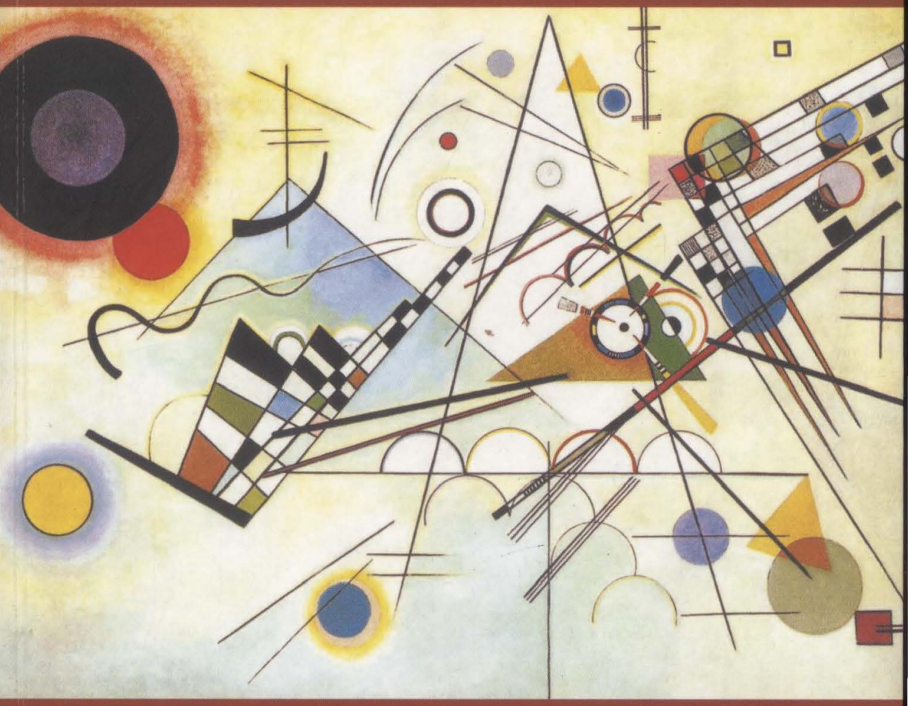
Zihin Dil TopluM

JOHN R. SEARLE



LITERA
YAYINCILIK

Litera – 29

Çağdaş Felsefe – 04

Zihin Dil ve Toplum, Gerçek Dünyada Felsefe, John R. Searle
Özgün Adı: Mind, Language and Society, Philosophy in the Real World

Çeviri: Alaattin Tural

Düzelti: Habip Türker
İç Düzen: Mehmet Dalkılıç

Kapak Tasarım: TRP Ajans
Baskı: Yaylacık Matbaacılık
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti. Litros Yolu Fatih San. Sitesi
No: 12/197-203 Topkapı-İSTANBUL

Tel. 0212 567 80 03
Copyright©1998 by John R. Searle
First paperback Edition 1999
Printed in the United States of America by Basic Books, 387 Park Avenue South, New York, NY, 10016-8810.

Copyright©Litera Yayıncılık Ltd. Şti. 2006
Bu eserin tüm Türkçe çeviri ve yayın 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-2006

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 A CIP Catalog record
John R. Searle

Zihin Dil Toplum, Gerçek Dünyada Felsefe

1. Zihin Felsefesi 2. Dil Felsefesi 3. Toplum 4. Çağdaş Felsefe

ISBN 975-6329-20-3

ZİHİN DİL ve TOPLUM

GERÇEK DÜNYADA FELSEFE

John R. Searle

Çeviri: Alaattin Tural



LİTERA YAYINCILIK
İSTANBUL – 2006

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 7

1. TEMEL METAFİZİK:
Gerçeklik ve Doğruluk 9
Aydınlanma Vizyonu: Gerçeklik ve Akledilirliği 9
Felsefeye Giriş 15
Mevcut Durumlar 18
Gerçeklik ve Doğruluk 21
Realizme Dört Meydan Okuyuş 30
Kuşkuculuk, Bilgi ve Gerçeklik 37
Dışsal Realizm İçin Herhangi Bir İspat Var Mıdır? 42
Ateizmin Ötesi 45

