fena bir sonuçla baş başa bırakabilir: Hiç kimse hiçbir zaman ağrı hissetmez."[12]

Bu delil bana göre, sonuçtan daha fena bir şey içerir ve bu onun mantığıdır. Bir nesneler sınıfı hakkında sahip olduğumuz sezgiler dizisinin tutarsız oluşu ve bu nedenle söz konusu sınıfın, hiç bir nesnenin sezgilerin tümünü karşılayamaz durumda oluşu olgusundan, basitçe böyle nesnelerin, var olmaz-

---

[8] *A.g.e.*, s. xx.
[9] *A.g.e.*, s. 38.
[10] *A.g.e.*, 1980, s. 76.
[11] *A.g.e.*, s. 76.
[12] Dennett, 1978, s. 228.

lığı sonucu çıkmaz. Şunu karşılaştırın: Sandalyeler hakkında sahip olduğumuz sezgiler tutarlı bir dizi oluşturmaz; bu yüzden sandalyelerin doğru bir kuramı yoktur, bu yüzden sandalyeler yoktur. Ya da şunu karşılaştırın: İnsanların Jimmy Carter hakkında sahip oldukları sezgiler dizisi tutarlı bir küme oluşturmaz; bu yüzden, doğru bir Jimmy Carter kuramı yoktur, bu yüzden Jimmy Carter yoktur. Dünyanın en iyi dileğiyle, basitçe, Dennett'in anlamıyla 'tam olarak söylenecek olursa' ağrılar yoktur delilinin biçimsel yapısını kurtarmanın hiç bir yolu yoktur ve ona yaptığım itirazlar en azından Wittgenstein'ın 'oyun' tartışması ve diğer aile benzerliği mefhumları kadar eskidir.

Yine Dennett'in ağrı gibi zihinsel görüngülerin varlığına karşı delilinin eksik olduğunu varsaysak bile, zihinle ilgili olumlu tezine veya muhtemelen var olmayanların elenmesine eklenen o durumlara ne demeli? Şimdi onun 'Bilişsel Bilinç Kuramı'na dönüyorum.[13]

O, bir bilince sahip bir sistemin biraz detaylı bir akış çizelgesini betimler. Sonra şöyle sorar (Thomas Nagel'in sorusu): Akış çizelgesini örnekleyen bir mevcudiyet olmanın neye benzediğini tecrübe eden bir şey var mıdır? Onun varsayımı şudur: Şayet bu mevcudiyet bilinçli ise onu tecrübe eden bir şey vardır, değilse yoktur. Cevap şudur: "Sizin akış çizelgesinin bir gerçekleşmesi olduğunuz ve bu olgudan dolayı bizce ve sizce, siz olabilecek bir şeyin bulunacağı şeklindeki cesur hipotezi ileri sürdüğümü varsayın."[14] Onun açıklamasına göre bilinç sahibi olmak bu yüzden belirli bir işlevsel düzenleme türüne sahip olmak meselesidir. Sonra o bize meydan okur; "hipotezi reddetmek için sağlam dayanaklar sunabilir misiniz,

---

[13] *A.g.e.*, s. 165.
[14] *a.g.e.* s. 165.

eğer öyleyse nedir onlar? Kişisel erişiminiz nedir ve nereye kadardır?"[15]

Birinin soruları yanlış anlamış olması gerektiği düşünülür, çünkü yanıt sanırım çok açıktır. Evet, biri hipotezi reddetmek için sağlam dayanaklar sunabilir. Gerçekten tam harfi harfine alınırsa o, açıkça yanlış görünür ve eski moda mantıksal davranışçılığın yanlış olduğu aynı tür nedenden dolayı yanlıştır. Bedensel duyumlar ve görsel deneyimler gibi bilinç durumlarına sahip olmak başka bir şeydir, akış çizelgesini örneklemek tamamen farklı bir şeydir. Gıdıklanma ve kaşıntı gibi bedensel duyumlar içkin olarak hissetmeyle oluşturulur ve sinir sistemlerinde gerçekleştirilirler. Akış çizelgeleri ise belirli işlevsel betimlerin karşılanmasıyla oluşturulur ve istediğiniz herhangi bir maddede gerçekleştirilir. Onların ne hisler ne de sinir sistemleriyle hiç bir özsel bağları yoktur. Eğer akış çizelgesini örnekleyen şeyin, gerek ilgili bilinç durumlarının oluşturucusu gerekse onun için yeterli olmadığı apaçık değilse, Putnam'a karşı sıraladığım aynı iki delile burada bir kez daha başvurulabilir. İlkin akış çizelgesi, onun gerçekleştirilme formlarından tamamen bağımsızdır. Bu, görsel deneyimler, gıdıklanmalar, kaşıntılar vb.ne sahip olmaya uygun olmalarına rağmen bu tüm varlık türlerinin bunu örnekleyebileceği anlamına gelir. Akış çizelgesi tümüyle bira kutuları, ataçlar ve rüzgâr jeneratöründen oluşmuş bizim hayali Rube Goldberg makinesince örneklenebilir.

Ve ikincisi, Putnam'a karşı kullandığımız anestezi delili hafifçe değiştirilmiş bir biçimde Dennett'e de uygulanır. Akış çizelgesi diyelim kaşıntı, görsel deneyimler vb. bilinç durumlarının değişik türlerinin çeşitlemelerine sahip olmak zorunda olacaktır. Gözü kapalı bir kişi görmeye özgü akış çizelgesi içerisinde basamakları çıksın. Akış çizelgesinde gitmek için kör

---

[15] *a.g.e.* s. 165.

alfabesi ve başka bir yöntem kullanılabilir. O gerçekten bilinç durumlarına sahiptir, akış çizelgesinde gittiğinin bilincindedir, fakat gözleri kapalı olduğu ve hiç bir görsel deneyime sahip olmadığı için yanlış bilinç durumlarına sahiptir. Söz konusu akış çizelgesi görmeye özgü olduğu halde o hiçbir şey göremez.

İşlevselcilerin içkin zihinsel durumları, gözlemciye bağlı zihinsel durum atıflarını garanti edebilecek nedensel özelliklerle bir karıştırma eğiliminde olduklarını daha önce gösterdim. Dennett'in olayında içkin olandan gözlemciye bağlı zihinsel olgu atıflarına bu dönüş, onun 'niyetli sistemler' ve 'niyetli tutum' fikrini sunmasıyla ilgili ilkeye ilişkin bir mesele olarak yapıldı. Onun tarifine göre, hem insanlar hem de belirli program türleriyle bilgisayarlar 'niyetli sistemler'dir ve niyetli bir sistem tam olarak onu 'niyetli tutum' edinmeye uygun bulduğumuz yerdekidir. Niyetli tutum edinmede 'Bir kişi ... sisteme *belli bilgi sahipliğini* atfederek ve onun *belli amaçlarca yönlendirildiğini* varsayarak ve sonra bu atıflar ve varsayımlar temelinde en akıllıca veya uygun hareketi idman ederek davranışı öngörür.'[16] Dennett şöyle söyler: Sonra o, inançlar ve arzular gibi bu bilgi ve amaçları betimlemek için küçük bir adımdır. Fakat bunlar gerçekten inanç ve arzular mı diye sormamalıyız, çünkü "verdiğim niyetli sistemler tanımı, niyetli sistemlerin gerçekten inanç ve arzulara sahip olduğunu söylemez, fakat şunu söyler: Bir kimse niyetli sistemlere inanç ve arzular atfederek onları açıklayabilir ve davranışlarını öngörebilir ve bu stratejiyi kabul kararı pragmatiktir ve içkin olarak doğru veya yanlış değildir."[17]

Evet, bir kimse herkesin faydalı bulduğu stratejiyi kabul edebileceği fikrine katılabilir, fakat soru hala ortada duruyor:

---

[16] *a.g.e.* s. 6.
[17] *a.g.e.* s. 7.

Zihinsel durumları atfetmenin konumu nedir, atfetme bilgi ve amaç isnadı mıdır veya inanç ve arzu isnadı mıdır? Onu kullanışlı bulduğumuzu farz edersek, bu kullanışlılığı nasıl yorumlayacağımız varsayılacaktır? Niyetli sistemlerin gerçekten inanç ve arzuları olduğunu söyleyecek şekilde onları tanımlasak bile, yine de gerçekten inanç ve arzulara sahip olan ve olmayan niyetli sistemler arasında bir fark olacaktır ve sahip olanlara yapılan atıflar, sahip olmayanlarınkinden tamamen farklı olacaktır. Örneğin, sahip olanlarda inanç ve arzular, onların kendilerine içkin özellikleri tarafından belirlenmiş nedensel roller oynar. Dennett, bilgisayar ve insan örneklerinin aynı olduğunu düşünür; her iki meselede de niyetli tutum edinmeyi kullanışlı buluyoruz ve bir kimse daha faydalı gördüğü takdirde diğer bir stratejiyi edinebilir. Fakat satranç oynayan bir bilgisayara kaleyi güçlü taraftan yıkma 'arzusu' atfetmem ve bir bardak soğuk bira içme arzum var demem arasında muazzam bir fark vardır. Bilgisayar olayında o, sistemin nasıl işlediğini açıklamak için yalnızca kullanışlı bir stenografidir. Aslında hiçbir içkin zihinsel olgu söz konusu değildir. Fakat kendim söz konusu olduğumda davranışımı öngörmeyi faydalı bulduğum için değil bir bira istediğim için kendime bir soğuk bira arzusu atfediyorum. Kendi meselemde içkin zihinsel durumlar hakkında olgular ifade ediyorum ve insanların bana karşı 'niyetli tutum' edinmeyi faydalı bulup bulmadığı, olguların gerçekte ne olduğuyla tümüyle alâkasızdır. Kısaca, bir sistemin gerçekten inanç ve arzulara sahip olup olmaması, gözlemciye bağlı inanç ve arzu atıfları yapmayı kullanışlı bulup bulmadığımızdan tümüyle bağımsızdır. Dahası biz, gözlemciye bağlı atıfları ancak ve ancak, içkin zihin durumlarına açıklık getirmek amacıyla kullanılan aynı beyanların kullanımına dayalı bir şekilde anlarız. Bilgisayarlara uygulanan şekliyle 'inanç' ve 'arzu'nun gerçek anlamda olmayan metaforik kullanımını anlarız, çünkü bu atıfları gerçek anlamda içkin

inanç ve arzulara sahip insanoğulları gibi sistemlere olan bir benzetmeye dayalı olarak anlarız.[18]

Sanırım, Dennett'in projesinin ve genel olarak işlevselciliğin garipliği hissimi aşağıdaki benzetmeyle açık hale getirebilirim. Ellerin varlığı nedeniyle kafası karışmış bir grup felsefeci olduğunu varsayın, yine 'ellerin' varlıkbilimsel durumunu sorun edinen kadim bir gelenek olduğunu varsayın. Farz edin ki işlevselci bir 'eller' görüşü moda haline geldi. Bu görüşün bir versiyonuna göre bize şu söylenir: Ellerin varlığını düşünmemize gerek yoktur, çünkü tüm mesele 'manüel sistemler' diye açıklayacağımız belirli sistemlere karşı 'manüel tutum' takınmaktır. Dennett'i şerh edersek: "bir manüel sistem tanımı, manüel sistemlerin gerçekten ellere sahip olduğunu söylemez, fakat biri onlara eller atfederek onların davranışlarını açıklayabilir ve öngörebilir. Yine bu stratejiyi benimseme kararı, pragmatiktir ve içsel olarak doğru veya yanlış değildir". İnanç ve arzuları anlamaya yönelik niyetli tutum yaklaşımı manüel tutum yaklaşımının elleri anlayabileceği kadar kullanışlıdır. Her bir olayda zihinsel durumların (veya ellerin) içkin özelliklerini çözümleme sorusunun yerini farklı bir soru alır: Hangi koşullar altında bir sistem zihinsel durumlara (veya ellere) *sahipmiş gibi* konuşmayı faydalı buluruz? Ve bu soruyu sormak, hala kendimizi orijinal felsefi meseleler konuştuğumuzu düşünerek aldattığımız halde konuyu değiştirmiş olur.

Özetle Dennett'in açıklamasına üç itirazda bulunmuş oluyorum: İlki, ağrıların ve diğerlerinin gerçekte var olmadığının

---

[18] Ayrıca bir niyetli duruşun içkin olarak varsayılan olduğunu veya olmadığını ne zaman Kabul edeceğim? Ben gerçekten niyetli bir duruşa sahip miyim yoksa bu, yalnız benim niyetli duruşum için niyetli bir duruş kabul etmekten mi ibarettir? Eğer birinci ise biz içkin niyetlilikle baş başa kalırız; yok eğer ikincisi ise öyle görünüyor ki şiddetli bir üzüntüdeyiz.

geçersizliğini göstermeyi amaçlayan delil; ikincisi, bilişsel bilinç kuramı karşıt örneklere maruzdur ve üçüncüsü, niyetli tutum fikri gözlemciye bağlı zihinsel atıflar ile içkin zihinsel olgular arasındaki can alıcı ayrımı gizler, fakat ondan kurtulamaz.

İşlevselcilik hakkındaki tartışmamın çoğu, düzenlemeli işlevselciliğe yönelmiştir, çünkü bu, gördüğüm en zengin ve en ilginç versiyondur. Fakat delilin bu bölümünü, aynı kaygıların bir kısmının oldukça genel düzeyde diğer işlevselci açıklama türlerine nasıl uygulandığını göstererek bitirmek istiyorum. Grice'in bir inanç tanımında 'ilk vuruş' dediği aşağıdaki işlevsel tanımı düşünelim. "x, p'nin sadece, 'x'in bazı E sonucunu istediği (arzuladığı) bir zamanda p'nin yanlışlığını değil de, p'nin doğruluğunu dikkate alarak E'yi gerçekleştirebilecek bir edimde bulunma yatkınlığı taşıyacağına inanıyor."[19] Şimdi bunu 'eller' tanımının bir benzetmesiyle karşılaştırınız: "x, sadece 'x'in bazı tutulabilir ve alınabilir, Ngr bir nesneyi istediği (arzuladığı) bir zamanda, 'x'in Ngr nesnesini alabileceği şekilde değil, tutup alabilmesini gerçekleştirebilecek şekilde bir edime yatkınlığı durumunda bir ele sahiptir."

Böyle tanımlarla sorunum sadece birinin daima karşıt örnekler tasarlayabilmesi değil, fakat bu tür tanım girişimlerinin ilk bakışta çok şüpheli görünmesidir. Shomaker (yayınlanmamış bir eserinde) bize kendi işlevselci versiyonu bakımından görüşünün şu olduğunu söyler: 'Zihinsel durumlar, ilişkileri açısından öncelikli olarak da duyusal girdiler, davranışsal çıktılar ve diğer zihinsel durumlarla nedensel ilişkileri açısından tanımlanabilir'. Benzer şekilde işlevselci bir eller görüşü şöyle olabilir: "Eller, manüel girdiler, davranışsal çıktılar ve zihinsel durumlar dahil bedenin diğer özellikleriyle ilişkileri, öncelikli olarak da nedensel ilişkileri açısından tanımlanabilir."

---

[19] Grice, 1975, s. 24..

Şimdi şunu varsayalım: Yıllarca süren dâhice felsefi çabalardan sonra işlevselcilerin tatmin edici tanımlar rüyası, hem eller hem de zihinsel durumlar için gerçekleştirildi; böyle tanımlara sahip olduğumuzu ve kimsenin iyi bir karşıt örnek tasarlayamadığını da varsayalım. Neyi başarmış olabiliriz? Bizim eller tanımımız söz konusu olduğunda çok fazla bir şeye ulaşmış olmayız; tanımlarımız hala ellerin içkin özelliklerini hariçte bıraktığı için bize tüm söyledikleri, ellerin işlevsel rolüdür. Benzer şekilde, zihinsel durumlar tanımlarımız, zihinsel durumların içkin özelliklerini bize söylemez, sadece onların işlevsel rolünü söyler. Fakat ona şöyle karşılık verilebilir; işlevselcilik tezinin ta kendisi şudur; zihinsel durumlar, işlevsel rolü dışında hiçbir içkin özelliğe sahip değildir. Bu yüzden bu neredeyse bir itiraz değildir. Fakat şimdi daha önceki içkin-gözlemciye bağlı ayrım tartışmamıza kaldığımız yerden devam etmek istiyorum. Bıraktığımız yerde soru şuydu: Zihinsel durumların tanınan nedensel özellikleri, onların içkin zihinsel özelliklerini tanımlamak için yeterli midir? Ve şimdiden cevabımın 'hayır' olduğu açık olmalıdır ve aynı nedenlerden ötürü ağrıların tanınan davranışsal tezahürleri ağrıları tanımlamak için yeterli değildir ve yine ellerin tanınan nedensel özellikleri elleri tanımlamak için yeterli değildir. Gerçekte şimdiye dek sunduğum tüm deliller, sadece bu temel sezgiyi göstermeye çalışmanın yollarıdır. Örneğin inançlar, ağrılar ve arzuların içkin özelliği sadece şudur: İçkin özelliklerde davranışçıların olduğu gibi işlevselcilerin de stratejisi; tıpkı zihinsel durumların davranışsal tezahürlere sahip olduğu hususunda davranışçıya katıldığımız gibi, zihinsel durumların aslında nedensel ilişkilerde durduğunda hemfikir olduğumuz bir üçüncü şahıs gözlemciye bağlı tutum takınmamızı sağlamaktır. Fakat anestezi ve biyoloji delilleri gibi sunmuş olduğum deliller bize, bir şeyin tüm doğru nedensel ilişkilere sahip olabildiğini ve yine de doğru zihinsel özelliklere sahip olamayacağını hatırlatmak için tasarlanmıştır.

4. Teşhis ve Sonuç

İşlevselliği önceleyen davranışçılık gibi işlevselciliğin de teşhis olarak çok fazla reddiye gerektirmediğine inanıyorum. İnsan niçin böyle gayri makul bir görüşe inanır? İnsan niçin örneğin bir başkasının inançları, korkuları, umutları ve arzuları gibi kendi ağrıları, gıdıklanmaları ve kaşıntılarının da bir akış çizelgesi veya bir bilgisayar programının örneklemi olduğu olgusu tarafından kurulmuşluğuna inansın? Ve daha genel olarak niçin analitik felsefenin bu evresi, zihinsel olguları yüzey değerleri ile almak için uzun–erimli bir isteksizliği örnekler görünmektedir.

Aslında bu makalede tartışmayı umabileceğimden daha fazla neden vardır ve tartışılmayacak bazıları hakkında en azından geçerken şöyle söz edilecektir. Niyetli durumlar söz konusu olduğunda davranışta bulunmak için belli yatkınlıkların ötesinde, başka bir olgusal mesele bulunmadığını göstermek için Quine'in belirsizlik üzerine delili gibi deliller vardır. Ve niyetlilik (intention) ile içlemsellik (insention) arasındaki ilişkiler hakkında bir dizi karışıklık vardır. Birçok filozof şuna inanır: İnanç ve arzuların önerme içerikleri, içlemler denilen bir gizemli mevcudiyetler sınıfına aittir ve böyle mevcudiyetlere inanmaktan kaçınırsak daha iyi yapmış oluruz. Fakat bunların gerçekten uzun vadede önemli deliller olmadığına inanıyorum. Benim teşhisime göre, işlevselcilik gibi böyle görüşlere başvurmanın ve analitik felsefede zihinsel olana karşı uzunerimli önyargının üç temel sebebi vardır:

1. *Doğrulamacılık*: Pozitivizm ve doğrulamacılık resmi olarak ölüdür. Fakat onlar, işlevselci yazarlarda bulunabilecek belirli doğrulamacı eğilimlerde yaşarlar. Ağrı ve inançları çözümlerken Putnam ve Dennett böyle zihinsel görüngülerin içkin özelliklerini betimlemeye çalışmıyorlar; aksine 'böyle zihinsel durumları ne zaman bir sisteme atfedebiliriz? Bir sisteme böyle yüklemeler yapmanın açıklayıcı rolü nedir?' gibi sorularla

ilgilenirler. Fakat bu sorular 'zihinsel durumların içkin özellikleri nelerdir?' sorusuyla aynı değildir. Her iki yazarda da yaklaşımın neredeyse tümüyle bir üçüncü-şahıs bakış açısı olduğuna dikkat ediniz ve aslında gözlemciye bağlı ve içkin zihinsel atıflar arasındaki karışıklık geniş biçimde bu üçüncü-şahıs yaklaşımından kaynaklanır. Zihinsel durumları dışardan atfedilen bir şey olarak düşündüğümüz sürece mesele, bir 'niyetsel tutum' edinimi ve bir şeyi 'niyetsel sistem' olarak değerlendirme, 'pragmatik' kullanılışlıkmış gibi gösterilebilir. Eğer kendi zihinsel durumları üzerine düşünürse hiç kimse bu 'tutumlar' için kaygılanmayı zihin felsefesi içinde çok faydalı bulmaz. Neyin gerçekten bir mide ağrısına sahip olmak gibi olduğunu veya bir soğuk bira için tutkulu bir arzu duymak gibi olduğunu düşünün ve kendinize gerçek zihinsel görüngüler hakkında konuştuğunuzu mu veya sadece bir tutum edindiğinizi mi sorun. Kısaca Putnam, Dennett ve diğerlerinin doğrulamacılığı ve onların zihinsel durumlara sahip olmak nedir? sorusu ile 'zihinsel durum atıflarının işlevsel rolü nedir? gibi sorular arasındaki ısrarcı karışıklığı için çare, en azından bir noktaya kadar birinci-şahıs bakış açısı üzerinde ısrar etmektir. Zihinsel olanın üçüncü-şahıs atıflarının işleyişini inceleyerek zihinsel durumları tamamen açık hale getirebileceğimizi zannetmek temel bir karışıklığı ortaya çıkarır.