2. EVRENLE NASIL UYUM SAĞLARIZ:
Biyolojik Bir Görüngü Olarak Zihin 49
Bilincin Üç Özelliği 49
Bir Mevcut Durumlar Çatışması: Zihin-Beden Problemi 55
Bilincin İndirgenemezliği 66
Üst-Görüngücülük Tehlikesi 69
Bilincin İşlevi 74
Bilinç, Niyetlilik ve Nedensellik 76

3. ZİHNİN ÖZÜ:
Bilinç ve Yapısı 79
Bilinç Hakkında Üç Hata 81
Bilincin Yapısal Özellikleri 86
Bilinç Alanı ve Bağlama Problemi 93
Bilinç ve Değer 97

4. BİLİNÇ NASIL ÇALIŞIR: **Niyetlilik** 99
Bilinç ve Niyetlilik 100
Niyetliliği Doğallaştırma 103
Biyolojik Bir Görüngü Olarak Doğallaştırılmış Niyetlilik 110
Niyetli Durumların Yapısı 114
Niyetli Durumların Türü ve İçeriği Arasındaki Ayrım 115
Uygunluk Yönü 116
Yerine Getirilme Şartları 119
Niyetli Nedensellik 120
Niyetliliğin Arkaplanı 124

5. TOPLUMSAL EVRENİN YAPISI: **Zihin Nesnel Bir Toplumsal Gerçekliği Nasıl Yaratır?** 127
Toplumsal ve Kurumsal Gerçeklik 128
Gözlemci Bağımlılık ve Toplumsal Gerçekliğin Yapı Taşları 132
Gözlemci Bağımlı ve Gözlemci Bağımsız Arasındaki Ayrım 132
Kolektif Niyetlilik 134
İşlev Yükleme 138
Kurucu Kurallar 140
Kurumsal Gerçekliğin İnşası İçin Basit Bir Model 141
Para Örneği 143
Kurumsal Gerçeklik Nasıl Bu Kadar Güçlü Olabilmektedir? 146
Soruna ve Güçlüklere Çözümler 149

6. DİL NASIL İŞLER: **Bir İnsan Edimi Türü Olarak Söz Söyleme** 155
Söz Edimleri: Edimsöz ve Etkisöz Edimleri 156
'Anlam'ın Anlamları 159
Anlam ve İletişim 164
Söz Edimlerinin Farklı Türleri 167
Kurucu Kurallar ve Sembolizm 173

DİZİN 185

SON NOTLAR 189

GİRİŞ

Çeşitli konular üzerinde bir kitap yazan herkes, neticede bu çeşitli konuların birbiriyle nasıl alakalı olduklarını açıklayan bir kitap yazmak için bir dürtü hissetmelidir. Bütün bunlar arasında nasıl bir bağlantı kuruluyor? Elinizdeki kitap, işte bu türden bir kitaptır. Burada ben, en azından özet olarak zihin, dil ve topluma dair bir kısım görüşlerimi, bunların birbiriyle nasıl ilişkili olduğunu ve bizim baştanbaşa çağdaş evren anlayışımızla nasıl uyuştuğunu açıklamaya çalıştım. Aslında kitabın alt başlığını da başlangıçta 'Birbirleriyle Olan Bağlantıları' olarak düşünmüştüm.

1984'de benim BBC[1] için verdiğim, yine aynı şekilde geniş bir açıdan ele alınan *Minds, Brains and Science* adıyla yayımlanan Reith konferanslarımın gördüğü hüsnükabulle böyle bir projeyi üstlenmeye kısmen cesaret buldum. Her iki kitap da geniş bir problem sahasını, sahanın uzmanı olmayanlar için anlaşılabilir bir tarzda fakat entelektüel derinliği feda etmeden açıklamaya çalışmaktadır. Daha önceki kitap, zihin ve beyin düzleminde duruyordu. Bu ise, tabiri caizse genel olarak zihinden dil ve toplumsal gerçeklik basamaklarına tırmanmaya çalışıyor.

Her iki kitap da felsefedeki yaygın çağdaş bir trendi açıklıyor: Çok sayıda filozof için artık zihin felsefesi ilk felsefedir. Dil, bilgi, ahlak, toplum, hür irade, rasyonalite ve diğer pek çok konular hakkındaki sorunlara en iyi yaklaşım tarzı, zihin-

sel görüngüleri kavrayıcı tarzdır. Benim elimde bunlar, en azından hem düalizmi hem de maddeciliği reddeden bir zihin analizi yoluyla ele alındı. Baştan zihin, dil ve toplum hakkında bir kitap yazmaya koyuldum; sonuçta bitip ortaya çıkan şeyin orantısız bir şekilde büyük bir kısmının 'zihin' üzerine olduğunu gördüm. İleri sürülen argümanın entelektüel temeli ortaya konduğunda bu vurgu şaşırtıcı gelmemelidir.