2. *Bilişsel Bilim*: İkinci neden işlevselciliğe özgüdür, fakat onun önemli olduğunu düşünüyorum. Birçok filozof, 'bilişsel bilim' denen bir şeyin sonuçlarından yararlandıklarına ve bilgisayarın bize bir şekilde zihnin işleyişine (yönelik) kayda değer yeni anlayışlar vermiş olduğuna ikna olmuştur. Yüzeyde bunun kendisi aşağı yukarı bir hayli yıldırıcı bir jargon ortaya koyar. Turing Makineleri, sonlu durum otomatları, analog ve dijital bilgisayarlar, makine tabloları, akış çizelgeleri, uyum sağlayıcılar vb. hakkında konuşulacak çok şey vardır. Bu yüzden, zihinsel olan hakkındaki felsefi sorunların, filozoflar ile hem psikolog hem de bilgisayar bilimciler dahil bilişsel bilim

adamlarının işbirlikli çabalarıyla (yapılan) çözülebilecek otomat kuramındaki teknik sorunlara dönüşmüş olduğu yanılsaması ortaya taşındı. Bu yüzey görünüşün altında oldukça ciddi bir yanlışlık vardır. Kimi betim düzeylerinde beynin dijital bir bilgisayar (veya isterseniz bir dijital bilgisayarlar dizisi) olması olgusundan ve bunun yanında, beyin programının programı çalıştırmak için yeterince zengin ve karmaşık herhangi bir bilgisayar çeşidi tarafından örneklenebilmesi olgusundan çıkarılan yanlış sonuç şudur: Zihinsel görüngüler üretmede beynin yaptığı, program örneklediğinde diğer tür bilgisayarların yapabileceğinden daha fazla bir şey değildir. Ve bu yanlış çıkarım, doğal olarak Turing Makinesi işlevselciliği tezine yol açar. Belirli bir zihinsel durumda olmak, sadece belirli bir bilgisayar programı türünü örneklemektir. Başka şekilde söylersek buradaki yanlışlık; "bilgisayar programlarını örneklemesi anlamında beyin bir bilgisayardır", doğru önermesinden hareket ederek; "zihinsel olanın üretimiyle ilgili olarak beynin tüm yaptığı, bilgisayar programını örneklemektir, yani beyin durumlarının psikolojik olarak ilgili tek özelliği, onların bir bilgisayarın mantıksal durumları olmasıdır" şeklindeki yanlış sonuca varmaktadır. Söz konusu önermenin yanlış olması zordur, çünkü her şey bazı betim düzeylerinde dijital bir bilgisayardır ve beyinler de böyledir. Fakat hem biyoloji hem de anestezi delillerinde iddia ettiğim gibi sonuç, açıkça yanlıştır. O iki nedenden dolayı yanlıştır; birincisi, hiçbir program bizatihi, beynin biyokimyasına özgü nedensel güçleri garanti etmez ve ikincisi, insan fail gibi bir sistem, programı örneklediği halde yine de ilgili zihinsel durumlara sahip olamayabilir.

3. *Kartezyencilik (Dekartçılık) Korkusu*: Zihne karşı önyargının en derin kaynağının şu korku olduğuna inanıyorum: Zihinsel mevcudiyetleri yüzey değerleriyle kabul etmek, bizi zorunlu olarak Dekartçılığın en kötü aşırılıklarına bulaştırır, yani bilimsel araştırma erişiminin ötesinde başka bir metafizik alanda

yer alan gizemli ve büyülü bir mevcudiyetler sınıfı vazetmiş olacağız, kendilik veya ruhla ve de ayrıcalıklı erişim, düzeltilemezlik ve tüm geri kalanlarla baş başa bırakılmış olacağız.

Aslında bu, hiçbir zaman *bağımsız olarak* motive edilmiş olmayan davranışçılık ve işlevselcilik tarihi hakkında tuhaf bir olgudur. Hiç kimse kendi ağrılarını inceleyemez ve onları davranış kalıpları veya Turing Makinesi durumları olarak keşfedemez; aksine bu kuramlar, 'öteki zihinler sorunu' ve özellikle 'zihin-beden sorunu' gibi felsefedeki diğer sorunlara çözümler olarak sunulmuştur. Fakat artık, 'sindirim-mide sorunu' gibi bir sorundan başka 'zihin-beden sorunu' gibi bir sorun olmadığını varsayın. Yine varsayın ki, düşünme ve algılama, sindirim ve kan dolaşımı kadar doğal ve biyolojik görüngülerdir (benimde gerçekte durumun böyle olduğuna inanıyorum). Zihinsel görüngülere beynin yapısının neden olduğunu ve de onların beyin yapısında gerçekleştiğini de varsayın. Eğer böyleyse, sadece düalizmi değil aynı zamanda 'monizmi' ve 'fizikalizm'i de terk edebiliriz, çünkü anti düalist jargon ancak cevher türleri ve cevher türleri arasındaki ilişkiler gibi düalist kategorileri kabul edersek önemli olur. Hiç kimse sindirim söz konusu olduğu zaman monizm ve düalizm arasında seçim yapmak zorunda olduğunu hissetmez; yine bu durumda hiç kimse epifenomenalizm ve interaksiyonizm vb. arasında seçim yapmak zorunda olduğunu hissetmez. Ve de hiç kimse sindirim yapan metafizik bir kendiliği veya aşkın bir benliğin varlığını ilke olarak kabul etmek gerektiğini düşünmez. Biliş niçin daha az doğal olarak değerlendirilsin ki? Davranışçılık ve işlevselciliğe cevap vermenin en etkili yolu, benim yaptığım gibi onlara 'itirazlar' getirmek değil, fakat ilk elde onları motive eden felsefi resmi kaldırmaktır.

Referanslar

Dennett, Daniel C., Brainstorms, Philosophical Essays on Mind and Psychology (Montgomery, Vt., 1978).

------, "Reply to Professor Stich," *Philosophical Books* 21, no. 2 (1980): 73-76.

Grice, H. P., "Method in Philosophical Psychology," *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association,* c. 48 (Newark, Del., 1974-1975).

Putnam, H., Mind, Language, and Reality; Philosophical Papers, c. 2 (Cambridge, 1975).

Rosenthal, David M., ed. *Materialism and the Mind-Body Problem* (Englewood Cliffs, N. J., 1971).

Cornman, James W., "The Identity of Mind and Body," s. 73-79.

Shaffer, Jerome, "Mental Events and the Brain," s. 67-72.

Smart, J.J.C., "Sensations and Brain Processes," s. 53-56.

Searle, John R., "The Intentionality of Intention and Action," *Inquiry* 22 (1979): 253-80.

Shoemaker, Sydney, "The missing Absent Qualia Argument," yayınlanmadı.

13

BELİRSİZLİK, DENEYCİLİK VE BİRİNCİ ŞAHIS[1]

Bu makalenin amacı, W.V. Quine'in belirsizlik tezinin önemini değerlendirmektir. Eğer Quine haklıysa, tezin dil ve zihin felsefesi için çok büyük uzantı ve sonuçları vardır; eğer o yanlışsa, tam olarak bunun nasıl ve niçin olduğunu söyleyebilmeliyiz.

I

Quine'in esasen takip ettiği davranışçı varsayımları ifade ederek başlayalım. Deneysel bir anlam kuramı geliştirmek uğruna o, çözümlemesini dışsal uyarıcılar ve sözel davranış eğilimleri arasındaki karşılıklı ilişkiyle sınırlar. O çözümlemeyi böylece sınırlayarak, kuram-öncesi fikirler hakkında sahip olduğumuz tüm sezgileri yakalamayı iddia etmez, fakat aksine eğer kuram-öncesi 'anlam'daki karışıklıklar ve tutarsızlıkları

---

[1] *Journal of Philosophy*'nin vol. LXXXIV, no: 3 (March 1987), 123-147 izniyle yeniden yayımlanmıştır.
Bu makalenin önceki taslaklarına eleştirileri ve önerilerinden dolayı birçok insana borçluyum. Özellikle Noam Ckomsky, Dagfinn F llesdal, Ernest Lepore, Brian McLaughlin, George Myro, Dagmar Searle, ve Bruce Vermazen'e teşekkür etmek istiyorum.

sıyırırsak geriye kalan 'nesnel anlamı'[2] yakalayacağını iddia eder. 'Davranışçı taklit'in amacı, bize anlamın nesnel gerçekliğinin bilimsel ve deneysel bir açıklamasını vermektir. Bu görüşe göre nesnel gerçeklik, dışsal uyarıcıya tepki olarak sözcelemler üretmeye yatkın olma meselesidir. Uyarıcı, tamamen, sinir uçlarının uyarı kalıpları açısından tanımlanır ve tepkiler, tamamen konuşucunun çıkarmaya yatkın olduğu ses ve ses kalıpları açısından tanımlanır. Fakat bizden uyarıcılar ve sözel tepkiler arasında herhangi bir zihinsel mevcudiyetler olduğunu düşünmemiz beklenmez. Bizden uyarıcıyı sese bağlayan herhangi bir bilinç, niyetlilik, düşünce veya herhangi bir içsel 'anlam' olduğunu düşünmemiz de beklenmez. Sadece uyarıcı kalıpları ve öğrenilmiş tepki kalıpları vardır. Tabiî ki, girdi ve çıktılara aracılık eden nörofizyolojik mekanizmalar olacaktır, fakat onların yapısının ayrıntıları bir anlam kuramını ilgilendirmez, çünkü uyarıcı ve tepkiyi sistematik olarak birleştiren herhangi bir mekanizma da, ne olursa olsun, aynı işi yapar. Örneğin, doğru uyarıcıya tepki olarak doğru sesi çıkaran herhangi bir bilgisayar veya makine parçası, herhangi bir diğer konuşucu gibi bir dilin hakkından gelebilir. Zira ortada olan, bir dile hâkimiyetten ibarettir. Quine, bence, içsel zihin durumları ve süreçlerinin varlığını reddetmez; o sadece, onların kullanışsız ve deneysel bir dil kuramı geliştirmek için ilgisiz olduğunu düşünür.

Böyle bir görüş, ziyadesiyle dilsel davranışçılıktır. Bu sıkça eleştirilmiştir ve kanımca örneğin, Noam Chomsky'nin B. F. Skinner eleştirisinde çoğunlukla çürütülmüştür.[3] Bir yoruma göre, benim Çin odası delilim de bir ret olarak yorumlanabi-

---

[2] *Word and Object* (Cambridge, Mass: MIT Press; New York: Wiley, 1960), s. 39.

[3] "Review of B. F. Skinner's *Verbal Behavior*," der. Jerry Fodor and Jerrold Katz, *The Structure of Language* içinde (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1964), s. 547-578.

lir.[4] Bu aşırı dilsel davranışçılığı (kısaca ona 'davranışçılık' diyelim) çürütmenin bir yolu, onun temel öncüllerinin bir muhale ircasını (saçmaya indirgeme) önermek olabilir ve aslında sanırım Quine bu derece ünlü bir irca önerdi.[5] Eğer davranışçılık doğru olsaydı, bağımsız olarak geçerli bilenen belirli ayrımlar kaybolurdu. Örneğin, hepimiz şunu biliriz: Bir konuşucu bir beyanı sözcelediğinde onun tavşanı anlatmak istemesi ile onun tavşan sahnesi (anlık kesit/temsil) veya ayrılmamış tavşan parçasını anlatmak istemesi arasında bir ayrım vardır. Fakat eğer davranışçılığın varsayımlarını yabancı bir kabilenin dil yorumlamasına fiilen uygularsak, doğuştan konuşucular tarafından kullanılan dil hakkında basit olgusal meseleler olarak bu ayrımları yapmak için hiçbir yol bulamazdık. Örneğin, bir tavşan koşarak her geçtiğinde, yerlilerin 'Gavagai' diye bağırdığını farz edin ve bunu İngilizcemize "Orda bir tavşan var!" veya sadece 'Tavşan' diye çevirdiğimizi (naklettiğimizi) farz edin. Dürtüyü –hatırlayın, tamamıyla sinir uçları uyarıcıları açısından tanımlanmaktadır- yani 'Gavagai'yi "Bir tavşanın hayat hikâyesinde bir sahne/kesit vardır!" veya "Bir tavşanın ayrılmamış bir parçası vardır!" diye çevirmek eşit derecede uygundur. Fotoreseptör hücreleri uyarıcılarının aynı kalıbı, her üç çevirinin görevini yapar. Dolayısıyla, eğer anlama yönelik bir şey varsa, bunlar uyarıcı ve tepki kalıplarıdır. Bu durumda aslında ayırt edilebilir olan anlamları ayırt etmek imkânsız olur. Muhale irca budur.

---

[4] Çince odası delilinde, odadaki adam, onun sözsel davranışlarını Çince birisininkinden ayırt edilemez yapan bir bilgisayar programını takip eder, fakat o, hala Çinceyi anlamaz. O, gerçekte anlamaksızın anlamanın davranışsal ölçütlerini karşılar. Böylece, güçlü yapay zekanın çürütülmesi, davranışçılığın daha ziyade bir çürütülmesidir. [Benim "Zihinler, Beyinler ve Programlar," *Behavioral and Brain Sciences,* (1980), s. 417-457; ve *Minds, Brains and Science* (Cambridge, Mass.: Harvard, 1984)]'a bakınız.

[5] *a.g.e.* bölüm 2.

Bu delil için şunu anlamak çok önemlidir: Kabilemiz için daha fazla uyaran ve tepki kalıplarına sahip olsak bile bu, hâlâ, yapmamız gereken ayrımları yapmamızı sağlamaz. Onların 'ile aynıdır' anlamına gelen beyanlarını öğrendiğimizi ve onu, onlar tavşanı mı, tavşan sahnesini mi (anlık kesit/temsil) veya ayrılmamış tavşan parçasını mı kast ettiklerini söyleyebilmemizi sağlayacak şekilde kullanmaya çalıştığımızı farz edin. Bir daha tavşanı hızlıca koşarken görebilirdik, eğer onlar 'aynı gavagai' deselerdi, en azından onların, örneğin 'gavagai' ile tavşan sahnesini anlatmak istemediği hakkında çok iyi bir kanıta sahip olurduk. Fakat bu, bize hiç yardım etmeyebilir, çünkü ilk başta 'gavagai' hakkında sahip olduğumuz tam olarak aynı şüphe türleri, şimdi 'ile aynıdır' beyanına uygulanabilir. Uyarıcı ve tepkileri eşleştirmek söz konusu olduğu sürece, eşit derecede doğru olarak onu '...in parçasıdır' veya '...e aittir' diye çevirebiliriz. Kendisine zorlandığımız sonuç şudur; dilsel davranışçılığı doğru varsaydığımızda, bitmek tükenmek bilmeyen değişik ve tutarsız çeviriler olacaktır; bunların hepsi, doğal konuşucuların konuşma yatkınlıklarının yekûnunu ilgilendiren, bütün fiili ve muhtemel kanıtlarla tutarlı hale getirilebilir. Davranışsal kanıt söz konusu olduğu sürece, ikisi de tutarsız olsa bile bir çeviri ile diğeri arasında seçilecek bir şey bulunmaz.[6]

Quine'in görüşüne göre, deneysel olarak çevirileri sınamak için çözümleme birimi, kelimeler veya bireysel beyanlar değil, ancak bütün cümledir. Çeviriler üzerine sahip olduğumuz doğrudan deneysel kontroller, doğrudan uyarıcı koşullara, yani 'gözlem cümleleri'ne eşlik eden cümleler içindir. Bu

---

[6] Hangi anlamda iki çeviri gerçekten tutarsız olabilir? Biz basitçe 'onlar farklı *anlamlara* sahiptir' diyemeyiz, çünkü bu, belirli anlamların varlığını ima etmek gibi görünüyor. Aksine, bir çeviri sistemi diğerinin reddedebildiği çeviriyi kabul eder anlamında onlar, tutarsızdır demeliyiz [Quine, "Reply to Harman", *Synthese*, XIX, ½ (December 1968), s. 267-269; Ayrıca, *Word and Object*, s. 73/4.]

görüşe göre, 'Gavagai!', 'Tavşan!', 'Tavşan sahnesi!', 'Ayrılmamış tavşan parçası!'nın hepsi aynı belirlenmiş uyarıcı anlama sahiptir; onlar 'uyarıcı eş anlamlılığa' sahiptir, çünkü aynı uyarıcı koşullar onlara onay veya muhalefeti harekete geçirir. Belirli sözcükler veya cümlenin diğer öğelerinin anlamını ifade eden 'analitik hipotezler'i biçimlendirmeye girişiğimizde, belirsizlik ortaya çıkar. Gözlem cümleleri öğelerine bitişen belirsizlik, en azından, bu cümlelere onay veya muhalefeti harekete geçiren uyarıcı koşullar tarafından sınırlanır. Bununla beraber, gözlem cümlelerine bitişen belirlenmiş uyarıcı anlam, en azından bize kafa karıştırıcı görünmelidir, çünkü aynı uyarıcı anlama sahip cümleler, 'anlam'ın her hangi bir olağan anlamında bu aynı anlama sahip olamazlar. Nesnel gerçekliğin makul herhangi bir standardına göre o, "Orada bir tavşan var" ve "Orada atılmamış bir tavşan parçası var" cümlelerinin aynı şeyi kast etmemesi bir nesnel gerçeklik meselesidir. Tüm kuram için bu noktanın önemi daha sonra ortaya çıkacaktır.

Şimdi, Quine'in delili, niçin tam olarak aşırı dilsel davranışçılığın bir muhale ircasıdır? Ortada tutarsız olan iki konum vardır:

1. Davranışçılık tezi: Anlamın nesnel gerçekliği, bütünüyle dışsal uyarıcı ve sözsel davranış yatkınlıkları arasındaki karşılıklı bağıntıdan oluşur.[7]
2. Verili bir sözel davranışta, doğuştan bir konuşucu örneğin, bir beyanın telâffuzuyla tavşan temsili veya ayrılmamış tavşan parçasına karşıt olarak, tavşanı kast edip etmemesi hakkında basit bir olgusal mesele olabilir.

Eğer alternatif ve tutarsız çeviri şemaları aynı uyarıcı ve tepki kalıplarıyla tutarlı yapılabilirse, öyleyse hangisinin doğru olduğuyla ilgili herhangi bir olgusal mesele olamaz, çünkü (1). maddeye göre, hakkında doğru olacak başka bir şey yok-

---

[7] Quine bazen *simpliciter* davranıştan bazen davranış *yatkınlığından* söz eder. Sanırım onun tercih ettiği yatkınlık fikridir.

tur. Fakat bu (2). maddeyle tutarsızdır; bu yüzden eğer (2). maddeyi kabul edersek (1). madde yanlış olmak zorundadır.

(1) veya (2)'nin hangisinden vazgeçeceğimizin açık olduğuna inanıyorum. Quine sadece aşırı dilsel davranışçılığı reddetmiştir. Fakat niçin bundan bu kadar çok eminim? Neden (2)'den vazgeçmeyeyim? Yanıt açıktır: Eğer davranışçılık doğru olsaydı, Gavagai-konuşması konuşucuları gibi İngilizce konuşucuları olarak bizim için de onun doğru olması gerekirdi. Ve kendi durumumuzdan, 'tavşan' ile 'tavşan sahnesi' veya 'ayrılmamış tavşan parçası'ndan farklı bir şey kast ettiğimizi biliyoruz. Eğer Quine'i okumuş olan İngilizce-konuşan komşum, benim 'tavşan' ile tavşan mı, ayrılmamış tavşan parçası mı veya tavşan sahnesini mi kast ettiğimi söyleyemediğine karar verirse bu durumda bu onun için daha kötüdür. Geçenlerde bir tavşan gördüğümde, gerçekten gördüm ve ona bir tavşan dediğimde, tavşanı kast ettim. Bütün dil ve zihin felsefesi tartışmalarında, birinci-şahıs durumunu bir noktada kendimize hatırlamamız mutlak olarak gereklidir. Hiç kimse, dâhî bile olsa, örneğin, gerçekte onlara sahip olduğumuz halde, ağrıların var olmadığı deliline bizi inandıramaz ve benzer mütalaalar Quine'in örneğine de uygulanır. Eğer birinin, kendisine göre benim tavşanı anlatmak istemem ve tavşan parçasını anlatmak istemem arasında herhangi bir fark bulunmayan bir kuramı varsa, bu durumda bu kuramın basitçe yanlış olduğunu bilirim ve bana göre onun kuramıyla ilgili söz konusu olabilecek tek şey, nerede yanlış yaptığını keşfetmeye çalışmaktır. Bu konuya vurgu yapmak istiyorum, çünkü bu konu sık sık, birinci-şahıs durumunu ortaya çıkarmaya yönelik bu tartışmalardaki kurallara bir şekilde karşıymış gibi görülür.

İçinde yaşadığımız çevreden farklı bir felsefi bir çevrede bu, gayet tabi, tartışmanın sonu olabilirdi. Dilsel davranışçılık, Quine tarafından denendi ve muhale irca kullanılarak çürütüldü. Fakat ilginç bir şekilde o, bunu çürütülmüş olarak

değerlendirmiyor. Şu sonuçla beraber o, davranışçılığı devam ettirmek istiyor: Anlamla ilgili hipotez söz konusu olduğunda ikinci maddenin yenilenmiş bir versiyonuyla yani aslında farklı çeviriler arasında geçerli ayrımlar yapabileceğimiz teziyle beraber, basitçe hiçbir olgusal mesele yoktur. Davranışçılığı reddeden Donald Davidson[8] ve John Wallace[9] gibi yazarlar ne var ki belirsizlik tezinin bir versiyonunu kabul ederler. Aslında Davidson, benim birinci-şahıs durumuna başvuruda bulunmam üzerinde düşünür ve reddeder. Niçin çevirinin belirsizliği tezi kabul edilmeye devam ediyor? Ve tartışma tarafından hangi geniş meseleler ortaya çıkarılır? Şimdi bu sorulara dönüyorum.

2

Üç tezi iyice düşünmemiz gerekir:

(A) Çevirinin belirsizliği,
(B) Göndermenin kapalılığı (anlaşılmazlığı),
(C) Varlıkbilimin göreceliliği.

Bu bölümde, ilk önce (A) ve (B) arasındaki ilişkileri açıklayacağım, daha sonra Quine'in ilerlettiği tezin özelliği hakkında daha fazla şey söylemeye çalışacağım. Sonraki bölümde, kuramı (A) ve (B)'nin açıkça saçma sonuçlarından kurtarmak için (C)'nin başarısız bir manevra olarak en iyi yorumlandığını göstermeye çalışacağım.

Çevirinin belirsizliği tezi şudur: Çeviri ve dolayısıyla anlamın (anlatmak istemenin) sorunları söz konusu olduğunda

---

[8] "The Inscrutability of Reference," *Southwestern Journal of Philosophy*, X (1979), s. 7-19, *Inquiries into Truth and Interpretation*'da yeniden basıldı, (New York: Oxford, 1984), s. 227-241. Sayfa numaraları bu baskıya göre verilmiştir.

[9] "Only in the Context of a Sentence Do Words Have Any Meaning" *Midwest Studies in Philosophy*, II: *Studies in the Philosophy of Language* (1977)

onu doğru ya da yanlış yapan şeyler yoktur. Bu, kanıt ve sonuç arasındaki epistemik bir uçurumdan dolayı değil, fakat hakkında doğru ya da yanlış olacak bir olgusal mesele bulunmadığındandır.

(A)'dan hemen sonra, ifade edildiği için, (B) gelir. Zira eğer bir konuşucunun, tavşan sahnesine karşın tavşanı *anlatmak* isteyip istemediği hakkında hiçbir olgusal mesele yoksa bu durumda eşit derecede, onun bir tavşana veya bir tavşan sahnesine *gönderme* yapıp yapmadığı hakkında da hiçbir olgusal mesele yoktur. Fregeci terminolojide anlamın belirsizliği, göndergenin kapalılığını (anlaşılmazlığını) gerektirir.

Şimdi, eğer (A)'yı sadece 'uyarıcı ve tepki bağıntıları ile ilgili olguların yanı sıra anlamlarla ilgili hiçbir psikolojik olgusal mesele yoktur', iddiası şeklinde yorumlarsak, bu durumda bu sonucu aşırı dilsel davranışçılıktan anlık olarak çıkarmamamız şaşırtıcı görünebilir. 'Gavagai' ile ilgili (durumun) çok zor olması vb. kafa karıştırıcı görünebilir. Fakat (A) tezi, davranışçılık tezinden daha güçlüdür, yani o, 'uyarıcı ve tepki bağıntılarının yanı sıra herhangi bir anlam yoktur' iddiasından daha güçlüdür. Dahası şunu söyler: Yabancı bir dilin kelime hazinesinde eşit derecede geçerli, fakat bizim dilimizle tutarsız, belirsiz sayıda uyarıcı ve tepki bağıntısı yolları vardır. Sözsel davranış yatkınlıklarına ek olarak nesnel gerçek anlamların bulunmadığı tezi, tartışmanın başında zaten var sayılmıştı. Quine daha başlangıçta herhangi bir psikolojik anlamda, herhangi bir anlama başvurmayı reddetmiştir. Bu hiçbir zaman tartışılmamıştır. Tartışılmış olan, bir dilden diğerine deneysel olarak motive edilmiş doğru çevirilerin imkânıydı, yani *verili davranışçılık*; mesele, biz aşırı dilsel davranışçılığı kabul ettikten sonra deneysel olarak motive edilen bir anlamın aynılığı fikrinin bulunup bulunmamasıydı.

Quine'e yapılmış birçok eleştirinin niçin hedefi tutturamadığını gördüğümüzde, bu düşüncenin önemini de görece-

ğiz. Örneğin Chomsky, ısrarla şunu iddia eder: Quine'in belirsizlik tezi, hipotezin basitçe deneysel kanıt tarafından tanımdık yetersiz belirlenmesidir.[10] Herhangi bir deneysel hipotez, kanıtın ötesine geçen bir iddiada bulunduğu için, herhangi bir fiili veya mümkün kanıtla tutarlı hipotezler her zaman tutarsız olacaktır. Fakat yetersiz belirlenim, öyle yorumlanan haliyle, 'hiçbir olgusal meselenin' bulunmamasını gerektirmez. Şimdi, Quine'in Chomsky'nin itirazına yanıtı, ilk bakışta kafa karıştırıcı görünür. O, belirsizliğin, yetersiz belirlenim olduğunu kabul eder, fakat onun bir derecede yetersiz belirlenim olduğunu, bu yüzden olgusal bir meselenin bulunmadığını iddia eder. O, şunu savunur: Fizik hakkında tüm olguları kurmuş olsak bile, anlambilim hala belirlenmemiştir. Şöyle yazar:

> "Sonra hiçbir olgusal mesele yoktur dediğim zaman, diyelim ki rakip iki çeviri kılavuzu hakkında, kast ettiğim şudur: Her iki kılavuz da, tüm benzer ifadelerin dağılımlarıyla ve temel parçacıklar üzerindeki ilişkilerle uyumludur. Tek kelimeyle onlar, fiziksel olarak eşittir."[11]

Fakat bu yanıt Chomsky'ye yetersiz görünür ve bir zaman bana da yetersiz göründü, çünkü yetersiz belirlenim bir derecede hala sadece yetersiz belirlenimdir. Hiçbir olgusal meselenin bulunmadığını göstermek yeterli olmayabilir. Chomsky' nin Quine'e yaptığı itiraz (benim de yapmış olduğum) sadece şudur: Dikkate alınan her yüksek-düzey 'ortaya çıkan' veya 'beklenmeyen' özellik için, yetersiz belirlenimin (en azından) iki düzeyi olacaktır. Altta yatan fiziksel kuramın yetersiz belirleniminin bir düzeyi bulunacaktır, fakat aynı zamanda en üst düzeyde, örneğin psikoloji düzeyinde de bir kuram olacaktır ve mikrofizik düzeyindeki bilgi, kendi başına psikoloji düzeyini belirlemek için yeterli değildir. Chomsky'nin bir seferinde

---

[10] Örneğin bk., "Quine's Empirical Assumptions," *Synthese*, XIX, ½ (December 1968), s. 53-68.

[11] *Theories and Things* (Cambridge, Mass: Harvard, 1981), s. 23.

ortaya koyduğu gibi, eğer fiziği sabitlerseniz, psikoloji hâlâ açıktır; fakat aynı şekilde eğer psikolojiyi sabitlerseniz, fizik hâlâ açıktır. Örneğin, bedenimi meydana getiren fiziksel parçacıkların tüm yatkınlıları kuramı, kendi başına ağrı içinde olup olmadığım sorusunu açık bırakabilir. Ağrı içinde olduğum tezi, bir noktada yetersiz belirlenmiştir. Şimdi, niçin anlamdan farklı olduğu varsayılır? Elbette, yetersiz belirlenimin iki düzeyi vardır, fakat iki durumda da olgusal meseleler vardır; bir durumda, psikoloji olguları ve diğer durumda, fizik olguları. Şimdi bu yanıtın, Quine'in amacını tümüyle hedefleyemediğine inanıyorum, çünkü yanıt şunu görmekte başarısız olur: O, daha baştan sözsel uyarıcıya tepki veren basit fiziksel yatkınlıkların ötesinde psikolojik olarak gerçek hiçbir anlam düzeyinin bulunmadığını varsayar. Tekrarlarsak Quine, en başından itibaren herhangi bir psikolojik anlamda (nesnel olarak gerçek) anlamların yokluğunu varsayar. Eğer onların mümkün olduğu kadar çok olduğunu varsayarsanız, onun delili başarısız olur. Fakat şimdi, gerçek mesele aslında belirsizlik hakkında olmadığı halde, aşırı dilsel davranışçılık hakkındaymış gibi görünmeye başladı.

Birçok filozof Quine'in tartışmasının, anlamın herhangi bir zihinselci veya niyetselci türünü reddetmek için yeterli olduğunu varsayar. Fakat Chomsky'nin itirazları hakkındaki tartışmamız, bize bu tartışmanın doğasının tümüyle yanlış yorumlandığını önerir. Belirsizlik delilinin bütün başarısı, sadece niyetselci anlamın yokluğunu *varsaymaktır.* Bir kez bu varsayım terk edildi mi, yani, zihinselciliğe karşı sonucu öncül yapmayı (musadere ale'l-matlub) bıraktığımızda, Chomsky' nin itirazı bana tamamıyla geçerli görünmektedir. Psikolojik olarak yorumlanmış anlamların söz konusu olduğu yerde, kanıt tarafından hipotezin o bildik yetersiz belirlenimi bulunur ve bu fiziksel parçacıklar veya kaba fiziksel davranış düzeyindeki yetersiz belirlenime ilâve yetersiz belirlenimdir. Peki sonrası? Bunlar herhangi bir psikolojik kuram hakkındaki bildik

hususlardır. Anlam hakkında özel bir şey yoktur ve anlamın söz konusu olduğu yerde hiçbir olgusal meselenin bulunmadığını gösterecek bir şey de yoktur.

Bu hususlarla ilgili anlayışımızı derinleştirmek için şimdi, varlıkbilimin göreceliliği tezine dönmemiz gerekir.

3

Quine, çevirinin belirsizliği ve gönderimin kapalılığı kanıtlarının saçma sonuçlara götürür gibi olduğunun farkındadır. O, şöyle yazar:

> "Bizi şöyle saçma bir duruma sokacak bir manevra yapmış gibiyiz: Tavşanlara gönderme yapmak ile tavşan parçası veya sahnesine gönderme yapmak arasında veya da formüllere gönderme yapmak ile onların Gödel numaralarına gönderme yapmak arasında Diller-arası veya Diller-içi, nesnel veya öznel hiçbir şekilde hiçbir bir farklılık yoktur. Tabii ki bu saçmadır, çünkü o, tavşan ve onun her bir parçası veya sahnesi arasında fark olmadığını veya da formüller ve onların Gödel numaraları arasında herhangi bir fark olmadığına örtülü olarak delalet eder. Şimdi gönderme, sadece radikal çeviride değil fakat dil içinde dahi anlamsız oluyor gibidir."[12]

Söz konusu belirsizlik tezi, belirsizlik ve kapalılığın birinci-şahsa yani kendine, uygulanması gibi saçma bir sonuca varmış gibi görünür: "Eğer birisi için, anlık tavşan temsillerine ve Gödel numaralarına değil de tavşan ve formüllere göndermede bulunulduğunu söylemek bir anlam ifade ediyorsa, bu durumda onun eşit derecede başka biri için de anlam ifade etmesi gerekir"[13].

---

[12] *Ontological Relativity and Other Essays*, (New York: Columbia, 1969), s. 47/8.

[13] *a.g.e.*, 47.

Quine, birçok kendi eleştirmeninin kaçırdığı bir şeyin farkındadır ve bu, mantıksal sonuçlarını izlediğiniz zaman belirsizlik delilinin ortaya çıkan gerçek saçmalığıdır: Sonuçları izlendiğinde delilin, bir dilden diğerine çeviri ile hatta birinin kendi dilinin başka konuşucusunu anlaması ile ilgili aslında yapacağı bir şey yoktur. Eğer delil geçerliyse, kaçınılmaz olarak şu sonuçlara sahip olmalıdır: *Benim için* tavşanı veya tavşan sahnesini *anlatmak istemek* arasında herhangi bir fark yoktur. Dahası benim için bir tavşana ve bir tavşan sahnesine *göndermede bulunmak* arasında bir fark yoktur. Yine benim için bir şeyin bir tavşan *olması* ve onun bir tavşan sahnesi *olması* arasında da bir fark yoktur. Ve bunların tümü, davranışçılığın 'davranışçı anlam dışında herhangi bir anlam yoktur' şeklindeki varsayımının bir sonucudur. Bir kez bunu kabul ettik mi davranışçı 'uyarıcı anlam' söz konusu olduğu sürece, 'Bir tavşanın var olması' ve 'Bir tavşan sahnesinin var olması', 'eş-anlamlı uyarıcı'dırlar, sonra gerisi gelir, çünkü davranışçı hipoteze göre nesnel olarak başka gerçek anlam veya eş-anlam türü yoktur. Quine ile birlikte, bu sonuçların yüzeyde saçma olduğunu düşünüyorum, fakat eğer onların saçmalıkları hakkında herhangi bir şüphe varsa, 'Gavagai' hakkındaki delilin sadece kendimizin tavşan, tavşan sahnesi, tavşan parçası vb.leri anlatmak istediğimiz zamanki hallerimiz arasındaki farkı bildiğimiz için benim tarafımdan (veya sizin tarafınızdan) anlaşıldığını hatırlayınız.

Son bölümde belirsizlik tezinin şöyle olduğunu söyledim: Davranışçılık söz konusu olduğunda, bir dilin sözcüklerinin diğerlerinkine deneysel olarak iyi motive edilmiş çevirileri olamaz. Fakat eğer bu tez doğruysa, bu durumda bir dilden kendisine bile 'doğru' çeviriler olamaz. İngilizcedeki kişisel dilimi gözlemleyerek, 'tavşan' ile tavşan sahnesini mi, tavşan parçasını mı veya başka şeyi mi kast ettiğimi söyleyemem. Quine, Gavagai konuşucusunu göz önünde bulundurmak zorunda değildir. O, sadece kendi halinden şunu gözlemleyebi-

lirdi: Kendisinin bir şeyi veya diğerini anlatmak istemesi arasında hiçbir 'deneysel' fark yoktur ve bu yüzden, aslında hiç gerçek fark yoktur. Ve bu sonuç, onun haklı biçimde gördüğü gibi, saçmadır. *Eğer belirsizlik tezi gerçekten doğru olsaydı, biz onun formülasyonunu bile anlayamazdık; zira bize tavşan ve tavşan sahnesi arasındaki çevirinin doğruluğu hakkında 'olgusal bir mesele' asla yoktur denildiği zaman, başlangıçta iki İngilizce beyan arasında herhangi bir (nesnel olarak geçek) farklılık duyamazdık.*

İşte Quine'in betimlemesi: Ben sinir vuruşlarını alabilen ve ses çıkarabilen bir makineyim. Belirli sinir vuruşlarına tepki olarak belirli sesleri çıkarmaya yatkınım ve nesnel olarak konuşursak, yani bunların hepsi anlatmak istemenin bulunduğunu gösterir. Şimdi, "Bir tavşan sahnesi vardır"ın uyarıcı anlamı, "Bir tavşan vardır"ınki ile aynıdır, çünkü seslere, aynı sinir vuruşları neden olur. Bu sadece, Quine'in bizim 'anlamın sağduyu kavramı'mıza eklemek istediği teknik bir 'uyarıcı anlam' (kavramına) sahip olması demek değildir. Hayır, o şunu düşünür: Nesnel gerçeklik söz konusu olduğu sürece, uyarıcı anlam, mevcut olan anlamın bütünüdür. Ve saçmalığı üreten Onun 'uyarıcı anlam' fikridir.

Quine'e göre bu 'karmaşa'nın çözümü, gönderme ve varlıkbilimin *göreceliliğini* algılamakta yatar. "Gönderme, düzenli (eşgüdümlü) bir sisteme göreli olması dışında anlamsızdır"[14] ve eşgüdümlü sistem, bir arkaplan dili tarafından sağlanır. 'Tavşan' ile bir tavşana göndermede bulunup bulunmadığım sorusu, benim için sadece İngilizce arkaplan dilini doğru olarak kabul etmekle (müsellem), yani "ana dilimizi kabul etmek ve onun kelimelerini yüzey anlamlarıyla almakla" (49) yanıtlanır. Tıpkı fizikte bir nesnenin konum ve hızı hakkında konuşmak sadece bir eşgüdümlü sisteme göreli olarak bir anlam ifade etmesi gibi, benzer şekilde bir beyanın gönderimi hak-

[14] *a.g.e.*, 47.

kında konuşmak da sadece bir kısım arkaplan dillerine göreli olarak bir anlam ifade eder. Aslında, başka bir dilden çeviri söz konusu olduğunda, gönderme iki kat görecelidir: İlkin hedef dilin kendisine çevrileceği bir arkaplan dilinin seçimine göreli ve ikincisi hedefin (dilin) kelimelerini arkaplana çevirmek için bir çeviri kılavuzunun gelişigüzel seçimine göreli.

Şimdi, bu yanıt görünürdeki saçmalığı ortadan kaldırır mı? Onun nasıl yaptığını görmüyorum, aslında onun sorunu çözmeksizin tekrarladığını iddia etmeliyim.

Görelilik teziyle birlikte belirsizlik delilinin dönüm noktasına ulaşmış olduğumuza inanıyorum. Bu mesele için 'gavagai' ve radikal çeviri hakkındaki her şeyi unutabiliriz; onlar sadece davranışçılığın sonuçlarının renkli örnekleridir. Can alıcı tez, aşağıdaki gibi örneklenebilir:

> 'Tavşan' ile tavşanı anlatmak istedim iddiasıyla 'tavşan' ile örneğin tavşan sahnesini anlatmak istedim iddiası arasında hiçbir deneysel fark yoktur.

Bu, *Word and Object*'in özgün bir sonucudur ve onun şimdi saçma olduğu kabul edilir. Dolayısıyla saçmalıktan kaçınmak için onu yenilenmiş bir görelilik tezi ile yer değiştirdik:

> Keyfi olarak seçilmiş bir çeviri şemasına göre doğru bir şekilde tavşanı anlatmak istedim diyebiliriz. Aynı şekilde keyfi başka bir şemaya göre örneğin tavşan sahnesini anlatmak istedim de diyebiliriz *ve iki şema arasında hiçbir deneysel fark yoktur.*

Fakat gözden geçirilmiş tez, ilkinin saçma olduğu kadar saçmadır ve aslında aynı saçmalığı ortaya koyar. Ve bu, bizi şaşırtmamalıdır, çünkü orijinal saçmalık, zaten görelileştirilmiş bir söylemde ortaya çıktı; O, kişisel İngilizce dilime göreli olarak ortaya çıktı. Saçmalık şudur: Eğer kişisel (ana) dilimin sabitlenmiş bir sözsel davranış yatkınlıkları dizisi olduğunu varsayarsam, bu durumda bir sözcüğün kendine veya kişisel dilimin başka bir sözcüğüne herhangi bir çevirisi, kesinlikle

keyfidir ve deneysel içeriği yoktur. Bana göre 'tavşan' ile tavşanı mı, tavşan sahnesini mi, tavşan parçasını mı vb. anlatmak istediğimi söylemenin hiçbir yolu yoktur. Bu, basit bir diskotasyona[15] bile uygulanır: 'Tavşan' ile tavşanı anlatmak isterim, iddiasını bile doğrulamanın bir yolu yoktur. Şimdi, keyfi bir çeviri kılavuzu seçimi yaparak anlam ve göndermeyi düzenleyebiliriz demek, bu zorluğu karşılamaz. Çeviri kılavuzu seçiminin keyfiliği bütünüyle sorundur, çünkü o, alternatif analitik hipotezler arasından seçme keyfiliğinin bir yansımasıdır. Quine'in görelilik tezi, saçmalığı ortadan kaldırmaz, sadece onu tekrar ifade eder.

Quine, bize ana dilimizi kabul etmeyi ve sözcükleri yüzey değerleriyle almamızı öğütlediği zaman, kendimize şunu hatırlatmalıyız: Onun açıklamasına göre, ana dilimiz tümüyle duyusal uyarıcıya karşılık bir sözsel davranış eğilimi demetinden oluşur ve öyle yorumlandığında, 'tavşan' ve 'tavşan sahnesi'nin deneysel yüzey değerleri birbirinden ayırt edilemezdir. Gerçekten her iki yolda olamayız. Bir tarafta, olgusal hiçbir mesele olmadığını ima eden ve sonra, sıkıntıya düştüğümüzde saf bir ana dil fikrine veya deneysel davranışsal içeriklerinden öte bir yüzey değerine sahip sözcükleri olan bir ev diline başvuruda bulunan şiddetli bir davranışçılıkta ısrar edemeyiz. Eğer davranışçılığımız konusunda ciddî isek ana dil, belirsizli-

---

[15] Doğruluk konusunda örtüşme teorisine karşılık kullanılan 'diskotasyon' teorisi, kelime anlamı itibariyle alıntıyı sınırlayan tırnakların kaldırılması demektir. Teknik olarak, iki tırnakla özelleştirilen herhangi bir ifadenin doğruluk değerinin ancak aynı ifadenin, tırnakları kaldırılarak tekrar ifade edilmesiyle sağlanabileceğini savunan doğruluk teorisine verilmiş isimdir. Diskotasyon birkaç kelimeyle; tırnağı kaldırmak, alıntıyı kaldırmak, tahsis ve özelleştirmeyi ya da kotayı kaldırmak şeklinde çevrilebilir. Ne var ki bu tarz bir çeviri tanımın içeriğini bütünüyle vermeyebileceği için onu diskotasyon şeklinde bırakmayı uygun gördük. Bu kavram ve teori hakkında daha geniş bilgi için yazarın *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*' (Litera Yayıncılık, 2005) isimli eserinde bu konuya tahsis ettiği bölüme müracaat edilebilir. (ç.n.)

ğin anasıdır ve eğer aslında olmadığı halde deneysel farklılıklar olduğunu savunuyorsa yüzey değeri, sahtedir.