Daha önceki yazılarımı burada çekinmeden ödünçledim. Bu eserleri okumuş arkadaşlarım, bu kitaptaki bazı fikirlerde haklı görülebilir bir *deja vu* anlamı hissedebilirler. Bu konuda ancak şunu söyleyebilirim: Bunun nasıl böyle olduğunu anlatmak için size daha önce söylemiş olduğum şeylerin bazısını yine söylemek zorunda kalırım!

Bu eserin hazırlanmasında birkaç kişinin yardımı oldu. Özellikle araştırma asistanım Jennifer Hudin'e ve herkesten daha çok da bana hep olduğu gibi tüm aşamalarda yardımcı olan eşim Dagmar Searle'e teşekkür etmek istiyorum ve bu kitabı ona adıyorum.

I

TEMEL METAFİZİK: Gerçeklik ve Doğruluk

Aydınlanma Vizyonu: Gerçeklik ve Akledilirliği

On yedinci yüzyılın bilimsel devrimlerinden başlayıp yirminci yüzyılın ilk onlu yıllarına kadar olan dönemde, eğitimli bir insanın, evrenin nasıl işlediği konusunda önemli şeyleri kendisinin bilebileceğine ve anlayabileceğine inanması mümkün olmuştu. Kopernik Devrimi'nden itibaren, Newton mekaniği, elektromanyetizm teorisi ve Darwin'in evrim teorisiyle evren bir tür anlam kazanmış, bir nevi anlaşılabilirliğe sahip olmuş, sabit olarak artan bilgi ve anlamadaki gelişimle evren her zamankinden daha fazla erişilebilir hale gelmişti. Üstelik eğitimli insanların, bilimsel bilginin kendi dini inançlarıyla tamamen tutarlı olduğunu, hatta onun tamamlayıcısı olduğunu hissetmeleri bile imkân dâhilindeydi. Bu inanç, bir yanda zihinsel ya da manevî, diğer yanda fiziksel ya da maddî olmak üzere iki metafizik alan arasında bir ayrım yapmayı gerektirdi. Din manevî alanı, bilimse maddî alanı sahiplendi. Zihin ve beden alanları arasında yapılan bu ayrım birbirlerini etkilemeyecek bir biçimde doğrulanabilir gibi görünüyordu; gerçekten de bu ayrımın uzun bir tarihi vardı ve en ünlü formülasyonu na da on yedinci yüzyılın bilimsel devriminde çok büyük bir

pay sahibi olan René Descartes'ın eserinde ulaşmıştı. On dokuzuncu yüzyılın sonlarıyla yirminci yüzyılın başlarına ait iki büyük 'tahripkâr' devrimci olan Sigmund Freud ve Karl Marx bile, Kartezyen düalizmi reddettikleri halde, kendi eserlerini, on yedinci yüzyıldan bu yana kavranıla gelmiş haliyle bilimin gelişmesinin bir parçası olarak düşünüyorlardı. Freud bir zihin bilimi yaratmakta olduğunu, Marx da bir tarih ve toplum bilimi yaratmakta olduğunu düşünüyordu.

Kısaca ifade etmek gerekirse, Batı medeniyetinde, evrenin hem tamamıyla akledilir olduğu hem de bizim evrenin mahiyetini sistematik bir biçimde anlamaya muktedir olduğumuz şeklinde bir yaklaşımın kabul gördüğü uzun bir dönem söz konusu olmuştu. İfadesini Avrupa Aydınlaması'ndaki bir dizi klâsik tabirde bulduğu için, ben bu iki kabule 'Aydınlanma vizyonu' adını vermeyi öneriyorum. Bu iyimser vizyon, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında, özellikle Bismark Almanya'sında ve Viktorya dönemi İngiltere'sinde doruk noktasına ulaştı. Bu görüşü en beliğ bir biçimde ifade eden iki kişiden biri Alman matematikçisi ve filozofu Gottlob Frege, diğeri ise İngiliz mantıkçısı ve filozofu Bertrand Russell'dı.