Peki, ama ya fizik ile benzetme yapma hakkında ne söyleyebiliriz? Bu, bizi saçmalıktan kurtaracak mı? Tüm bu tartışmaya hususî özelliklerinden biri, kendisiyle, birkaç yarım yamalak işaret ve eksik resmedilmiş örnekleri temel alarak nefes kesen sonuçların çıkarılmış olduğu hızdır. En azından ne olduğu hakkında birazcık daha açık olmaya çalışmak için, bu özel meseleyi biraz daha dikkatli ifade etmeliyiz. Öncelikle, belirsizlik ve kapalılık (anlaşılmazlık) tezinin saçma sonuçlara götürdüğünü veya götürme tehdidinde bulunduğunu düşünmeye yönelik, Quine öncesi sezgilerden ve bir ölçüde de Quine'nin kendisinden esinlendiğim daha sağduyulu bir yaklaşımda bulunmak istiyorum. Bunu sezgisel olarak daha da kolaylaştırmak için, bir dilden diğerine çeviriyi düşünelim; bir dilden diğerine çeviride karşılaşacağımız zorlukları hatırlamak önemli olsa bile, tek başına bir dille ilgili durumda da zorluklarla karşılaşacağız. Şimdi şöyle farz edelim: İki Fransız arkadaşımla (Henri ve Pierre) birlikte, arabayla dolaşırken arabanın önünden anîden bir tavşan geçer ve 'orada bir tavşan var' diye bildiririm. Dahası Henri ve Pierre'in İngilizce 'tavşan'ın anlamını bilmediğini, bu yüzden her birinin benim sözsel davranış yatkınlığıma uygun bir şekilde bunu çevirmeye çalıştığını farz edelim. Henri'nin 'tavşan'ın *stade du lapin*[16] *anlamına geldiği* sonucuna vardığını farz edebiliriz. Pierre, aynı kanıta dayanarak onun *parti non-detache d'un lapin*[17] demek olduğuna karar verir. Şimdi, Quineyen-öncesi sezgilerimize göre, hem Henri hem de Pierre'in sorunu oldukça basittir: İkisi de yanlış anlamışlar. Bu benim hakkımda sadece sade bir olgudur, yani 'tavşan' dediğimde, *stade du lapin*'i veya *partie non-detache d'un lapin*'i kast etmedim. Bunlar sadece, kötü çevirilerdir. Elbette

[16] Tavşan kesiti/sahnesi. (ç.n.)
[17] Bir tavşanın ayrılmamış parçası. (ç.n.)

bunu söylediğimde bu beyanların Fransızcadaki anlamları hakkında ve Henri ile Pierre'in bu beyanlara yüklediği anlamlar hakkında belli varsayımlar yapıyorum. Ve bu varsayımlar, diğer deneysel varsayımlar gibi, kanıt tarafından yapılan hipotezlerin alışıldık yetersiz belirlenimine maruzdur. Doğru varsaydığımı farz edersek, Henri ve Pierre basitçe yanılmıştır. Yanlış varsaydığımı farz etsek bile, eğer onlar belirli özel bir şekilde yanılmışlarsa, bu durumda Henri ve Pierre haklıdırlar. Yani, örneğin, Henri *stade de lapin* ile benim *lapin* ile kast ettiğim şeyi kast ediyorsa o, beni mükemmel bir biçimde anlar; o sadece bu anlamayı tuhaf bir yolla ifade eder. Her ihtimalde dikkat edilmesi gereken önemli nokta şudur: İster onlar benim özgün anlatım isteğim konusunda haklı olsunlar ister ben onların yanıldığı konusunda haklı olayım, hakkında yanlış veya doğru olunacak sade bir olgusal mesele vardır.[18]

Bunlar, yanıtlamamız gereken bazı sağduyu sezgileridir. Hareketin göreliliği benzetmesi, bizi bu karmaşadan kurtarır mı? Bu fikri ciddiye alalım ve onu deneyelim. Arabadaki tav-

---

[18] Tüm bu literatürün kafa karıştırıcı en önemli yönlerinden birisi, insanların iki veya daha fazla dil konuşma ve birinden diğerine çevirme yeteneği hakkındaki dikkatleridir. Quine, bir dili diğerine çevirme hakkında "geleneksel eşitlikler"den (*Word and Object*, s. 28) söz eder. Fakat birkaç garip deyim hariç, geleneğin onunla ilgili yapacağı bir şey yoktur. (Gerçekten Almancadakini karşılamasa bile Frege'nin *Bedeutung*'unu 'gönderme' diye çevirmek, sanırım, bir gelenektir.) Örneğin, 'kelebek'i *papillon* diye çevirdiğim zaman, takip edilen bir gelenek yoktur veya eğer varsa, kesinlikle onunla ilgili hiçbir şey bilmiyorum. 'Kelebek'i *papillon* diye çevirdim, çünkü 'kelebek' Fransızcada bu anlama geliyor. Aynı şekilde Michael Dummett, bir dilden diğerine çeviri için 'uylaşımlar'dan söz eder [bk. "The Significance of Quine's Indeterminacy Theses," *Synthese*, XXVII, ¾ (July/August 1974), s. 351-397]. Fakat mesele şudur; eğer kelimelerin ne kast ettiğini biliyorsanız daha fazla uylaşımın gereği yoktur. Geleneksel olarak '2' rakamı, Arapça yazımda iki sayısını temsil eder, 'II' Roma yazımında aynı sayıyı temsil eder. Fakat tam bu nedenlerden dolayı, '2'nin 'II' olarak çevrilebileceği şeklinde ilave bir uylaşıma gerek yoktur.

şan sohbetimiz boyunca Henri'nin saatte 60 mil hızla, bu arada, diğer taraftan Pierre'in 5 mil hızla gittiğimiz görüşünü beyan ettiğini farz edin. Daha sonra Pierre'in geçmiş olduğumuz bir geniş aracı izliyor olduğu ve hızımızı ona göreli tahmin ettiği, bu arada Henri'nin yol yüzeyine göreli hızımız hakkında konuşuyor olduğu ortaya çıktı. Bir kez bu görelilikler tanımlandığında, artık görünürde bile çelişki ve anlaşmazlık yoktur. Pierre ve Henri'nin ikisi de haklıdırlar. Fakat benzer şekilde bir kez eşgüdüm sistemi tanımlandı mı onların ikisi de haklı mıdırlar? Bu, farklı dilsel eşgüdüm sistemlerine göreli farklı anlambilimsel hızlardan hareket etmek olayı mıdır? Bana göre bunlar, görelileştirildiğinde saçma olduğu kadar saçmadırlar.

Quine'in bakış açısından, tavşanı anlatmak istediğimi düşünmekte İngilizceye göre haklıyım, *Henri ve Pierre birbiriyle uyuşmadığı ve ikisi de verdiğim çeviriyle uyuşmadığı halde,* Pierre *partie non-detache d'un lapin*'i anlatmak istediğimi düşünmekte Fransızcaya göre haklıdır ve Henri de *stade du lapin*'i anlatmak istediğimi düşünmekte yine Fransızcaya göre haklıdır. Ve uyuşmazlık görünümünün her birimizin değişik çeviri kılavuzlarına sahip olmamızdan kaynaklandığını iddia etmek bu hususa yanıt değildir, çünkü ele almaya çalıştığımız sorun, onların her iki çeviri kılavuzunun da basitçe yanlış olduğunu bağımsız olarak bilmemizdir. Açıklamaya çalıştığımız, çeviri kılavuzlarının görünür yanlışlığıydı. Konuyu daha genel bir şekilde ortaya koyarsak, fizik benzetmesinin amacı, onların fizik olayında olduğu gibi açık fakat hayali olduklarını göstermekle onların açık çelişki ve saçmalıklarını nasıl ortadan kaldırabileceğimizi göstermekti. Bir kez hızımızın değişik eşgüdüm sistemlerine bağlı olduğunu gördükten sonra aynı zamanda saatte hem 5 hem de 60 mil ile gidiyor olduğumuzu tahmin etmekte herhangi bir saçmalık olmadığını görürüz. Fakat fizik ve anlam arasındaki benzetme başarısız olur. Anlamı görelileş-

tirdikten sonra bile daha önce var olan aynı saçmalıkla baş başa kalırız.

Benzetme neden akim kalır? Fizikte bir bedenin konumu ve hareketi, tamamen onun bazı eşgüdüm sistemleriyle ilişkisinden oluşur; fakat bir sözcüğün sadece, parçası olduğu dille ilişkilerinden daha fazla anlamı vardır; aksi takdirde çeviri sorunu, ilk elde hiçbir zaman ortaya çıkamazdı. Bir nesnenin özel hareket ve konumunu, bir özel eşgüdüm sistemine yapılan bir göndermeden ayıramayız; onu, belli bir anlamı özel bir dilsel sistemden ayırabildiğimiz şekilde başka bir sisteme çeviremeyiz ve de başka bir dilsel sistemde aynı anlama sahip olan bir beyan bulamayız. Elbette bir kelime, sadece parçası olduğu bir dile göre[19] bir anlam taşır, fakat anlama *sahip olmanın* göreliliğinin kendisi, sahip olunan *anlamın* göreli olmayışını önceden varsayar. Bunun, fiziksel konum ve hareketin göreliliğinde bir benzeri yoktur.

Biri benim, Quine'in meydan okuduğu 'müze miti'ni, yani 'anlamlar' denilen bir zihinsel mevcudiyetler sınıfının var olduğu görüşünü, varsayar görünmeme itiraz edebilir. Fakat benim bakış açım, çeşitli anlam kuramları arasında tarafsızdır. Diyelim ki anlam, Hume'a göre, kafadaki fikirler, Quine'e göre davranış yatkınlıkları, Wittgenstein'a göre sözcüklerin kullanımı veya bana göre niyetli kapasiteler meselesi olsun. Bu noktada bunun önemi yoktur. Anlam ne olursa olsun, bir sözcüğün özel bir anlama sadece bir dile göreli olarak sahip olacağını öne süren doğru tezi, anlamın kendisinin bir dile

---

[19] Başka yerde, bir konuşucunun anlatma kastının işlemesinin, bütün bir niyetli durumlar ağına ve niyet-öncesi kapasitelerin bir Arkaplanına da bağlı olduğunu savunuyorum. Bu göreceliliğin, genel olarak değerlendirilmiş olandan çok daha radikal olduğuna ve aslında Quine'in belirsizlik tezinden daha radikal olduğuna inanıyorum, fakat bu, belirsizlik tartışmasının bu bölümüyle ilgisizdir. Daha geniş bilgi için benim *Inytentionality: An Essay in the Philosphy of Mind* isimli kitabıma bk., (New York: Cambridge, 1983), bölüm 1 ve 5].

göreli olduğunu öne süren yanlış tezden ayırt etmeliyiz. Aslında şimdi, anlamın herhangi özel bir kuramından bağımsız bir yolla delili ifade etme konumundayız: Anlamlı ve anlamsız fonetik ardışıklıklarda (kelimeler) arasında bir ayrım olduğu konusunda bani tasdik ediniz. Sonuçta İngilizcede, 'tavşan' anlamlıdır, 'flurg' anlamsızdır. Böyle işaretler, daima bir dile göre yapılır. Belki başka bir dilde 'flurg' anlamlıdır ve 'tavşan' anlamsızdır. Fakat İngilizcede 'tavşan' anlamlıysa ve 'flurg' anlamsızsa, İngilizcede 'tavşan'ın 'flurg'da olmayan bazı özellikleri bulunmalıdır. Bu özelliğe onun *anlamı* ve sözcüklerin bu tür özellikleri sınıfına da anlamlar diyelim. Şimdi, 'tavşan'ın İngilizceye göre hususî bir özelliğe sahip olması olgusundan bu özelliğin, yani onun anlamının, sadece İngilizceye göre var olduğu sonucu çıkmaz. Aslında 'tavşan'ın başka bir dile çevirisinin olup olmadığı sorunu, tam olarak başka dilde aynı özelliğe sahip bir beyanın bulunup bulunmaması sorunudur. Fizik ve anlambilim arasındaki benzetme akim kalır, çünkü konum ve hareketin bir eşgüdüm sistemleriyle ilişkileri dışında herhangi bir özelliği yoktur. Ve Quine'in delili, bir muhale ircadır, çünkü o, konuşma davranışı yatkınlıklarının tümünün, söz konusu özellikle, yani anlamla ilgili, bağımsız olarak var olduğunu bildiğimiz ayrımları, örneğin, 'tavşan' ve 'tavşan sahnesi' anlamları arasındaki ayrımı açıklamakta yetersiz olduğunu gösterir. 'Tavşan'ın özelliğe, yani onun anlamına, sadece İngilizceye göre sahip olduğuna dikkat çekerek ircadan kaçınamazsınız, zira irca anlamın kendisi hakkındadır ve bu özelliğin kendisi İngilizceye göre değildir.

Şimdiye kadarki amacım, aşırı dilsel davranışçılığı reddetmek değildi, fakat şunu göstermekti:

> Birincisi, çevirinin belirsizliği tezi, kendisinden şaşırtıcı bir sonuç olarak türetilmiş olduğu kurulu öncüllerden yorumlandığı kadarıyla sadece bir muhale ircadır ve bence bu yorum iyi bir yorumdur

İkincisi, varlıkbilimin göreliliği kuramı, belirsizlik ve kapalılık (anlaşılmazlık) tezlerinin bizi götürdüğü açık saçmalıklara yanıt vermede başarılı olamaz.

Peki ya, kendi terimlerine dayanarak dilsel davranışçılığı reddetmek? Davranışçılığın değişik biçimlerinin o kadar çok reddi olmuştur ki burada onlardan her hangi birini tekrarlamak gereksiz görünüyor. Fakat Quine'in delilinin, davranışçılığın standart ve geleneksel reddiyeleri biçiminde olduğunu belirtmekte fayda var. Kendi halimizden, yani birinci-şahıs durumundan, davranışçılığın yanlış olduğunu biliyoruz, çünkü kendi zihinsel görüngülerimizin davranış yatkınlıklarına denk olmadığını biliyoruz. Ağrı çekmek başka şeydir, ağrı davranışı sergilemeye yatkın olmak başka bir şeydir. Ağrı davranışı, ağrıyı açıklamak için yetersizdir, zira biri davranışı sergileyebilir ve ağrı çekmeyebilir veya biri ağrı çekebilir ve davranışı sergilemeyebilir. Benzer şekilde, Quine'in deliline göre, sözsel davranış yatkınlıkları, anlamları açıklamak için yetersizdir, çünkü belirli bir anlama uygun davranış sergilenebilir, fakat hala kast edilen (anlatılmak istenen) olmayabilir.

Eğer biri, matematiğin temellerinin yeni bir kuramına sahipse ve yeni aksiyomundan $2+2=5$ ettiğini çıkarabiliyorsa ne diyeceğiz? Onun, önemli yeni bir keşif yaptığını mı söyleriz? Ya da aksine o, bir muhale irca ile kendi aksiyomunun yanlış olduğunu kanıtlamıştır mı deriz? Davranışçılığa karşı Quine'in belirsizlik delilinden daha güçlü bir muhale ircayı hayal etmenin çok zor olduğunu düşünmüyorum, çünkü o, kendi durumumuzdan geçerli olduğunu bildiğimiz ayrımların varlığını inkâr eder.

4

Belirsizlik ve kapalılık öğretilerinin nasıl davranışçılığın özel varsayımlarına dayandığını ve neticede sonuçların aynı

şekilde bu görüşün bir reddi olarak alınabileceğini göstermeye çalıştım. Fakat şimdi çok ilginç bir durum ortay çıkmaktadır: Davranışçılıkla hiçbir bağlantısı olmayan filozoflar neden bu görüşleri kabul ederler? Donald Davidson'u ele alacağım çünkü o, açıkça davranışçılığı reddederken belirsizlik öğretisini kabul eder. Davidson, bir anlam kuramı oluşturmak için temel olarak alınan, açıkçası niyetselci 'bir cümleyi kabul etmek' (yani onun doğru olduğuna inanmak) fikrini savunur. Öyleyse onunla Quine arasında belirsizliği üreten uzlaşma alanı nedir? Ve Quine'in karşılaştığı 'açmaz' hakkında o, ne söylemelidir? Birinci-şahıs durumunu nasıl ele alır? Davidson ilk soruyu şöyle yanıtlar:

> Quine'e katıldığım önemli nokta şöyle açıklanabilir: Bir doğruluk (yorum, çeviri) kuramının dünyadaki olay veya durumlara dair olgular biçiminde ortaya çıkan lehte veya aleyhteki tüm kanıtları, konuşucuların repertuarlarındaki cümleleri kabul etmelerine veya kabul etmemelerine neden olur veya olabilir.[20]

Yani çözümleme birimi tüm cümle olduğu sürece ve konuşucunun tepkisine neden olan şey, dünyadaki nesnel bir ilişki durumu olduğu sürece ki bu tepki ister Quine'de olduğu gibi kabul etme veya kabul etmeme şeklinde olsun, isterse Davidson'da olduğu gibi bir cümleyi doğru kabul etme şeklinde olsun, Davidson, belirsizlik tezi konusunda Quine'e katılır. (Onun uygulamasının boyutları hakkında bazı farklılıklar vardır.)

Fakat Davidson için delil tam olarak nasıl işler? Davranışçılığı reddeden Davidson nasıl göndermenin kapalı olduğu sonucuna varır? Kanımca, metinlere yakın bir bakış onun, Quine'in deneysel bir dil kuramı fikrinin değiştirilmiş bir versiyonunu kabul ettiği izlenimini verir. O, bir niyetselci psiko-

---

[20] *a.g.e.* 230.

loji kabul ettiği halde, sözcelemelerin anlamları hakkındaki anlambilimsel olguların, konuşma halinde tüm katılımcılar için kesinlikle eşit derecede ulaşılabilir olması üzerinde ısrar eder, sonuçta onun için birinci-şahıs durumunun özel bir statüsü yoktur.

Quine, bir uyarıcı aygıtı ve sözsel tepki yatkınlıklarını onaylar. Davidson ise, (Quine'in uyarıcısıyla örtüşen), dünyadaki koşulları, sözcelemeleri ve cümlelere yönelik 'doğru kabul etmenin' psikolojik tutumunu onaylar. Fakat cümlenin parçalarına karşılık olarak deneysel testin birimi, hala cümle olduğundan ve cümlelerin parçaları açısından cümleleri yorumlamanın farklı şemaları, bir konuşucunun doğru kabul ettiği cümleler ve hangi koşullar altında konuşucunun bu cümleleri doğru kabul ettiğiyle ilgili olgular ile uyumlu hale getirilebildiği için Davidson, hâlâ kapalılık elde ettiğimizi iddia eder. Temel düşünce şudur: Nesneleri kelimelerle eşleştirmenin değişik yolları olacaktır, bunların herhangi bir kısmı, bir konuşucunun niçin bir cümleyi doğru kabul ettiğini açıklayan bir doğruluk kuramı içinde eşit derecede resmedilebilir.

Davidson ile ilgili muamma şudur: Eğer delili basamaklar dizisi olarak ortaya koyarsanız, deneysel bir dil kuramının doğası ile ilgili fazladan bir öncül eklemediğiniz *sürece* kapalılık (anlaşılmazlık) bulunduğu sonucu ortaya çıkmaz. Bu basamaklar şunlardır:

1. Radikal yorumda deneysel çözümlemenin birimi, (alt-cümlesel öğelere karşın) cümledir.
2. Radikal yorum için yegâne deneysel kanıt, konuşucunun belirli koşullarda belirli cümleleri 'doğru kabul etmesi' olgusudur.
3. Kelimeler ve nesneleri eşleştirmenin birbiriyle uyumlu olmayan alternatif yolları vardır, fakat onların herhangi bir kısmı bir konuşucunun niçin bir cümleyi doğru kabul ettiğini açıklar.

Fakat bu üçü, konuşucunun fiilen ne anlatmak istediği ve neye göndermede bulunduğu hakkında herhangi bir belirsizlik ve kapalılık gerektirmez. Bunun için fazladan bir öncüle ihtiyaç duyarsınız. O nedir? Onun şu maddeyle aynı anlama geleceğine inanıyorum:

4. Tüm anlambilimsel olgular, hem konuşucu hem de dinleyici için alenen ulaşılabilir olmalıdır. Eğer yorumlayıcı, *kamuya açık* olarak yani deneysel kanıt temelinde bir ayrım yapamıyorsa demek ki yapılacak bir ayrım yoktur.

İşte onun bir örneği: Eğer her şeyin bir gölgesi varsa, bir konuşucunun 'Wilt uzundur' cümlesini doğru kabul ettiği bir durumda; biz 'Wilt' sözcüğünü, Wilt'e ve 'uzundur' sözcüğünü uzun şeylere gönderimde bulunmak için alabiliriz veya eşit deneysel doğrulamayla 'Wilt' sözcüğünü Wilt'in gölgesine ve 'uzundur' sözcüğünü de uzun şeylerin gölgesine gönderimde bulunmak için alabiliriz. İlk kuram bize, eğer Wilt uzunsa 'Wilt uzundur' (cümlesi) doğrudur, der. İkinci kuram ise bize, eğer Wilt'in gölgesi uzun bir şeyin gölgesiyse 'Wilt uzundur' demek doğrudur, der.

Davidson bu delili şöyle özetler:

> Göndermenin kapalılığı delilinin iki basamağı vardır. İlk basamakta, alternatif gönderme şemalarının deneysel eşitliğini fark ederiz. İkinci basamakta şunu gösteririz: Bir plâncının yorumlayıcısı, plâncının şemaları arasında ayrım yapabildiği halde, plancıyı yorumlamak için alternatif şemaların varlığı, yorumlayıcının, plancının yüklemlerinin gönderimini biricik şekilde tanımlamasını engeller, özellikle onun yüklemi, (ister indeksli ister görelileştirilmiş olsun) 'gönderimde bulunur'. *Bir plâncının sözcüklerinin gönderimi hakkında bir yorumlayıcının deneysel temelde karar veremediği şey, bu sözcüklerin deneysel bir özelliği olamaz.* Bu yüzden bu kelimeler, keyfi alternatifler arasından seçilmiş olsa bile, eşsiz olarak bir gönderme şemasını belirlemez. (235'deki italiklerim).

Bu delili anlamak için, onun dilin deneysel bir açıklamasının doğası ve anlambilimin açık özelliği hakkında belirtmiş

olduğum özel varsayımlara dayandığını görmek önemlidir. Sadece alternatif gönderme şemalarının tüm *kamuya açık* deneysel verilerle uyumlu olması olgusundan bizatihi, herhangi bir belirsizlik veya kapalılık bulunmadığı sonucu çıkmaz. Aslında bu, sadece her yerdeki herhangi bir yetersiz belirlenimin tekrarıdır: Farklı hipotezler, konuşucunun 'doğru kabul etme' tutumunu eşit derecede açıklar, fakat bununla beraber, hipotezlerden biri, diğerleri yanlışken onun kelimeleriyle tam olarak ne anlatmak istediği konusunda doğru olabilir. Kapalılık sonucuna varmak için, ek bir öncüle daha ihtiyaç duyulur: Dil, kamusal bir mesele olduğundan anlam hakkındaki tüm olgular da kamusal olgular olmak zorundadır. Anlam, 'deneysel' bir meseledir ve dille ilgili deneysel olan şey, tüm yorumlayıcılar tarafından erişilebilir olmalıdır. Sadece bu varsayım söz konusu olduğunda, dilin 'deneysel' ve 'kamusal' özelliğini oluşturan bu özel kavramlaştırma, delilin geçerliliğini sürdürmesini sağlayabilir.

Burada vuku bulan şeye dair anlayışımızı derinleştirmek için, konuşma durumunun sağduyusal açıklamasını Davidson'ın ifadeleri ile karşılaştıralım. Sağduyusal açıklamaya göre, 'Wilt uzundur' iddiasında bulunduğum zaman, 'Wilt' ile Wilt'e göndermede bulunuyorum ve 'uzundur' ile uzundur demek istiyorum. 'Wilt' dediğimde açık veya gizli bir şekilde gölgelere göndermede bulunmuyorum ve aynı şekilde 'uzundur' dediğimde gölgelere göndermede bulunmuyorum. Şimdi bunlar, benimle ilgili yalnızca sade olgulardır. Onlar, benim davranışım veya 'doğru-kabul etme' tutumumu açıklamak için tasarlanmış kuramsal hipotezler değildir. Aksine, böyle herhangi bir kuram, bunlar gibi olgularla başlamalıdır. Fakat Davidson'ın görüşüne göre, bu değişik niyetli durumları bana atfetmek için hiçbir deneysel temel yoktur. Kullanmamıza izin verilen tüm deneysel olgular, hangi cümleleri hangi kamusal olarak gözlemlenebilir koşullar altında doğru kabul ettiğime dair olgular olduğu için, sağduyusal sezgilerimizin üzerinde

ısrar ettiği ayrımları yapmanın hiçbir yolu yoktur. Davranışçılıkta olduğu gibi, alt-cümle düzeyinde yani kelimeler ve öbekler düzeyinde farklı ve tutarsız yorumlar, hangi koşullar altında hangi cümleleri doğru kabul ettiğim hakkındaki olgularla tümüyle uyumlu olacaktır. Şimdi bize, Davidson'ın kapalılık versiyonu da, Quine'in açıklamasının davranışçılığın bir muhale ircası olması gibi, kendi öncülünün bir muhale ircası olabilecekmiş gibi görünmeye başlar.

Böyle bir sonuca varmadan önce, ilk olarak Davidson'ın sağduyusal açıklama tarafından iddia edilen açık itirazı nasıl ele aldığını görelim: *Kendi* dil kullanımımızdan örneğin Wilt'in gölgesine değil de Wilt'e göndermede bulunduğumuzu bildiğimiz için ve başka bir insanı anlamada aradığımız şey, tam olarak kendi durumumuzda zaten sahip olduğumuz şey yani, (az ya da çok) belirlenmiş göndermelerle birlikte belirlenmiş anlamlar, olduğu için, neden başka birinin göndermeleri ve anlamları, bizim kendimizinkinden daha az belirlenmiş olsun. Elbette, verili herhangi bir olayda onu yanlış anlayabilirim. Söz ettiği gerçekten gölge olduğu zaman, Wilt'e göndermede bulunan birini varsayabilirim. Fakat bu, kamuya açık olarak var olan kanıttan öteki zihinler hakkındaki hipotezlerin olağan yetersiz belirlenimidir. O, herhangi bir kapalılık (anlaşılmazlık) biçimi göstermez. Kısaca, Quine'in karşılaştığı 'açmaz', yani birinci-şahıs durumu hakkında Davidson ne söylüyor?

> Belki birinin (Quine değil) aklından; 'Fakat en azından bu konuşucu neye göndermede bulunduğunu biliyor' demek geçer. Bu düşünceye metanetle karşı durulmalıdır. Dilin anlamsal özellikleri, kamusal özelliklerdir. Olayın doğasında, ilgili kanıtların bütününden hiç kimsenin tasavvur edemeyeceği şey, anlamın bir bölümü olamaz. Ve her konuşucu, en azından biraz bulanıkta olsa, bunu bilmek zorunda olduğu için; *biricik bir gönderme ile kendi kelimelerini kullanmaya niyetlenemez bile, zira o, kelimelerinin göndermeyi başkasına taşımasının hiçbir yolu olmadığını bilir.* (235; italiklerim).

Quine, göreliliğe müracaatla açmazdan kaçmayı çalışır, fakat Davidson'ın görüşüne göre, ilk elde, gerçekten herhangi bir karmaşa yoktur. Anlamsal özellikler, kamusal özelliklerdir ve kamusal özellikler belirsizliğe maruz kaldıklarından, *biricik gönderme olacak bu tarz hiçbir şey yoktur.* Dahası, 'bazı bulanık anlamlarda' şunu bilmeliyim: Bu yüzden ben *tavşan parçasına karşın tavşana göndermede bile bulunamam ve ben Wilt'in gölgesine karşın Wilt'e göndermede bulunmaya niyet bile edemem.*[21]

Şimdi, bunun kabul etmek için çok garip bir görüş olduğuna inanıyorum ve onu birazcık daha incelemeyi öneriyorum. Öncelikle, Fransızca ve İngilizce gibi 'kamusal' diller için en azından içinde aslında anlamsal özelliklerin kamusal özellikler olduğu bir açık anlam olduğunu teslim edelim. Onu, farklı insanların Fransızca ve İngilizcede aynı beyanı aynı şekilde anlayabilir diye alıyorum. Dahası, en azından delil uğruna, kamusal özelliklerin en azından şu anlamda eksik belirlemeye maruz olduğunu teslim edelim: Birinin sözcüklerine değişik fakat tutarsız yorumlar verebilirim; bu yorumların hepsi de onun doğru kabul ettiği cümleler hakkında sahip olduğum gerçek ve mümkün kanıtla uyumlu olabilir. Şimdi, bundan sonrası? Quine'in görüşü hakkındaki tartışmamızda, yetersiz belirlenime karşın belirsizliğin ancak ve ancak baştan zihinselciliği reddedersek bir sonuç olabileceğini gördük; o, kendi başına yetersiz belirlenimin bir sonucu değildir. Fakat benzer şekilde, Davidson'ın görüşüne göre, ancak ve ancak baştan değişik anlamsal olguların zorunlu olarak değişik 'kamusal olarak gözlemlenebilir' sonuçlar ürettiğini varsayarsak, belirsizlik ortaya çıkabilir. Yalnızca bu varsayım dikkate alındığında, konuşucunun anlam ve göndermesinin, belirlenmemiş ve kapalı olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Fakat bu sonu-

---

[21] Kirk Ludvig, tezi ifade etmek için tezin belirlenemeyeceğini söylediği ayrımları belirtmeliymişiz gibi göründüğünden bana bunun pragmatik bir çelişkiye götürür gibi olduğunu belirtti.

cun yanlış olduğunu oldukça bağımsız olarak bildiğimizi ve bu yüzden onun kaynaklandığı öncülün hiç doğru olamayacağını ileri sürüyorum. Sonucun yanlış olduğunu nasıl biliyoruz? Biliyoruz, çünkü kendi durumumuzda örneğin Wilt'in gölgesi yerine Wilt'i, tavşan sahnesi yerine tavşanı anlatmak istediğimizi biliyoruz. Başka bir konuşucuyu anlamaya çalıştığımda onun durumunda kendi durumum için zaten sahip olduğum şeyi edinmeye çalışırım. Şimdi, kendi durumumda, kendi kendimi anladığım zaman, sadece hangi dışsal koşullarda hangi cümleyi doğru kabul ettiğimden çok daha fazlasını biliyorum. Kabaca söylersek; bunun yanında, ne anlatmak istediğimi biliyorum. Dahası, eğer başkası beni tam olarak anlarsa o, benim ne demek istediğimi bilir ve bu, sadece hangi koşullar altında hangi cümleleri doğru kabul ettiğimi bilmenin çok ötesine gider. Dolayısıyla, eğer onun beni anlaması, sadece hangi cümleleri hangi koşullarda doğru kabul ettiğimi bilmesinden daha çok şey gerektiriyorsa, bu durumda benim onu anlamam, hangi cümleleri hangi koşullarda doğru kabul ettiğini bilmemden daha çok şey gerektirir. Sadece onun 'doğru kabul etme' tutumlarını bilmek, onu tam olarak anlamak için bana hiçbir zaman yeterli olmaz. Neden olsun? O, benim kendimi anlamam için bana yeterli olmaz ve tekrarlarsak, onun durumunda edinmem gereken, kendi durumumda zaten sahip olduğum şey olduğundan, sadece bu tutumlardan fazlasına ihtiyaç duyacağım.

Fakat Davidson'ın bir yorumcunun ilgili kanıt bütününden tasavvur edemediği şey, anlamın bir parçası olamaz iddiasına ne demeli? Evet, tabiî ki o, 'ilgili kanıtın bütünlüğünden tasavvur etmek' şeklinde değerlendirmemize izin verilen şeye bağlıdır. Sağduyu açıklamasına göre, ilgili 'kanıt'tan 'Wilt' ile Wilt'in gölgesi değil de Wilt'i anlatmak istediğinizi düşünüyorum ve bu 'kanıt' oldukça kesindir. O, nasıl işler? Gerçek hayatta başkasının konuşmasını, sadece bir ortak varsayımlar Ağı içinde değil fakat daha önemlisi temsil edilemeyen zihin-

sel kapasitelerin bir Arkaplanına karşı anlarım ki bu kapasiteler hem kültürel hem biyolojik olarak şekillenen ve tüm varlık tarzımızın çok zor farkında olabileceğimiz temelleri olan, dünyada olma ve davranma yollarıdır-.[22] Şimdi bu Arkaplan dikkate alındığında o, genel olarak tamamen konu dışı olacaktır, yani İngilizcede 'Wilt uzundur' veya 'Bir tavşan geçti' dediğiniz zaman, eşit derecede doğrulamayla Wilt'in gölgesi veya tavşan sahnesi hakkında konuşuyor olarak algılanabilirsiniz. Biz bu şaşırtıcı sonuca, ancak ve ancak gerçek hayatı unutup sadece cümlelere yönelmiş 'doğru kabul etme' tutumlarını veya uyarıcı koşullar altında ses çıkarma yatkınlıklarını 'kanıt' olarak kullanmak yoluyla bir 'kuram' oluşturarak başkasının konuşmasını anlamaya çalışmayı hayal edersek ulaşırız. Dil, aslında kamusal bir meseledir ve genellikle, eğer onun ne dediğini ve hangi koşullarda dediğini bilirsek bir insanın ne anlatmak istediğini söyleyebiliriz. Fakat bu kesinlik, onun anlatmak istediği şey hakkındaki iddianın (kamusal olarak ulaşabilir olan) kanıtın bir sonucu olması gereği varsayımından kaynaklanmaz; aksine o, kişinin niyetlerinin yaptığını izlemekten (kaynaklanması) hakkında sahip olduğumuz türde bir kesinliktir. Her iki durumda da ne olup bittiğini biliyoruz, zira 'kanıt'ın nasıl yorumlanacağını biliyoruz. Ve her iki durumda yaptığımız iddia, 'öteki zihinler' hakkındaki herhangi bir iddianın 'kamusal' kanıtın bir özeti olmasının ötesine geçmesi gibi bir yolla, sadece kanıtın özeti olmanın ötesine geçer. Başkasının konuşmasının yorumunun, öteki zihinler hakkındaki herhangi bir iddia gibi aynı tür yetersiz belirlenime[23] konu olması

---

[22] bk. Searle, *Intentionality, a.g.e.*, böl. 5.

[23] Bu gerçek hayattan bir yetersiz belirleme örneğidir: Bir arkadaşım orta yaşına gelene kadar Yunanca *hoi polloi* ifadesi İngilizcede zengin insanların seçkinleri anlamında kullanılır diye düşünüyordu, fakat o, karakteristik olarak ironik bir biçimde kullanılıyordu. Böylece o, bir arkadaşı bir alt-sınıf meyhanesinde görürse, "Seni hoi polloi ile vakit geçirirken gördüm." diyebilirdi. O, ironik konuştuğu ve diğer insanları ironik konuşuyormuş gibi yorumladığı için, onun kullanımı ve

olgusu, herhangi bir belirsizliğin olmadığını göstermediği gibi bizim, genellikle diğer insanların dediklerinden tam olarak neyi anlatmak istediklerini tasavvur edemeyeceğimizi de göstermez. Davidson versiyonuna tepkimizin Quine versiyonuna tepkimizle aynı olması gerektiği sonucuna vardım: Her olayda delilin sonucu, öncülün bir muhale ircası olarak yorumlanabilir. Davidson'ın görüşü bir şekilde Quine'inkinden daha aşırıdır, çünkü o, literal olarak inanılmaz olduğunu düşündüğüm bir görüşe sahiptir. Onun gerçekten ne dediğini anlamak için birinci-şahıs örneğinde durursak, Davidson, hiçbir dışsal gözlemcinin dışsal kanıttan karar veremediği hiç bir şeyin anlatmak istediğim şeyin bir parçası olamayacağını savunur. Böyle gözlemciler, tutarsız yorumlar arasında karar veremediğinden ve ben en azından bazı belirsiz anlamlarda bunu bildiğimden, 'tavşan'ı tavşan sahnesine veya ayrılmamış tavşan parçasına karşıt olarak tavşanı kast etmek amacıyla kullanmaya bile niyetlenemeyeceğimi bilmeliyim, çünkü sözcüklerimin bu göndermeyi diğerine taşıması için hiçbir yol olmadığını biliyorum. Bu bana uzaktan bile makul görünmüyor. Tam olarak hangisini kast ettiğimi biliyorum ve tıpkı benim onun hakkında yanılabileceğim gibi, biri de benim hakkında yanılabileceği halde zorluk, anlambilime uygulanan bildik 'öteki-zihinler sorunu'dur.

5

Buna benzer herhangi bir tartışmada, müdahil filozofların bilfiil delillerinin yüzeyinde olanlarından çok daha derin meselelerin bulunması gerekir. Benimle Davidson ve Quine ara-

---

standart kullanım arasında hiçbir davranışsal farklılık yoktu. Aslında o, tüm hayatını bu anlambilimsel tuhaflığı fark etmeden geçirebilirdi. Yine de onun ne anlatmak istediği hakkında çok belirli olgular vardır.

sındaki en derin meselenin deneysel bir dil kuramının doğası ile ilgili olduğuna inanıyorum.

Hem Quine hem de Davidson, bir anlam açıklaması inşası modeli olarak 'radikal çeviri'nin düşünce deneyimini kabul eder. Radikal çeviride bir yorumlayıcı veya çevirmen, daha önce hiç bir bilgisi olmayan bir dilin konuşanlarını anlamaya çalışır. Davidson'ın görüşüne göre, "başkasının konuşmasını anlamanın tümü, radikal yorum içerir."[24] Fakat bilinmeyen bir yabancı dil modeli, başkasının konuşmasını yorumlamak için ihtiyaç duyduğumuz varsayım ve kanıtı türlerini daha da kesinleştirmemizi sağlar.

Radikal çeviri modelinin zaten bizi, bir üçüncü-şahıs bakış açısı edinmeye davet ettiğine, aslında zorladığına dikkat edin. Şimdi soru; *Biz*, bazı *öteki* insanların sözcelemelerinin anlamlarını nasıl bilebiliriz? şekline gelmektedir. Soruyu bu şekilde koymanın anlık zorluğu şudur: O, bilgibilimsel ve anlambilimsel olan arasında karışıklığı davet eder; *Nasıl* bilirsiniz? ve Bildiğiniz *zaman* bildiğiniz şey nedir? soruları arasındaki karışıklığa davet eder. Fakat dilsel olarak ilgili olgular, 'Yağmur yağıyor' dediği zaman başka birini anlamak benim için nedir? ve 'Yağmur yağıyor' dediğim zaman kendimi anlamak benim için nedir? sorularında da aynı olmalıdır çünkü, tekrarlarsak, onu anladığımda sahip olduğum şey, tamamen onun beni anladığında sahip olduğu şeydir. Fakat zaten kendimi anlarım; bu yüzden onun durumunu incelerken öğrenebileceğim herhangi bir şeyi, kendi durumumu incelemekten anlayabilirim.

Hâlâ, radikal çevirinin düşünce deneyimi, anlam kuramında çok verimli olabilir çünkü o, anlamı bir konuşucudan diğerine nasıl iletiriz sorusuna odaklanır. Zorluk şudur: Hem Quine hem de Davidson, radikal çeviri görevi üzerinde her-

---

[24] "Radikal Interpretation," *Dialectica*, XXXVII (1973), s. 313-328, *Inquiries into Truth and Interpretatio*, içinde tekrar basıldı, s. 125-139.

hangi bir dilin dilbilimcisinin gerçekte kullanacaklarından daha fazla sınırlama koyar. Dilbilimci Knneth L. Pike'ın[25], tamamen yabancı bir dilin İngilizceye çevirisini oluşturmaya başladığında 'tek dilli kanıtlamayı' kullandığını iki kez gördüm. Ve Pike'ın herhangi bir gözlemcisine, onun kendi çeviri kavramını Davidson ve Quine tarafından betimlenen anlayışla sınırlandırmadığı oldukça açık gibi görünür. Örneğin Pike, sorgulamasını ne Quine tarzında sözsel davranış ve duyusal uyarıcıyı eşleştirmekle sınırlandırır ne de Davidson tarzında doğru kabul etme tutumuyla sınırlandırır. Aksine o, anadil konuşucusunun, özel sözcükler düzeyinde bile, zihninde olup biteni anlamaya çalışır. Ve o bunu yapabilir, çünkü o, yabancıl dilin konuşucusuyla özsel bir Ağ ve Arkaplan miktarı paylaştığını önceden varsayar.[26]

Şimdi, radikal yorumun düşün deneyiminin, iletişim fikrini anlamada kullanışlı olduğunu teslim edersek, niçin radikal yorum sorunu sağduyucu zihinselci terimlerle ortaya konmasın? Niçin onun üzerine Quine ve Davidson'ın o kadar açıkça yaptığı daha davranışçı veya 'deneysel' kısıtlamaları yerleştirmek zorunda olalım? Quine'in yazıları aşağıdaki türün dağınık mülâhazalarını içerir: "Bizim dışsal şeyleri konuşmamız yani bizim şeyler hakkındaki fikrimizin kendisi, sadece bize duyusal alıcılarımızın önceki tetikleyicileri ışığında duyusal alıcılarımızı tetikleyen şeyi öngörmek ve onu kontrol etmek için yardım eden kavramsal bir araçtır. Tetikleyen şey, eninde sonunda, bütünüyle üzerine gitmemiz gereken şeydir."[27]

Böyle bir mülâhazada keşif kokusu vardır, fakat onun sadece belirli bir tasvir düzeyini kabul etme tercihini beyan etti-

---

[25] Pike'ın çalışması, radikal çeviri düşüncesi için özgün ilham olarak görünür (bk. Quine, *Word and Onject*, s. 28).

[26] bk. yukarıdaki 12. dipnot.

[27] *Theories and Things*, s. 1.