Yirminci yüzyılın ilk dönemlerinden başlayarak, hem eşyanın doğası hakkındaki hem de bizim bu doğayı kavrama gücümüz hakkındaki bu geleneksel iyimserliği tehdit edip altını oyan, gerek entelektüel gerekse başka türlü bir dizi olay meydana geldi. Tahminime göre, on dokuzuncu yüzyılın bu entelektüel iyimserliğine vurulan en büyük ve tek psikolojik darbe hiç de entelektüel bir gelişim değil, aksine I. Dünya Savaşı'nın doğurduğu yıkımdı. Ancak Aydınlanma vizyonuna tehdit teşkil eden ve salt entelektüel olan bir dizi meydan okuma da söz konusuydu. Gerek gerçek dünyanın akledilirliği gerekse bizim dünyayı kavrama kabiliyetimiz farklı cephelerden taarruza uğramış gibi görünüyordu. İlk olarak; görelilik kuramı bizim zaman ve mekân, madde ve enerji hakkındaki en temel kabullerimize tehdit oluşturmuştu. Örneğin ışık hızına yakın hızla

bir yıldıza seyahat edip on yıl sonra geri döndüğümüzde, biz on yıl yaşlanmışken, Einstein'e göre, dünyadaki her şeyin yüzyıl yaşlandığı bir evreni nasıl anlayacağız? İkincisi teorik paradokslar dizisinin keşfedilmesi, rasyonalitenin en muhkem kalesinin yani matematiğin rasyonelliğine meydan okuyor gibiydi. Eğer matematiğin temelleri çelişki içeriyorsa, güvenilir görünen hiçbir şey yoktu. Russell'ın paradoksuyla karşılaşan Frege'nin de bizzat dediği gibi, 'Çelişkiyi keşfetmeniz beni her türlü ifadenin ötesinde şaşkınlığa uğrattı, nerdeyse diyebilirim ki yıldırım çarpmışa döndürdü; çünkü üzerine aritmetiği inşa etmeye niyetlendiğim zemini sarstı.' Sanki 'sadece benim aritmetiğimin temellerini değil, aritmetiğin bizatihi kendisinin yegâne mümkün temellerinin de altını oyuyor.'[2] Üçüncüsü; Freud'cu psikoloji, gelişmiş bir rasyonaliteye bir geçit olarak değil, rasyonalitenin imkânsızlığının bir delili olarak ele alındı. Freud'a göre, rasyonel bilinç irrasyonel bilinçdışı okyanusunda bir adaydı sadece. Dördüncüsü: Kurt Godel'in eksiklik kanıtı matematiğe indirilen bir başka darbeye benziyordu. Matematiksel sistemlerde doğru olduklarını görülebildiğimiz, fakat doğru oldukları bu sistemler içinde ispatlanamayan doğru yargılar vardı. Godel'den önce, matematikte 'doğru'nun gerçek anlamı 'matematiksel olarak ispatlanabilirlik'i belirtiyor gibiydi. Beşincisi ve en kötüsü; belli yorumlarında, kuantum mekaniğinin, fizik evrenin kesinliği ve bağımsız mevcudiyetine dair geleneksel kavramlarımız ile hiç de bağdaşabilir gibi görünmeyişiydi. Kuantum mekaniği, hem fiziksel gerçekliğin en temel düzeyde belirsiz olduğunu, hem de bilinçli gözlemcinin, gözlem faaliyeti esnasında, gözlemlediği gerçekliği kısmen oluşturmakta olduğunu gösteriyor gibiydi. Altıncısı; yirminci yüzyılın sonlarında, bilimin bizatihi kendisinin rasyonelliği, Thomas Kuhn ve Paul Feyerabend gibi yazarlar tarafından saldırıya maruz kalmıştı. Onlar bilimin kendisinin keyfilik ve irrasyonellikle malûl olduğunu iddia ediyorlardı. Kuhn'un, büyük çapta bir bilimsel devrimin aynı gerçekliğin tamamen yeni bir betimlemesini teşkil etmediği, bu çapta bir

bilimsel devrimin farklı bir 'gerçeklik' yarattığı şeklinde bir görüş ortaya koyduğu kabul edilmekteydi. 'Bir devrimin ardından' diyordu Kuhn, 'bilim adamları farklı bir dünyada çalışırlar.'[3] Yirminci yüzyılın en etkileyici filozofu olan Ludwig Wittgenstein da, pek çok kişi tarafından, bizim söylemimizin karşılıklı olarak bir diğerine aktarılması ve birbiriyle kıyas edilmesi mümkün olmayan bir dil oyunları dizisi olduğunu göstermiş olarak kabul ediliyordu. Biz, içinde rasyonalitenin evrensel standartlarını barındıran ve her şeyin herkes için akledilebilir olduğu büyük bir dil oyununa değil, her biri kendi iç akledilirlik standardına sahip bir dizi küçük dil oyununa iştirak ederiz.

Bu can sıkıcı listeyi sürdürmemiz mümkündür. Örneğin pek çok antropolog genel geçer bir rasyonalitenin söz konusu olmadığını, farklı kültürlerin farklı rasyonaliteleri olduğunu iddia etmiştir. Benzeri görecelik yorumları, genelde 'post modernizm' olarak bilinen entelektüel hareketlerde ortak hale gelmiştir. Postmodernistler kendilerini Aydınlanma vizyonuna meydan okuyan kişiler olarak görmektedirler.

En başta kartlarımı açıkça ortaya koyacağım: Ben Aydınlanma vizyonunu kabul edenlerdenim. Evrenin bizim zihinlerimizden tamamıyla bağımsız bir biçimde mevcut olduğunu ve bizim gelişime açık doğuştan kabiliyetlerimiz tarafından konulan sınırlar dâhilinde evrenin mahiyetini kavrayabileceğimizi düşünüyorum. On dokuzuncu yüzyıldan bu yana yaşanan gerçek değişimin, dünyanın biraz heyecan verici ve biraz da kıyamet senaryolarını andırır bir tarzda anlaşılamaz hale gelmiş olması değil, daha zeki olmamız ve daha çok şey bilmemiz gerektiği gibi oldukça can sıkıcı ve hiçbir heyecan uyandırmayan bir sebepten dolayı, anlamanın bir hayli zorlaşması olduğuna inanıyorum. Örneğin çağdaş fiziği anlamak için bir hayli matematik bilmek zorundasınız. Elbette burada Aydınlanma vizyonuna yapılan bütün bu meydan okumalara cevap vermeye kalkışmayacağım. Bunu yapmak için ciltlerce

kitap yazmak gerekir. Bunun yerine, esas amacım yapıcı olmak olduğu için, yukarıda serimlemesini yaptığım fikirlerden niçin rahatsız olup endişe duymadığımı kısaca belirttikten sonra, daha ayrıntılı olarak 'postmodernist' meydan okumanın değişik yönlerine cevap vereceğim.

İlkin; görelilik kuramı geleneksel fiziğin çürütülmesi değil, bir uzantısıdır. Bizden zaman ve mekân hakkında aksi yönde sezgisel tarzlarda düşünmemizi talep eder; evrenin akledilebilirliğine bir tehdit oluşturmaz. Bu arada Newton mekaniğinin de on yedinci yüzyılda paradoks olarak görüldüğünü hatırlatmakta fayda görüyorum. İkincisi; gerek semantik gerekse küme teorisiyle ilgili mantıksal paradokslar bana göre belli felsefî hatalar yapabileceğimizden başka hiçbir şey göstermez. Tıpkı Zenon'un zaman, mekân ve harekete dair ünlü paradokslarının zamanın, mekânın ve hareketin[4] gerçekdışılığını göstermediği gibi, mantıksal paradokslar da dilin, mantığın ve matematiğin özündeki herhangi bir çelişkiyi göstermezler. Üçüncüsü; Freud'cu psikoloji, insan kültürüne yaptığı nihaî katkısı her ne olursa olsun, artık bilimsel bir teori olarak ciddiye alınmıyor. Kültürel bir görüngü olarak varlığını elbette sürdürmektedir; fakat çok az bilim adamı artık bu teorinin insanın psikolojik gelişimi ve rahatsızlıklarına dair gerektiği gibi bilimsel olarak kanıtlanmış bir açıklama verdiğini kabul etmektedir. Dördüncüsü: Godel'in kanıtı, ontolojiyi (ne vardır?) epistemolojiden (nasıl biliyorum?) ayıran geleneksel rasyonalist mefhuma bir tür destektir. Doğruluk, bir olgularla örtüşme meselesidir; eğer bir ifade doğruysa, bu ifadenin doğru olmasını sağlayan bir olgu olmalıdır. Olgular, var olan şeylerin yani ontolojinin konusudur. İspatlanabilirlik ve doğrulanabilirlik ise hakikati bulup ortaya çıkarmaya ilişkin konulardır, dolayısıyla epistemolojiye ait kavramlardır; ancak bu kavramlar bulup ortaya çıkardığımız olgularla karıştırılmamalıdırlar. Godel, matematiksel doğruluğun kanıtlanabilirlikle bir tutulamayacağını kesin olarak göstermiştir. Beşincisi; kuantum mekaniğinin, bazı yorumlarında Aydınlanma vizyonu-