ğine inanıyorum. Birinin bu paragraftaki 'duyusal alıcılarımızı tetikleyen' söz öbeğini, 'moleküllerin hareketi' öbeği ile değiştirdiğini farz edin. Sonra biri, moleküllerin hareketinin, eninde sonunda, bütünüyle üzerine gitmemiz gereken şey olduğunu iddia edebilir. Hem 'moleküllerin hareketi' versiyonu hem de 'duyusal alıcılar' versiyonu, eşit derecede doğru ve eşit derecede keyfidir. Farklı bir felsefi gelenekte biri, bütün üzerine gitmemiz gereken şeyin, eninde sonunda, Yaşam dünyasında (Lebenswelt) Dasein'in atılmışlığı (Geworfenheit) ve bulunmuşluğu (Befindlichkeit) olduğunu da iddia edebilir. Böyle mülâhazalar, felsefenin karakteristiğidir, fakat keşif gibi görünen şeyin eşit derecede belirli bir tanım düzeyinin diğerlerine tercihinin basitçe beyanı olarak yorumlanabileceğini görmek önemlidir. Verdiğim üç seçeneğin hepsi aynı şekilde eşit derecede doğru olarak yorumlanabilirdir. Onlar arasından nasıl seçeriz? Onların üçünün, duyusal alıcılar, moleküller ve Dasein, anlambilimin belirli temel sorularını elde etmek için yetersiz tasvir düzeyleri olduğuna inanıyorum. Neden? Çünkü çözümlememiz gereken anlambilim düzeyi, ayrıca bir niyetlilik düzeyi içerir. Anlambilim, niyetli sözcelemelerimizde inançları ve arzuları beyan ettiğimiz düzeyi içerir ki, bu sözce lemelerde biz, şeyleri cümlelerle ve daha özel şeyleri cümleler içindeki belirli sözcüklerle anlatmak isteriz. Aslında, niyetselci düzeyin, Quine'den (yapılan) alıntıda o, 'öngörmek' ve 'kontrol' ifadelerini kullandığı zaman zaten örtük olduğuna inanıyorum. Bunlar, niyetselci fikri taşırlar ve Quine'in kendi gönderimsel bulanıklık versiyonuna göre onlar, gönderimsel olarak bulanık bağlamlar yaratırlar. Hiç kimse, lâboratuarlarda çalışan birkaç nörofizyolojistin muhtemel istisnası ile duyusal alıcılar düzeyinde herhangi bir şeyi öngörmeye ve kontrol etmeye çalışmaz. İstemiş olsak bile biz, basitçe, bu düzey hakkında yeterince şey bilmiyoruz. Öyleyse niçin Quine'de şu ke-

sin ilâna ulaşırız: Üzerine ilerlemek zorunda olduğumuz her şey, duyusal alıcıların uyarıcılarıdır? Onun dilsel çözümlemede, zihinselciliğin kararlı bir reddine ve buna bağlı olarak da bir üçüncü-şahıs bakış açısına sahip olma üzerine bir ısrara dayandığını düşünüyorum. Bir kez çözümlemenin temel bir biriminin niyetlilik olduğunu teslim ettiniz mi bu durumda, üçüncü-şahıs gözlemcinin bakış açısından farklı bilgibilimsel bir anlamda olduğu gibi, birinci-şahıs bakış açısını kabul etmeye zorlanırsınız gibi görünüyor. Üçüncü-şahıs nesnel bakış açısını, birinci-şahıs 'öznelci' bakış açısından daha tercih edilebilir daha 'deneysel' olarak görmemiz, on yedinci yüzyıldan beri felsefe ve bilimin ısrarcı nesnelleştirme eğiliminin bir parçasıdır. Sonra bilimsel olgunun basit bir ilânı gibi görünen şey yani dilin, bir sinir uçları uyarıcıları meselesi olması, inceleme üzerinden metafizik bir tercihin ve kanımca olgular tarafından meşru görülmeyen bir tercihin beyanına döner. Söz konusu can alıcı olgu şudur: Söz edimlerini icra etmek ve sözcelemelerle şeyleri anlatmak istemek, içkin bir birinci-şahıs niyetliliği düzeyinde devam eder. Quine'in davranışçılığı, davranışçı çözümü bilimsel olarak saygıdeğer tek çözümlemeymiş gibi gösteren derin bir anti-zihinselci metafizik tarafından güdülenir.

Birinci-şahıs bakış açısının reddinin benzer fakat hileli bir biçimi, birçok yerde Davidson'ın yazılarında ortaya çıkar. Davidson, zımnî olarak şunu varsayar: Deneysel olan, herhangi bir ehil gözlemci için eşit derecede ve kamusal olarak ulaşılabilir olmalıdır. Fakat neden böyle olsun? Örneğin, şu an ağrı çekmem saf deneysel bir olgudur, fakat bu olgu, herhangi bir gözlemci için eşit derecede ulaşılabilir değildir. Davidson'da alıntıladığım bölümlerdeki can alıcı iddia şöyle söylediği yerdir: "Bir yorumcunun deneysel temelde bir şe-

macının sözcüklerinin gönderimi hakkında karar veremediği şey, o sözcüklerin deneysel bir özelliği olamaz"; ve bundan önce şunu iddia ettiği yerdir: "Olayın doğasında hiç kimsenin ilgili kanıt bütününden çıkaramadığı şey, anlamın bir parçası olamaz." Bunların her ikisinde de bir doğruculuk kokusu vardır, fakat fiili kullanımda onlar, üçüncü-şahıs bakış açısı için metafizik bir tercihi, varsayılan ve savunulmayan bir tercihi beyan ederler; çünkü o, Quine'in durumunda olduğu gibi, 'dil kamusal bir görüngüdür' olgusun açık bir sonucu olan deneysel bir dil kuramı fikrinin bir parçası gibi görünür. Davidson'ın dediği şey bir totoloji gibidir: Deneysel olarak karar verilemeyen şey, deneysel değildir. Onun anlatmak istediği şey şudur: Kesin olarak üçünü-şahıs nesnel testlerine yerleştirilemeyen şey, anlambilim söz konusu olduğu sürece dilin fiili bir özelliği olamaz. Bir kullanımda 'deneysel', nesnel üçüncü-şahıs testlerine konu olan anlamına gelir. Diğer bir kullanımda o, gerçek veya olgusal demektir. Öyleyse 'deneysel'in iki farklı anlamı vardır ve birinci-şahıs durumuna karşı delil ancak ve ancak, yanlış biçimde, üçüncü-şahıs tarafından kesin olarak test edilemeyenin anlatmak istediği şeyin gerçek olmadığını varsayarsak başarılı olur. Öte yandan bir kez, kişinin anlatmak istediği şey hakkında ulaşılabilir kamusal kanıt ile onun şunu şunu kast ettiği iddiası arasında bir ayrım olduğunu teslim edersek, yani bir kez, öteki zihinler hakkındaki kanıtın tanıdık yetersiz belirlenimini, anlamsal yoruma uygulandığını teslim ettik mi, kapalılık (anlaşılmazlık) için geriye hiçbir delil kalmaz.

Benim delilimde zımnen bulunan rakip görüş şudur: Dil, gerçekte kamusaldır ve o, bir içebakışsal-mevcudiyetler- özel nesneler, imtiyazlı erişim veya Kartezyen eşyaların herhangi biri olarak anlamlar meselesi değildir. Aksine mesele şudur: Kendimizi ya da başka birini anladığımızda ihtiyacımız olan

şey, diğer şeyler arasında, bir niyetli içerikler bilgisidir. Bu içeriklerin bilgisi, ne kamusal davranışı uyarıcıyla eşleştirme ne de sözcelemeleri dünyadaki koşullarla eşleştirme bilgisine eşittir. Bunu en açık şekilde birinci-şahıs durumunda görürüz ve birinci-şahıs durumunu ihmalimiz, bizi yanlış bir dil anlayışı modeline götürür. Hatalı bir biçimde, bir konuşucuyu anlamanın, 'kuram 'kanıt'a dayanır ve kanıt 'deneysel' olmalıdır' gibi bir kuram oluşturma meselesi olduğunu düşünürüz.

14

KURALLAR VE NİYETLİLİK HAKKINDA ŞÜPHECİLİK

Saul Kripke[1], *Wittgenstein on Rules and Private Language* adlı kitabında, Wittgenstein'a atfettiği bir 'şüpheci paradoks (çelişki)' sunar. Aslında onun sunumunun, Wittgenstein'ın bir yanlış-yorumunu içerdiğini düşünüyorum, fakat şu anki tartışmanın birçok amacı açısından bu önemli değildir. Kendisinin de dediği gibi o, öncelikle "Kripke'yi etkilediği, onun için bir sorun teşkil ettiği kadarıyla" Wittgenstein'ın delilini (s. 5) tartışır. Daha farklı bir açıklama yapıncaya dek, "Wittgenstein şunu iddia eder..." dediğim zaman "Kripke'ye göre Wittgens tein şunu... iddia eder", demek istiyorum.

Bu paradoksu ve Kripke'nin buna önerdiği çözümü ortaya koyarak başlayacağım. Herhangi bir simge veya kelime dikkate alındığında geçmiş zihin durumlarım dahil geçmiş tarihimde, şimdiki kelime veya simge uygulamamı hem açıklayan hem de doğrulayan hiçbir şey yoktur. Bu yüzden, örneğin, bana '68+57' beyanının verildiğini farz edin ve bunun daha önce hiç yapmadığım bir hesaplama olduğunu ve gerçekte, 57'den daha büyük numaralarla hesaplama yapmadığımı farz edin. Geçmiş tarihimde '57+68'i doğru hesaplayarak '5' yeri-

[1] Cambridge, Massachsetts: Harvard University Press, 1982.

ne '125' sonucunu elde etmem gerektiğini gösterecek hiçbir olgu yoktur. Geçmiş tarihimde '+' ifadesinin quus fonksiyonunu simgeler diye yorumlanmaması gerektiğini belirleyen bir şey yoktur ki 'quus', '@' ile simgelenir ve şöyle tanımlanır.

$x@y=x+y$, eğer x,y <57

$=5$ eğer x,y ≥ 57

'Şimdi', Kripkeci şüpheci sorar, "benimle ilgili hangi olgu '+' işaretiyle geçmişte quus değil de toplamayı kast etmiş olmamı sağlar." Ve onun şüpheci yanıtı, "Benimle ilgili hiçbir olgu yoktur." şeklindedir. Bundan şu sonuç çıkar: '+' beyanının her yeni uygulaması karanlıkta tam bir sıçramadır. Eşit derecede quus'u anlatmak istemiş olabilmişsem, bu durumda eşit derecede herhangi bir şey veya hiçbir şey anlatmak istemiş olabilirdim. Benimle ilgili, yani geçmiş tarihimle ilgili durumun şöyle olmasını gerektiren bir şey yoktur: Ancak '125' yanıtını verirsem şimdiki kullanımım geçmiş kullanımımla uzlaşır. Kendi kendime verdiğim veya geçmişte bana verilen hiçbir talimat, '5' yerine '125' yanıtını zorlamaz veya onu doğrulamaz. Çünkü benimle ilgili hiçbir olay geçmişte '+' terimini kullandığımda quus yerine toplamayı kastetmiş olduğumu gerektirmez.

Bana göre şüpheciliğin bu biçiminde sadece, beni '5' yerine '125' yanıtını vermeye yönelten *nedenleri* açıklayarak, onu yanıtlamak yeterli olmayabilir; aksine bu, yanıtın bir yeterlilik koşuludur ki '5' yerine '125' diye yanıtlamakta nasıl *haklı olduğumu* göstermesi gerekir. Kripke şöyle yazar:

> "Şüpheciye (verilecek) yanıt, iki koşulu karşılamalıdır. Birincisi, benim quus değil de toplamayı anlatmak istememi oluşturan (zihin durumum hakkındaki) olgunun ne olduğuyla ilgili bir açıklama vermelidir. Fakat dahası, böyle bir olgu için farz edilen herhangi bir adayın doğrulaması gereken bir koşul vardır. O bir anlamda, '68+57'ye '125' yanıtını vermekte nasıl haklı olduğumu göstermelidir." (s. 11)

Kripke'nin Wittgenstein'a isnat ettiği, paradoksun şüpheci çözümü toplumun rolüne, yani benim kelimeler ve simgeler uygulamamda diğer insanların rolüne, dikkat çekmektir. Wittgenstein, söz konusu şüpheciyle beraber, 'toplamayı mı quus'u mu anlatmak isterim?' diye bir olgunun bulunmadığına inanır. Fakat sonra Wittgenstein, insanlara ifadelerin anlamlarının bir anlayışını atfetmemize izin veren 'iddia edilebilirlik koşulları' (Wittgenstein'ın değil Kripke'nin terimi) olduğunu söyler. Ve bu iddia edilebilirlik koşulları kamusal uzlaşıya bağlıdır. Bir kelime veya simgenin kullanımı, zorunlu olarak bir topluma gönderimi içerir ve kelime veya simgenin doğru kullanımı hakkında toplum içinde genel bir mutabakat olmasına bağlıdır. Böyle isnatlar, basitçe, izole edildiği düşünülen tek bir insana tatbik olunamaz ve bu nedenle Wittgenstein bir 'özel dil' ihtimalini reddeder. Wittgenstein şüphecinin, hakikat koşulları bulunmadığı, yani "Quus yerine toplamayı kastettim" cümlesine uygun ve cümleyi doğru yapan olgular bulunmadığı (görüşünü) kabul eder. Aksine o, bu ifadelerin nasıl kullanıldığına bakmamız gerektiğini söyler. Ve onların kullanımı bir toplumun bulunmasına bağlıdır. Bir toplum tarafından üyelerinden birine belirli bir kavramın kavranmasını atfederek oynanan bir dil oyunu vardır. Fakat bu oyunu oynadığımızda herhangi bir özel zihin durumunu atfetmiyoruz. Bu görüşe göre Wittgenstein şunu iddia etmektedir: İnsanlar toplama sonucunda mutabıktırlar demememiz, çünkü onların hepsi toplama kavramını veya kuralını kavramışlardır; dahası toplama problemlerinin sonuçları konusunda mutabık oldukları için onlar toplama kavramını kavrarlar demeğe yetkiliyiz. Söz konusu kavramı idrak etmenin atfedilmesi sonuçları açıklamaz; dahası sonuçlardaki belirli bir tutarlılık, kavramları idrak etme atfının dil oyunlarını oynamayı

mümkün kılar. Kripke bu harekete 'koşullunun ters yüz olması' der.[2]

Eleştirilerimi daha sonraya bırakmak istiyorum, fakat şimdi şuna dikkat çekmek önemlidir: Kripke'nin Wittgenstein'ın duruşunu niteleme tarzında bir salınım ve kanımca gerçekte bir tutarsızlık vardır. Bazen o, sanki Wittgenstein kurallar, kavramlar, anlamlar vb. hakkında bir şüphecilik biçimi sunuyormuş gibi konuşur. Fakat gerçekte şimdiye kadar ifade ettiğimiz şekliyle delilin, bu mevcudiyetlerin ne varlığı ne de açıklayıcı gücü hakkında imaları vardır. Şüphecilik, tümüyle sözcükler ve simgeler hakkındadır ve ne olursa olsun kurallar ve kavramlar hakkında hiçbir gizli delâleti yoktur. Bu salınım, koşullunun ters yüz olması tartışmasında ortaya çıkar. O bazen Wittgenstein'ın görüşlerini sözcükler ve simgeler bazen de kavramlar açısından betimler. Bu yüzden, "Jones '68+57' sorulduğunda '125'i bulmazsa '+' ile toplamayı kast ettiğini iddia edemeyiz." diye yazar. (s. 95) Fakat o aynı zamanda şunu da yazar (s. 93-94): 12+7 = 19 vb.leri hepimiz toplama kavramını idrak ettiğimiz için söylemeyiz; hepimiz 12+7= 19 vb. dediğimiz için hepimiz toplama kavramını kavramışız deriz. Fakat sözcükler ve simgelere değil de kavramlara göndermede bulunan ikinci formülleştirme basitçe Kripke'nin delili tarafından doğrulanmaz. Delilin gösterdiği, eğer geçerliyse, tümüyle sözcükler ve simgeler hakkındadır ve kesinlikle kavramlar ve kurallar hakkında değildir. Şüphecilik tümüyle, bir yanda beyanlar ve öte yanda kavramlar arasında aracılık etmek için yeterli olan zihinsel görüngülerin varlığı hakkındadır. Fakat kavramların (anlamlar, kurallar, işlevler vb.) açıklayıcı gücüne dair en naif Fregeci görüş, sunulduğu şekliyle delil tarafından tümüyle el değmemiş olarak bırakılır. Delil de-

---

[2] *A.g.e.* s. 93 vc sonrası.

vam ettiği sürece şunu söylemek mükemmel bir biçimde doğrudur:

Toplama kavramı, toplamanın sonuçlarını açıklar.

Gerçekte, aşağıdaki iddia türü hakkında şüphecilik bile yoktur:

> Jones'un toplama kavramını kavrayışı, onun toplamadaki sonuçlarını açıklar.

Söz konusu şüphecilik, tümüyle farklı bir iddia hakkındadır:

> Jones'un '+' ile toplamayı anlatmak istemesi, onun toplamadaki sonuçlarını açıklar.

Sonuncu iddia türü hakkında şu (söylenebilir): Delil, şayet geçerliyse, bizi koşulluyu ters yüz etmeye ve dahası şunu söylemeye zorlayabilir;

> Jones'un belirli olgular elde etmesi olgusu, onun '+' ile toplamayı kast ettiğini söylememizi mümkün kılar.

Geniş bir biçimde toplumda olduğu gibi, Jones da aynı tür sonuçlar elde ettiği için, onun 'artı' kelimesi ve '+' beyanıyla toplama kavramını anlatmak istediğini söyleyebiliriz. Daha sonra Wittgenstein'ın temel delilinin kurallar, anlamlar, kavramlar vb. hakkında olduğunu savunacağım; fakat bu noktada sadece ayrıma dikkati çekmek elzemdir.

Bu delili ve onun çözümünü daha iyi anlamamıza yardımcı olmak için Kripke, onu Hume'un nedensellik ve zorunlu bağlantı ile ilgili meşhur şüpheci deliliyle karşılaştırır. Hume, zorunlu nedensel bağlantılar hakkında hiçbir olgusal mesele bulunmadığını savunur. A, B'ye neden oldu dediğimizde 'neden' kelimesi A ile B arasında herhangi bir bağlantıyla örtüşmez. Hume'un soruna getirdiği şüpheci çözüm, başka bir ilişkiyi, yani daimi birlikteliği, keşfetmek ve sonra şunu savunmaktır: Her bir bireysel durumda 'neden' sözcüğüyle fiilen

örtüşen bir ilişki temelinde değil de fakat dahası genel bir özellikle, yani daima düzenlilikleri örnekleyen nedensel ilişkilerle örtüşen bir ilişki temelinde, nedensel ilişkiler atfetmede haklıyızdır. 'Belirli bir türdeki bir olay başka türde bir olaya evrenin tüm tarihinde yalnızca tek bir zamanda neden olmuştur' demek nasıl ki Hume için bir anlam ifade etmiyorsa, aynı şekilde, Wittgenstein için de, 'bir adam evrenin tüm tarihinin sadece bir zamanında bir sözcüğü bir kurala göre kullandı' demek hiçbir anlam ifade etmez. Aksine bir kelime veya simgeyi bir kurala göre kullanma fikri, bir toplumu önceden varsayar. Bununla birlikte Hume ve Wittgenstein arasında Kripke'nin işaret etmediği bir benzemezlik vardır. Hume gerçekte bize 'neden' kelimesi için doğruluk koşullarını verir. Aslında o, öncelik, bitişiklilc, iyi tanımlanmış doğruluk koşulları sağlayan daimi birliktelik ve nedensel ilişkiler atfının örtüştüğü olgular açısından 'neden' kavramının yeni bir tanımını yapar. Fakat Kripke'nin Wittgenstein'ı bize, sözcükler ve simgelerin anlaşılmasıyla ilgili atıfların doğruluk koşullarını sağlamaz. Dahası o, dil oyunları içinde iddia edilebilirlik koşulları sağlar.

Şimdi bu şüpheci paradoksu ve ileri sürülen çözümünü ne yapacağız? Onu çok kafa karıştırıcı buluyorum. Onu safça aldığımızı ve şöyle sorduğumuzu varsayın: Geçmiş tarihimle ilgili gerçekte olayı şöyle yapan nedir; eğer ben geçmişimle tutarlıysam '+' ile şimdi quus'u değil fakat artıyı anlatmak istiyorum? Yanıt açık görünüyor. Şu geçmiş tarihimle ilgili bir olgudur: Ben aritmetiği belirli bir biçimde yapmak üzere eğitildim ve bu eğitimin bir parçası olarak '+' işaretini başka bazı işlemler için değil fakat toplama için kullanmayı öğrendim. Bu eğitime göre şimdi '57+68'i hesaplar ve '125'ten başka bir şey bulursam bir hata etmiş olurum. Gerçekte, mükemmel hafızalarımız olduğu varsayıldığı için, şimdi burada onun nasıl yürüdüğünü söyleyebilirim: Colorado, Denver'daki Montclair School'da nasıl toplayacağımı ve '+' işaretini toplama için

kullanmayı öğrendim. Bunun gibi bir olayda izlenen yol aşağıdaki gibi olur:

> '57+68' gibi bir problem gördüğünüzde önce, 7 ve 8'i toplayıp 15 elde edersiniz; sonra '5'i alta yazıp 1'i elde tutarsınız. Daha sonra 5 ve 6'yı toplayıp 11 elde edersiniz ve sonra biraz önce elde tuttuğunuz 1'i eklersiniz ve sonra sonuç olarak bulduğunuz '12'yi yazarsınız. '125' eder.

Bunlar, aritmetik öğrenme biçimim ve aritmetik yaparken '+' simgesini kullanmayı öğrenme biçimimle ilgili sadece yalın ve basit olgulardır. Daha sonra bunun Kripke'nin şüphecisine verilecek doğru yanıt türünün ta kendisi olduğunu savunacağım ama daha değil. Fakat şüphecinin bu delil şeklini kabul etmeyeceği açıktır. O şunları soracaktır: "Bu eğitim neye dayanır? Sizde canlandırılmış zihin durumları hakkındaki hangi olgu, doğru yanıtın '5' değil de '125' olduğunu belirler? Betimlediğiniz tüm basamaklar, şüphecilik biçimleri gibi quus girişini kabul etmeyecek mi?"

Bu tür şüphecilikle ilgili özellikle kafa karıştırıcı olan şudur: Tam olarak açık olmayan biçimlerde sağduyu yanıtı, kurallara aykırı diye ilgi alanının dışına atılır. Eğer bunu benzer bir şüphecilik biçimiyle karşılaştırırsak daha iyi anlayacağız. Kripke'nin Wittgenstein'a atfettiği delil, Hume'un nedensellik hakkındaki şüpheciliğinden daha çok Russell'ın dünyanın geçmişteki varlığıyla ilgili paradoksuna benzer. Russell şunu sorar: Tüm fosillerimiz, hafızalarımız, kütüphanelerimiz ve el sürülmemiş fotoğraflarımızla birlikte dünyanın otuz saniye önce oluşmadığını nasıl bilebiliriz? Bu genellikle bilgibilimsel bir sorun olarak değerlendirilir, fakat eşit derecede varlıkbilimsel bir sorun olarak da yorumlanabilir: Şimdi, mevcut olduğu haliyle dünyaya dair hangi olgu onun geçmişte var olduğunu belirler? Soru, bu biçimde bilgibilimsel değildir, çünkü Kripke'nin anlam hakkındaki şüpheci paradoksu gibi o, eksiksiz bilgiye sahip olmamızı sağlar. Kripke paradoksunda, geçmiş hakkında mükemmel hafızaya sahip olduğumuzu var-

sayarız ve sonra kendimize; quus yerine artıyı anlatmak istemem olgusunu, geçmişle ilgili hangi olgu belirler? diye sorarız. Ve Russellcı şüpheci paradoks versiyonunda, şimdi ile ilgili hangi olgunun mevcut nesnelerin geçmişte de var olduğunu belirlediğini sorabiliriz. Bu tarz sorulara verilebilecek yegâne cevap, sağduyusal cevaplar olabilir. Nesneler, örneğin bu saati beş yıl önce Cenevre'de aldığım veya önceki gün öğle yemeğinde Çin yemeği yediğim için geçmişte var olmalıdırlar. Fakat şüpheci sorunu ortaya attığımızda sağduyuya uygun yanıtları, ilgi alanının dışına ittiğimize dikkat ediniz. Sağduyulu Moore tipi cevapların peşinen gayri meşru olarak yok sayılması, belirli bir felsefi şüphecilik türünün özelliğidir. Böylece tek olanaklı yanıtlar şimdi, kabul edilemez yanıtlar olarak ele alınır. Bu durumda, çağı oluşturan standart şeylerin şimdi değerlendirilmesine izin verilmez. Ve benzer şekilde henüz açık hale getirmediğimiz tarzlarda, Kripke'nin örneğinde, kelimelerin kurallar ve kavramlarla nasıl ilişkili olduğu ve sonra yeni bir olaya nasıl uygulanabildiği bilgisinin kazanıldığı standart tarzların, basitçe, kabul edilmesine izin verilmez. "Geçmişte seninle ilgili var olan şöyle ..... olmasını sağlayan olgu nedir?" soru biçimi şimdi, bizim sağduyuya uygun yanıtlar, yani soruları yanıtlayabilecek yegane yanıtlar vermemize engel olacak bir tarzda kurnazca yeniden yorumlanmıştır. Örneğin "Toplamayı öğrendim ve bunu öğrendiğimde, '+' işaretini toplama için kullanmayı öğrendim." doğru yanıt olabilirdi. Ve bu bilgi bana hem niçin '125' yanıtını verdiğimin nedensel bir açıklamasını hem de niçin bu yanıtın doğru ve diğerlerinin doğru olmadığının normatif (kural koyucu) bir açıklamasını verir. Şimdi niçin bu yanıtın dikkate alınmasına izin verilmez ve bu yanıtı engeller görünen metafizik tablo tam olarak nedir?

Bunu yanıtlamaya çalışmadan önce delilin sonraki basamağına geçelim. Özgün Wittgensteinci paradoksun sunumunda belirli varsayımlarda bulunuyorduk ve Kripke bu var-

sayımlar hakkında oldukça açıktır. Geçmişte, hiçbir zaman 57'den daha büyük sayıları gerçekten toplamamış olduğumuzu varsaymıştık ve bu yüzden gerçekten hiçbir zaman bu iki sayıyı (68 ve 57) toplamadığımızı da varsaymıştık. Yine de şüpheci paradoks tamamen genel olarak anlatılmıştır. Tartışmanın başlamış olması için Kripke sorunu, geçmiş hakkındaki olguların mevcut davranışlarımı nasıl doğruladığıyla ilgiliymiş gibi ifade etmek zorundaydı, fakat delilin, bu geçmiş-şimdi düşüncelerinden tamamen bağımsız olarak uygulanması kastedilmiştir. O, delili ifade etmek için bunu sırf açıklayıcı bir aygıt olarak kullanmak zorundadır. Fakat bir kez ifade edildi mi, onun tamamen genel olduğunu ve bir sözcük veya simgenin her uygulamasına uygulanabildiğini görebiliriz diye varsayılırız. Öyleyse bir sonraki basamağa geçip "Eğer bu varsayımları terk edersek sorun nasıl etkilenir." diye soralım. Şunu dediğimi varsayın: Bu toplama probleminin ('68+57') ta kendisi, 27 Şubat 1938'de bir aritmetik öğretmeni tarafından gerçekten bana verildi ve doğru yanıtın '125' olduğu bana söylendi. Fakat burada, bu özel problemin yanıtını bildiğimi ve yanıtın '125' olduğunu hatırladığımı söylesem bile bu cevap, bu şüphecilik biçimi için uygun bir karşılık olarak değerlendirilmeyecek. Benzer şekilde, eğer "Aslında, 57'den büyük sayılar için '+' işaretiyle çalıştığımızı ve sonucun, quus işlemine göre hesaplanmadığını, fakat toplama işlemine göre hesaplandığını hatırlıyorum." dersem. Bu demektir ki, delilin sürmesini sağlamak için yaptığımız iki varsayım, delile özgü olarak varsayılmaz. Fakat ona, gerçekten bu özel toplamayı hatırladığımızı ve 57'den büyük sayılarla toplama işlemine göre ilerlediğimizi hatırladığımızı söylediğimizde şüphecinin karşılığı ne olur?

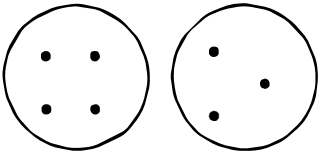
Bana öyle görünüyor ki, Kripke bunu yanıtlamak için ikinci bir delile bel bağlamak zorundadır. O sanki iki delilin aynı olduğunu düşünüyor, fakat bana, ikisi tam olarak eşit değilmiş gibi görünüyor. İkinci delil şudur: Size niyetli bir

içerik verilse bile, size bir 'olgusal bir mesele' verilse bile, o hala, değişik yorumlara açıktır. '68+57' probleminin doğru yanıtının '125' olduğunu hatırlasanız bile bu gözlem hala, değişik yorumlara açıktır. Örneğin, "68+57, 125'e eşitttir"deki '+'nın schmuss işlemi olarak yorumlanmaması gerektiğini nasıl biliyorsunuz? Bu schmuss işlemine göre, 27 Şubat, 1938 öğleden sonraki 68+57=125, aksi takdirde =5'tir. Kısaca, şüpheci sorunu yanıtlamak için benim hakkımda sunabileceğimiz, herhangi bir olgusal mesele daima yeniden-yorumlamaya açıktır ve bu yeniden-yorumlama, olgusal meselenin yanıtlamasının varsayıldığı şüpheci sorunu yeniden-sunmak için yeterli olacaktır.

Kripke, paradoksun sadece geçmiş ve şimdi arasındaki ilişki hakkında olmadığını, fakat tamamen genel olmasının niyet edildiğini açık hale getirmiştir. Bununla birlikte onun genel olma biçimi, metinde tümüyle açık hale getirilmemiştir. Sorunu tamamen genel yapmak için Kripke, yeni bir kavrama yani yorum kavramına bel bağlamak zorundadır. Burada tez şudur: Kurallar, anlamlar vb. niyetli görüngüler kendi kendini yorumlayıcı değildir. Aynı niyetli görüngü, değişik yorumlara açıktır. Bu, bana tümüyle farklı bir delil gibi görünüyor. Kripke'nin özgün delili şudur: Sözcükler ve simgeler kullanımımızı kısıtlayan sırf zihinsel olgu meseleleri yoktur. Kanımca Wittgenstein'ın delili de şudur: Olgusal meseleler vardır, fakat anlamla ilgili herhangi bir olgusal mesele, alternatif yorumlara açıktır. Şimdi, daha önce yaptığım itirazın önemini görüyoruz:

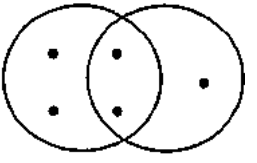
Kripke'nin delili, bütünüyle sözcükler ve simgeler hakkındadır. Kripke'ye göre toplama işlemi (toplama kuralı, toplama kavramı), tamamen açık, muğlâk olmayan ve sorunsuzdur. Tek şüpheci sorun, zihnin içeriklerinin benim kullanımımda '+' simgesi ve 'artı' sözcüğünün bu işlemi veya başka bir şeyi temsil etmesini garanti etmek için yeterli olup olmadığıdır.

Benim okuyuşuma göre, Kripke'nin ifadelerinin aksine Wittgenstein'ın tartışması, sadece tesadüfen sözcükler ve simgeler hakkındadır. O öncelikle kurallar, kavramlar, anlamlar ve zihinsel durumlara dair geleneksel fikirler hakkındadır. Wittgenstein'ın fiili örnekleri, metnini anlamamı Kripkeninki' lerden daha çok destekler gibidir. Meselâ, Wittgenstein'ın verdiği tipik bir olaya düşününüz. Bir çocuğa 2, 4, 6, 8..... dizisini devam ettirmesi öğretilir, ve daha sonra 1000'e ulaştığında 1004, 1008, 1012 ile devam eder. Şimdi burada, çocuğun bir kuralın değişik bir yorumunu, bir işlemi uygulamanın değişik bir yolunu, bir süreci anlamanın değişik bir yolunu sunduğunu düşünürüz. O, sayılar yeteri büyüklüğe ulaştığında, 'aynı şeyi yapması' gerektiğini düşünür, fakat burada aynı şeyi yapmak 1000, 1004, 1008, 1012' yi yazmak olarak değerlendirilir. Ya da Wittgenstein'ın 3'ü 4'e ekleme örneğine dikkat ediniz. Eğer bir daireye üç ve diğerine dört nokta koyarsanız, böylece 3 artı 4, 7'ye eşit olur.



$A=4$
$B=3$
$A+B=7$

Şekil 1



$A=4$
$B=3$
$A+B=5$

Şekil 2

Fakat iki nokta her iki daire tarafından paylaşılacak şekilde iki daire kesişirse, bu durumda *A*, 3'e ve *B*, 4'e eşit olduğu halde *A* artı *B* ancak 5'e eşit olur. (Şekil 2) Şimdi bu, aritmetikte bir kuralın mümkün bir yorumudur. Aslında bu, belirli durumlarda izlediğimiz fiili bir yorumdur. Eğer sizden sınıfta

Fransızca konuşabilen kişi sayısını İspanyolca konuşabilen kişi sayısına eklemenizi istersem, Fransızca konuşan İspanyol konuşucuları bir kez mi iki kez mi sayarsınız? Çoğumuzun sadece kişileri sayacağını sanıyorum, yani Fransızca konuşan bir İspanyol konuşucu, bir olarak sayılır, iki olarak değil. Fakat toplama kuralları, bu yorumu peşin olarak saptamaz. Peki, bu yorumu saptayan nedir?

Bir dakika sonra bunu ele alacağım. Şimdi, sadece bu ayrım üzerinde durmak istiyorum:

> Kripke'nin problemi şudur: Bir sabitlenmiş ve sorunsuz kurallar, kavramlar, işlemler vb. dünyası varsaydığımızda, hangi zihinsel olgular benim sözcüklerimin bu mevcudiyetlerden birini, örneğin kuadisyon[3] yerine toplamayı simgelemesini sağlar.
>
> Ve onun yanıtı şudur: Böyle zihinsel olgu meseleleri yoktur. Her yeni basamak karanlıkta yapılan bir sıçramadır.

Kripke daha sonra, bu şüphecilik biçimini Wittgenstein'a daha yakın olduğuna inandığım bir başkasına ekler:

> Sözcükleri kullanmamız hakkında psikolojik olgusal meseleler vardır, fakat onlar tek başlarına sözcüklerin kullanımını belirlemek için yeterli değillerdir. Çünkü onlar değişik yorumlara açıktırlar. Aslında, kurallar, anlamlar, kavramlar, işlemler, vb.nin bütün aygıtları, bütünüyle bu şekilde sorunludur.

Wittgenstein'ın kendi sorununa ki bu Kripke'nin sorunu değildir, çözümünde 'Arkaplan' dediğim şeye başvurduğunu iddia edeceğim. Özellikle, Wittgenstein, bu kuralın her uygulamasının bir yorum olarak uygun biçimde betimlenmeyece-

---

[3] Quaddition: Kripke'nin *Wittgenstein, On Rules and Private Languge* isimli eserinde kendisinin özel olarak tanımladığı ve tırnak içinde alıntılayarak toplama anlamına kullandığı özel bir terimdir. Filozofun bu eseri Litera Yayıncılık tarafından Türkçe'ye çevrilmektedir. (ç.n.)

ğinde ısrar etmekte endişelidir. Burada en önemli paragraf, ≠201'dir.

> Bizim paradoksumuz şuydu: Eylemin hiçbir yönü, bir kural tarafından belirlenemez, çünkü eylemin her yönü kurala uygun olarak anlaşılabilir. Cevap şuydu: Eğer her şey kurala uygun olarak anlaşılabilirse bu durumda o, kuralla çatışır olarak da anlaşılabilir. Ve bu yüzden burada, ne uygunluk ne de çatışma olabilir.
>
> Sadece delilimizin gidişatında bir yorumu diğerinden sonra vermemiz olgusundan burada, bir yanlış anlama olduğu görülebilir; onun arkasından hemen başkasının geldiğini düşünene kadar, sanki her biri, en azından bir an için bizi memnun eder. Bunun gösterdiği şudur: *Yorum olmayan* bir kuralı kavramanın bir yolu vardır, fakat bu fiili olaylarda 'kurala uymak' ve 'ona karşı gelmek' dediğimiz şeyde sergilenir.
>
> Bundan dolayı söylenecek bir eğilim vardır: Bu kurala göre her eylem, bir yorumdur. Fakat 'yorum' kelimesini, kuralın bir beyanının diğerinin yerine geçmesi şeklinde sınırlamalıyız.

Ele aldığım bu metinlerin amacının bir parçası, bir kuralın her uygulamasının yeni bir yorum eylemi gerektirdiğini var saymanın yanlış olduğu konusunda ısrar etmektir. Alternatif yorumların ihtimali hakkındaki şüphecilik, sadece belirli tarzlarda hareket etmek için eğitilmiş olmamız olgusu tarafından engellenir. İlâve veya sonraki 'yorum' gerekli değildir. Fakat şüphecilik nasıl tam olarak bu yanıtı verir? Bu soruya daha sonra geri döneceğim. Yine de Wittgenstein yorumumda haklı olduğum veya olmadığım gerçekten mevcut tartışmayla ilgisizdir. Mevcut tartışma şudur: Kripke'nin sunduğu şüphecilik türünü nasıl yanıtlamalıyız? Onu yanıtlamak için onun biçimini anlamak zorundayız. Ve aslında ben biri Kripke'nin ve diğeri de Wittgenste'nın olmak üzere iki bağımsız delil bulunduğunu iddia ediyorum.

Kripke'nin şüpheci paradoksa getirdiği çözümün, paradoksu bir şekilde nasıl çözdüğünü görmek zordur. Eğer paradoksu birinci tekil şahıs bakış açısından (Kripke'nin yapma-

mız gerektiği konusunda ısrar ettiği gibi) düşünürsek yani, eğer paradoksu bir biçim çelişkisi olarak düşünürsek, Geçmişte '+' işaretini kullandığımda quus yerine artıyı anlatmak istediğimi belirleyen benim hakkımdaki olgu nedir? diye düşünürsek, bu durumda eşit derecede, sorun, benim diğer insanların anlaşmalarını algılamam için de ortaya çıkar. Eğer geçmişte benim hakkımda hangi olgunun '+' ile artıyı kast ettiğimi belirlediği ile ilgili bir sorun varsa, bu durumda eşit derecede geçmişte örneğin 'anlaşmak' ile quagreement yerine 'anlaşmak'ı kast etmemi belirleyen benimle ilgili olgu ne olduğu hakkında da bir sorun olacaktır. Geçmişimle ilgili bu, insanların davranışlarını 'anlaşma' içinde olarak betimlemekte beni doğru çıkaran olgu nedir? Yani eğer, geçmiş davranışlarım ve geçmiş zihin durumlarım hakkında, bir sözcüğün şimdiki kullanımının geçerliliğini sağlayan olgu ile ilgili şüphem varsa, bu durumda Kripke'nin sunduğu şüpheci paradoksa benim çözümümün tatbiki için ikisi de gerekli olan 'anlaşma' ve 'anlaşmazlık' kelimeleri, eşit derecede şüphelidir.

Kripke, oldukça tuhaf bir şekilde, bizzat bu zorluğun farkına varmış gibidir, fakat onun onu çözmek için nasıl hiç bir şey söylemediğini görmek zordur. Kitabın tam da son sayfasında, kanıta eklenmiş bir dipnotta o, şöyle yazar:

> Eğer Wittgenstein, '68+57'ye karşılık 'doğru' yanıtın '5' değil '125' olduğunu gösterecek gerekli ve yeterli bir koşul vermeye teşebbüs etmiş olsaydı, kısır döngüyle suçlanabilirdi. Çünkü o, benim tepkimin ancak ve ancak diğerlerininkilerle uyuşursa doğru olacağını söylemeyi yeğleyebilirdi. Fakat şüpheci ve ben ikimiz de bu ölçütü önceden kabul etsek bile şüpheci, '+'nın geçmişte kast ettiği şey hakkında yanlış olduğumu, bu yüzden 'kabul etmek' konusunda da yanlış olduğumu iddia etmeyi sürdürmez miydi? Aslında, toplama kuralını başka bir kurala indirgeme girişimi yani "bir toplama problemine tam olarak başkalarının yaptığı gibi tepki verme" girişimi tıpkı böylesi bir başka indirgeme girişimi gibi Wittgenstein'ın 'bir kuralı yorumlamak için bir kural' üzerindeki şiddetli eleştirilerine maruz kalır.

> Wittgenstein'ın *yapıyor* olduğu şey, belirli bir uygulamanın yaşamlarımızdaki faydalarını betimlemektir. Zorunlu olarak o, bu betimlemeyi kendi dilimizde vermelidir. Dilimizin böyle herhangi bir kullanımı durumunda olduğu gibi, yaşamın başka bir biçimindeki bir katılımcı, standart-olmayan 'quus-benzeri' bir yolla betimlemede ('uyuşma' gibi) değişik terimler uygulayabilir. Aslında biz. Belirli bir toplumda olanlar 'anlaşıyor' diye hükmederken başka bir hayat biçimindeki bir kişi de onlar 'anlaşmıyor' hükmedebilir. Herhangi bir dil kullanımından men edilmediği sürece bu, Wittgenstein'ın çözümüne bir itiraz olamaz. (s. 146)

Şüpheci çözüm, bir *çözüm* olarak varsayıldığından bunun nasıl yeterli bir cevap olduğunu görmek zordur. Yani Hume' un nedensellik sorununa getirdiği şüpheci çözüm modeli üzerinde, özgün şüpheciliği kabul ederken bile bir sözcüğü kullanmamda nasıl haklı olabileceğimin gösterildiği varsayıldı. Tıpkı Hume'un zorunlu bağlantı hakkındaki özgün şüpheci delili kabul ederken bile 'neden' sözcüğünü kullanmada nasıl haklı olabildiğimizi gösterdiği gibi. Fakat Kripke'nin çözümü, bunun herhangi bir gerçek iddia edilebilirlik koşuluna sahip olmadığımızı göstermekte başarısız oldu. Zira özgün şüpheci durum için olan deliller, ilk etapta herhangi bir iddia edilebilirlik koşuluna eşit derecede karşı delillerdir. Sorun, Kripke'nin savunduğu gibi iddia edilebilirlik koşullarına karşı olarak doğruluk koşullarına ulaşma çabasındaki bir zorluk değildir. Sorun, sözcükleri kullanmamızda herhangi bir akılcı kısıtlamayı elde etmektir ve Kripke'nin önerdiği çözüm, bunun nasıl mümkün olduğunu göstermez.

Şimdi, yeni bir başlangıç yapmayı denemenin zamanıdır. Daha önce işaret ettiğim gibi, Russell'ın geçmiş hakkındaki şüpheciliğinin epistemik olmayan bir versiyonunu verebiliriz, ancak sadece şüpheciliğin herhangi bir türünün epistemik olmayan bir versiyonunu verebiliriz gibi görünüyor. Ve bir kez bunu yaptık mı, Kripke'ninki hiç de şüpheciliğin yeni bir türü değilmiş gibi görünür. Şuna bakın:

Bu deneyim hakkında, onu dış dünyadaki bir nesnenin deneyimi yapan olgu nedir?

Bu deneyim hakkında, onu bir halüsinasyon yapmayan olgu nedir?

Şimdi hakkında, dünyanın geçmişte var olma durumunu sağlayan olgu nedir?

Şimdiki kendiliğim hakkında, beni geçmişte var olan bir kişiyle aynı yapan olgu nedir?

Sizin şimdiki davranışlarınız hakkında, şimdi ağrı çekiyor olmanızı sağlayan olgu nedir?

Kendi başlarına düşünülen herhangi iki olay hakkında, birincinin ikincisine neden olmasını sağlayan olgu nedir?

Ve son olarak:

Benim geçmiş deneyimlerim hakkında, quus'u değil artıyı anlatmak istediğimi sağlayan olgu nedir?

Sorunun yapılandırıldığı yol dikkate alındığı takdirde, mükemmel bir bilenin mesela Tanrı'nın, onlardan herhangi birinin şüpheci sorununu çözemeyeceği anlamında bunların hiçbirisi epistemik değildir. Bu yüzden örneğin, eğer Tanrı, benim *şimdiki* deneyimim hakkındaki her şeyi biliyor olsaydı, O hâlâ, onun gerçek olup olmadığını ve o, dünyada bağımsız olarak var olan bir nesnenin deneyimi mi değil mi bilemeyecekti. Ve tüm diğer örnek türleri için böyledir. Dahası, şüpheciliğin işlemesi için bu soruları çok özel bir yolla, sağduyusal yanıtları uygunsuz hale getiren bir yola, duymamız gerektiğine de dikkat ediniz. Böylece örneğin, ilk sorunun sağduyusal yanıtı şudur: Eğer önümde gerçekten bir masa varsa ve eğer orada bir masa olduğu olgusu belirli bir yolla benim tam da bu görme deneyimine sahip olmama neden oluyorsa, önümde bir masa görüyor gibi olma deneyimim, fiilen önümdeki bir masayı görme deneyimi olacaktır. Fakat bu durumda, bu yanıt türü, niçin tüm diğer şüphecilik türleri gibi Kripke'ninkini de ele almak için yeterli değildir? Genel bir şekilde söylersek, şüphe-

ciliğin bu türü, sorulara (verilen) yanıtların kabul edilebilirlik alanını, sorulmuş soruların açıklanması için fazlasıyla küçük olan bir alanla sınırlamakla ilerler. Söz konusu 'şimdi' hakkında, mevcut nesnelerin çoğunun geçmişte var olduğu olgusundan başka onların geçmişte var olmasını sağlayan hiçbir olgu yoktur. Bu, döngüsel gibi görünür, fakat gerçekte öyle değildir. Bireysel olayları düşündüğünüzde döngüsellik ortadan kalkar. Bu saat hakkında, onun geçmişte var olmasını sağlayan olgular, onun kırk beş yıl önce İsviçre'de üretildiği, onu 1960'ta Cenevre'de bir dükkândan aldığım; o zamandan beri, onun sahibi olduğum, vb. gibi şeylerdir. Bu doğrulardan herhangi biri, onun geçmişte var olduğunu gösterir. Elbette bunlar, şüpheciliğin dışlamayı amaçladığı bir tür olguya başvurmaları anlamında 'müsadere ale'l-matlub' şeklindeki yanıtlardır. Fakat niçin onun ortadan kaldırılmasına izin vermek zorunda olalım? Şu an elimizdeymiş gibi sadece saati irdelediğimiz sürece, onun önceden var olmasını sağlayan hiçbir olgu bulamayız. Fakat neden yapmalıyız? Benzer şekilde, geçmişimle ilgili quus yerine artıyı kast etmemi saylayan olguyu sorduğumuzda, ne beynimde ne de iç gözlem yapabilen zihin durumlarımda öteki yerine berikini kast ettiğimi garanti etmeye tek başına yeterli bir şey bulabilirim. Fakat yine, neden yapmalıyız? Ancak "x hakkında p olayını sağlayan olgu nedir?" can alıcı sorusunun belirli bir yorumunu zımnen kabul ettiğimizde söz konusu şüpheciliğin iyi sonuç verdiğine dikkat ediniz. Fakat eğer, ciddi bir biçimde "Benim hakkımda hangi olay '+' ile kuadisyon'ı değil toplamayı kast ettiğimi sağlar?" sorusunu seçtiğimizde aşağıdaki gibi olayları elde ederiz: Okulda '+' işaretini toplama için kullanmam öğretildi; sonunda bunu içselleştirdim. Basitçe toplamayı öğrendim. Hiçbir zaman kuadisyon ihtimali olmadı, hiçbir zaman söz konusu bile olmadı. Aslında, Kripke ondan söz edinceye kadar kuadisyon'ı hiç duymamıştım. Geçmişimle ilgili, kuadisyon'ı değil de toplamayı kast ettiğimi belirleyen olgu, '+'yı kuadis

yon için değil toplama için kullanmayı öğrenmemdir. (Periyot). Ve şimdim ile ilgili, kuadisyon değil de toplamayı kast etmemi belirleyen olgu, basitçe kuadisyon'ı değil toplamayı kast etmemdir. (Periyot). Elbette, bu olgunun daha fazla sonuçları olacaktır. Şu sonucu olacaktır: Örneğin, belirli yanıt türlerinin yanlış ve diğerlerinin doğru olduğunu görebileceğim.

Şimdi bu noktada, Kripke'nin ikinci delili oyuna girer ve bu noktada, gerçek Wittgenstein delili olduğuna inandığım şeye ulaşırız. Bundan sonra "Wittgenstein şunu iddia eder...." dediğim zaman 'Kripke'ye göre Wittgenstein şunu iddia eder' demek istemiyorum, yine de yorum hakkındaki ağız dalaşından kaçınmak için Wittgenstein'ın delilini Searle'ı etkilemiş olarak, onun için bir sorun sunmuş olarak açıkladığımı vurgulamalıyım; ve tarihsel Wittgenstein halckında emin değilim, herhangi bir şekilde onun halckında emin olmak her zaman zordur. Bu noktada Wittgenstein şöyle derdi gibime geliyor: Evet, tabii ki sana, onu bu yolla yapmak öğretildi, fakat öğretimi diğer başka bazı yollarla yorumlamak mümkün olamaz mıydı? Doğru yanıtın '125' olduğunu garanti eden öğrenmeye ne dersin? "Edimin hiçbir yönü (akışı), bir kural tarafından belirlenemez, çünkü her edim yönü, kurala uygun olarak yapılabilir." Kısaca, öğretimden öğrendiğim şey, otomatik olarak kendini-yorumlayıcı olmak zorunda değildir. Ben ona daima başka bir yorum getirebilirim. En zengin kavramlar, kurallar, anlamlar, işlemler, v.b. ile donatılmış olsam bile onlar hala kendini- yorumlayıcı değillerdir.

Wittgenstein'ın verdiği örneklerin, Kripke'nin verdiklerinin aksine sahici olduğunu düşünüyorum. Kripke'nin örnekleri, tamamen bir kelimeyle başka bir şeye karşıt olarak bir şeyi kast ettiğimi belirleyen, hiç bir mesele olgusunun görünmediği olaylardır. Fakat Wittgenstein örnekleri, 2, 4, 6, 8.... den 1004, 1008, 1012... diye devam eden dizide olduğu gibi,

bir olgusal mesele varmış gibi görünen, fakat bu olgunun değişik yorumlara açık olduğu olaylardır. Niyetli içerikler, herhangi normal bir kişinin 'yanlış yorumlama' diyebileceği ihtimali engelleyebilecek bir yolla kendini-yorumlayıcı değil gibi görünüyor. Tekrarlarsak, bana Wittgenstein'ın sorunu, şüpheciliğin bir 'hiçbir olgusal mesele yok' biçimiymiş görünmüyor (aslında, bana öyle geliyor ki Wittgenstein'ın sorununa bir şüphecilik biçimi demek yanlıştır.), fakat onun olgusal meselenin her zaman alternatif *yorumları*'nın ortaya çıkabilme ihtimaline dikkat çekmesinde bir bilmece vardır. Wittgenstein'ın şüpheciliğin bu biçimine gerçek çözümü oldukça hızlıymış gibi geliyor. "Bunun gösterdiği şudur: Bir kuralı kavranmanın bir yolu vardır ki bu, bir *yorum değildir,* fakat bilfiil olaylarda 'kurala uymak' ve 'ona karşı gelmek' dediğimiz şeyde ortaya çıkar. Bundan dolayı ortada bir; kurala göre her eylem, bir yorumdur deme eğilimi vardır. Fakat 'yorum' kelimesini, kuralın bir beyanının diğerinin yerine geçmesi şeklinde sınırlamalıyız" (parag. 201).

Fakat alıntıladığım pasaj şu soruyu hala açık bırakır: "Sadece hareket ettiğimizde, gerçek olaylarda 'kurala uyma' ve 'ona karşı gitmek' diyebileceğimiz bir yolla hareket ettiğimizde, bir kuralı kavramanın yorum olmayan yollarını belirleyen nedir?" Wittgenstein'ın bu soruya yanıtının ne olabileceğinden gerçekten emin değilim. Fakat soruya verebileceğim yanıtı biliyorum ve bu yanıtı vermemin yoğun bir biçimde Wittgenstein'dan etkilendiğini düşünüyorum. Her hâlükârda, Wittgenstein'ın yanıtı olsun veya olmasın, verebileceğim yanıt işte şudur: Belirli türden şeyleri, doğru bir şekilde bir kurala uygulanır ve ötekilere uygulanmaz diye addetmemiz ve yine belirli türden şeyleri, doğru bir şekilde toplama yapan ve ötekilerini yapamayan diye addetmemiz, sadece eylemlerimiz yani davranmak için yetiştirilmiş olduğumuz tarzla ilgili bir olgudur. Doğrudur, herhangi bir kural gibi toplama kuralı da alternatif yorumlara açıktır. Aslında bu olgular, niyetliliğin

tümü için doğrudur. Herhangi bir niyetli içeriğe alternatif yorumlar önermek her zaman mümkündür. Fakat gerçek eylemlerimizde, gerçek hayatta yorumları belirleyen, başka yerde 'Arkaplan'[4] dediğim şeydir. Davranmanın Arkaplan yollarına sahibiz ve herhangi bir kural veya niyetli içeriği anlamamız, her zaman böyle bir Arkaplan'a karşıttır. Tıpkı herhangi bir niyetli içeriğin sadece bir Arkaplan'a göreli doyum koşullarını belirlemesi gibi ve yine tıpkı herhangi bir niyetli içeriğin, alternatif doğruluk koşulları demetlerinin değişik Arkaplanlar dikkate alındığında aynı niyetli içerik tarafından belirlenebilmesi anlamında göreli olması gibi, aynı şekilde Wittgenstein'ın kurallara uyma, kuralları izleme ve kurallara karşı çıkma örnekleri de göreli olarak uygulanır. Dikkate alınan herhangi bir kuralı uygulama olayında davranışım; kurallara sahip olmam ve kuralları sadece bir Arkaplan eylemleri ve kapasiteleri demetine karşı uygulamam olgusu tarafından belirlenir. Kural için yeni bir yorum önermek zorunda değilim, aslında gündelik anlamıyla, hiç de, kuralın bir yorumunu önermek zorunda olmadığım konusunda Wittgenstein'a katılıyorum. Ben sadece edimde bulunuyorum ve kurala uyduğumda sadece kurala göre edimde bulunuyorum. Wittgenstein'ın dediği gibi, 'Bir kurala uymak' bir eylemdir."[5]

---

[4] J. Searle, *Intentionality, An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge Universitiy Press, 1983.

[5] *Philosophical Investigations*, parag. 202.

DİZİN

A

Ağrı, 38, 65, 72, 316, 318, 320, 321, 333, 348, 359
Alameda, 278
Algoritma, 173
Analitik, 35, 14, 37, 305, 306
Anestezi, 319
Aqvist, 251
Arkaplan, 164, 165, 233, 235, 305, 367, 370, 386, 394
Austin, 13, 219, 228, 238, 240, 241, 270, 271, 272, 297

B

Bach, 248, 249, 250, 251, 271
Bahis, 277
Bartels, 83, 87, 94, 98
Beethoven, 12, 66
Belirsizlik, 35, 348, 359
Beyin, 10, 19, 20, 37, 42, 50, 52, 71, 74, 76, 203
Bilgibilim, 119
Bilgisayar, 81, 190, 329
Bilinç, 32, 35, 7, 8, 10, 17, 18, 19, 20, 25, 26, 29, 32, 33, 37, 43, 44, 45, 47, 55, 56, 62, 63, 64, 67, 74, 75, 76, 77, 79, 81, 82, 86, 87, 88, 90, 99, 112, 326
Bilinçdışı, 192
Bilinçli, 19, 24, 25, 44, 46, 57, 63, 67, 70, 73, 76, 82, 189
Bilinçlilik, 130
Bilişsel, 176, 326, 334
Binoküler, 84, 86
Birleşik, 71, 87, 88, 89, 91, 212, 295
Biyoloji, 320
Biyolojik, 63
Boşama, 261
Boyd, 270, 276
Braithwaite, 139, 140
Büyük Patlama, 38

C

Chomsky, 340, 347, 348

Churchland, 196, 200
Cornman, 310, 337
Cowey, 84, 97
Crick, 44, 58, 62, 70, 81, 82, 85, 86, 94

Ç

Çin odası, 30, 32, 340
Çince, 31, 341

D

Damasio, 62, 95
Darphane, 212
Darwin, 128, 199
Darwinci, 139, 199
Davidson, 107, 111, 272, 345, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 368, 369, 370, 372
Davies, 195, 196, 200
Davranışçı, 305, 307, 340
Davranışçılık, 336, 343, 350
Deneyci, 84
Deneysel, 339, 372
Dennett, 315, 317, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 333, 337
Dışsal, 84, 280
Dil, 32, 111, 214, 363, 367, 373
Dilbilimci, 369
Dilsel, 104, 260, 306, 344
Dilthey, 137, 140, 201
Diskotasyon, 353
Doğruluk, 353
Duygu, 27, 74
Düalizm, 77

E

Edelman,, 58, 95, 97
Edimsöz, 247, 262, 292
Elektriksel, 187
Elektromanyetizma, 22
Entelektüel, 39
Epistemik, 39, 40, 119
Epistemoloji, 119
Evlilik, 205

F

Farkındalık, 55
Felsefe, 32, 35, 14, 35, 36, 111
Filogenetik, 38
Fotoreseptör, 341
Fourierci, 64
Fransa, 224, 296
Freeman, 62, 63, 95, 200
Fregeci, 346, 378

G

Galileo, 78
Gayebilimsel, 138, 139
Gazzaniga, 69, 95
George Bush, 295, 296
Gestaltçı, 25, 26, 74, 84
Gettysburg, 207, 211
Ginet, 248, 271
Gizemli, 311, 313
Gönderme, 351
Görsel, 34, 87, 90
Görüngü, 230
Gözbebeği, 199

Gray, 69, 97
Greenfield, 62, 95
Grice, 13, 219, 220, 222, 223, 230, 238, 249, 262, 279, 280, 331, 337
Griceci, 278, 280, 281, 284

H

Hameroff, 63, 95
Hampshire, 106
Hayvan zihinleri, 114
Hedenius, 240, 271
Hesaplamalı, 30, 31, 197
Hesaplamalı zihin teorisi, 31
Hıristiyanlığına, 78
Hidrojen, 40
Hobson, 62, 95
Hollanda, 79, 157
Hong Kong, 224
Hume, 357, 379, 381, 389

I

Isı, 54

İ

İcra edici, 13, 239, 240, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 252, 256, 264, 265, 267, 269, 270
İçkin, 57, 126, 129, 181, 199, 310, 332
İddia edici, 226, 254, 256
İlân, 248, 261
İnanç, 107, 330, 333
İndirgeme, 53
İndirgemecilik, 53, 56
İstiare, 125

J

Jefferson, 284, 285, 286, 288, 290

K

Kaliforniya, 111, 193, 278, 282, 298
Kalp, 43
Kant, 24, 91, 95, 279
Kapalılık, 363
Kartezyen, 49, 101, 102, 154, 373
Kartezyenizm, 118
Kendine referanslılık, 255
Kesinleyiciler, 251
Keşif, 34
Koch, 82, 85, 86, 94
Kognitif, 169, 170, 172, 175, 183, 186, 193, 197
Kolektif, 35, 12, 143, 145, 146, 147, 151, 152, 155, 159, 160, 163, 164, 165, 214, 294
Komünizm, 209
Konuşma, 35, 14
Körgörüşü, 83, 84
Kripke, 14, 375, 376, 377, 378, 379, 381, 382, 383, 384, 386, 387, 388, 389, 390, 392
Kuadisyon, 386, 391, 392
Kurallar, 35, 170, 234, 384
Kurucu kurallar, 213

L

Lemmon, 271
Lewis, 248, 272, 293, 294
Lezyon, 90
Libet, 62, 96
Literal, 185, 261, 269
Llinas, 69, 88, 89, 91, 92, 96
Logothetis, 85, 96
Londra, 30, 217, 272
Los Angeles, 282
Ludwig, 100, 169, 170, 171, 172, 178, 183, 184, 190, 191, 200

M

Maddecilik, 202
Marr, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 178, 183, 197, 199, 200
Materyalizm, 77
Mide, 57, 307
Mill, 201
Miller, 148, 149, 166
Mitterrand, 296
Modus ponens, 192, 193
Moore, 382
Muğlâklık, 71
Mübaşir, 278
Müslüman, 261

N

Nagel, 41, 58, 66, 96, 326
Napolyon, 111
Nedensel, 75, 167, 179, 181, 197
Nedensellik, 50
Nesnel, 40, 71, 80, 343, 351
Newton, 22, 42
Nicelik, 279
Niteliksellik, 66
Niyetli fiiller, 266
Niyetlilik, 32, 35, 7, 10, 13, 14, 24, 72, 99, 123, 138, 165, 166, 220, 235
Niyetselci, 35, 13, 198
Nörobiyolojik, 35, 41, 104
Nöron, 20, 28, 34, 41, 63
Nöron ateşlenmeleri, 41, 63
Nöronal, 58, 85

O

Olgusal, 384

Ö

Öklid, 20
Önvarsayım, 162
Öznel bilinç, 68
Öznellik, 23, 66, 67

P

Palmer, 174, 200
Paris, 79, 225
Pasifik, 311
Patolojik, 25, 27, 28, 70
Penrose, 63, 95, 96
Phoenix, 243
Pike, 369

Pozitivist, 202
Pribram, 64, 96
Problem, 35, 10, 22, 63, 70, 75, 89, 140, 167, 170, 240, 243, 337
Prozac, 74
Psikolog, 83
Psikolojik, 348
Purkinje, 62
Putnam, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 324, 327, 333, 337

Q

Quaddition, 386
Qualia, 18, 337
Quine, 14, 333, 339, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 353, 354, 355, 356, 357, 359, 360, 361, 364, 365, 368, 369, 370, 371, 372
Quus, 377

R

REM, 82
Ribary, 69, 96
Robinson, 196
Rorty, 129, 140
Rönesans, 35, 78
Russell, 97, 381, 389
Ryle, 130, 141, 305

S

Sacks, 284, 285, 286, 288, 290
Sağduyusal, 363
Schall, 85, 96
Schegloff, 284, 285, 286, 288, 290
Schiffer, 293
Sejnowski, 196
Semmelweis, 80
Sezgi, 143, 144, 160
Sezgisel, 160
Shaffer, 310, 337
Shoemaker, 337
Sibirya, 230
Simge, 143
Singer, 69, 97
Sistematik, 78
Skinner, 340
Smart, 131, 141, 310, 311, 337
Smith, 107, 149, 157, 158
Somutlaştırmak, 110
Soprano, 12
Sosyal bilimler, 201, 203, 207, 208
Sosyal kavramlar, 212
Sosyal olgu, 211, 212, 213, 214, 215
Söz Edimleri, 35, 13, 213, 219, 232, 233, 246, 247, 275
Sözdizim, 31
Speech Acts, 219, 238, 271, 272, 279
Sporns, 91, 97
Srinivasan, 93, 97
Standart, 42, 82, 116
Stevenson, 131
Stoerig, 97
Sürrealist, 27, 75

Ş

Şüphecilik, 35, 378

T

Tanıdıklık, 27, 75
Tarskici, 110
Teklif, 277, 278
Teorik, 279, 291
Tercüme, 14
Tez, 37, 39, 41, 43, 44, 45, 46, 48, 50, 51, 53, 56, 145, 147, 152, 164, 165
Thatcher, 301, 302
Turing Testi, 114

U

Uyarıcı, 340, 342
Uylaşım, 231, 233, 310

V

Varlıkbilimsel, 41
Virüs, 53
Viyana, 80

W

Wittgensteincı, 237

Y

Yapıtaşı, 82, 83, 86, 87, 93
Yargıç, 278
Yönelticiler, 228

Z

Zekâ, 113, 189
Zevksizlik, 74
Zihin, 32, 9, 20, 21, 33, 75, 76, 126, 130, 157, 225
Zihin Kavramı, 130
Zihinsel görüngü, 10, 112, 335, 336

Bilinç ve Dil

John R. Searle'ün son eseri olan Bilinç ve Dil isimli bu çalışma on dört bölümden oluşmakta ve filozofun çok geniş felsefî külliyatını bir şaheser niteliğinde temsil etmektedir. Kendimizin diğer insanlar ve doğal dünya ile olan ilişkilerimizde anlamlı ve bütüncül bir açıklamasını nasıl yapabileceğimizi geniş bir problematik çerçevede ele alan bu eser söz edimleri, niyetlilik, bilinç, anlam ve akıl gibi temel felsefî sorunları irdelemektedir.

İlk beş makale özelde bilinç genelde ise niyetli fenomenleri konu edinmektedir. Geriye kalan makaleler filozofun psikoloji ve diğer sosyal bilimler bakımından zihin soruna yaklaşımlarını ve bu konuyla ilgili tartışmaları ele içermektedir. Yine bu makalelerde özellikle söz edimleri teorisinin çeşitli ve en son tartışma biçimleri ortaya konulmakta ve Quine ile Kripke tarafından benimsenen farklı şüphecilik biçimlerine meydan okuyan, bir zihinsel gerçekçilik modeli savunulmaktadır.

Bu eserin, çok geniş felsefî spektrumuyla Türk okuyucusuna çağdaş dil felsefesi, zihin felsefesi ve kognitif bilimler alanında derin bir kavrayış ve bilgi düzeyi sağlayacağı kanaatindeyiz.



ISBN 975-6329-18-1