na ciddi bir tehdit oluşturduğuna katılıyorum. Teknik açıdan kuantum mekaniğinin anlamına dair ciddi bir değerlendirme yapacak kadar uzman değilim; ancak, bir yanda kuantum mekaniğinin mikro düzeyle makro düzey ilişkisinde bir belirsizliği ortaya koyduğu şeklindeki iddiayla, diğer yanda gerçekliğin gözlemde bulunanlardan bağımsız bir varlığa sahip olmadığını gösterdiği şeklindeki iddia arasında bir ayrım yapmak istiyorum. Mikro ve makro düzeyler arasındaki ilişkilerde belli bir seviyede istatistikî bir belirsizliği, gerçeklik hakkında bir olgu olarak kabul etmek zorunda olduğumuzu söyleyebilirim. Ancak, görebildiğim kadarıyla kuantum mekaniğinin fiili sonuçlarında bizi bilinçli gözlemcinin gözlemlediği gerçekliği kısmen yarattığı sonucuna varmaya zorlayacak hiçbir şey söz konusu değildir. Bu tür paradokslar deneylerin fiili *sonuçlarında* bulunmaz, bu sonuçların değişik *yorumlarında*[5] bulunurlar. Üstelik her ne kadar bazı fizikçiler bu yorumu kabul etseler de, bizi bu tür paradoksal ve karşı sezgiye sahip yoruma zorlayacak hiçbir şey yoktur. Ayrıca rasyonalitenin göreliliği konusundaki çabalar yani bütün rasyonalite standartlarının kültürel olarak göreli olduğu şeklindeki iddia, sonunda şaşmaz bir biçimde tersiyle sonuçlanır. Örneğin bir antropolog, kültürel göreliliği ispatlamak için, bize Nuer'lerin ikiz kardeşleri kuş saydıklarını ve belli törenlerde kabağı bir öküzün kafası yerine koyduklarını anlatır. Ancak, Nuer'lerin bu iddiaları nasıl anlamlı kıldıklarını bize anlatırken, değişmez bir biçimde ortaya çıkan durum şudur: Antropolog, Nuer'lerin bu iddiaları nasıl anlamlandırdıklarını bize *bizim standartlarımız vasıtasıyla* anlatabilir ve dolayısıyla Nuer'ler bizim için bunu anlamlı kılabilmiş olurlar.[6] Böylelikle de, bir kabile kültüründe görünürdeki irrasyonelliğin *evrensel* rasyonalite standartlarıyla anlaşılır kılınabileceği ortaya çıkar.

Kuhn ve postmodernistlerin Aydınlanma vizyonuna meydan okumaları konusunda ise ileriki bölümlerde söyleyecek çok daha fazla şeyim olacak.

Bu kitapta, böyle bir karışıklığın yaşandığı çağdaş dönemi, görünürde farklılık arz eden birçok görüngünün, bu görüngülerin altında yatan birliği göstermek amacıyla, bir açıklamasını vermeye dönük olarak yapacağım çok geleneksel sayılacak felsefî bir girişimi üstlenmek için bir fırsat olarak kullanmak istiyorum. Bırakın zihinsel, fiziksel ve kültürel gibi üç dünyada, zihinsel ve fiziksel gibi iki dünyada yaşadığımıza bile değil, tek bir dünyada yaşadığımıza inanıyorum. Bu yüzden bu tek bir dünyanın birçok kısımlarından bazılarının aralarındaki ilişkilerin bir betimlemesini yapmak istiyorum. Gerçekliğin felsefî açıdan en muammalı kısımlarından birkaçının genel yapısını, özellikle de dil, zihin ve toplumun belli yapısal özelliklerini açıklamak ve daha sonra da bunların birbirleriyle nasıl uygunluk içinde olduklarını göstermek istiyorum. Dolayısıyla, amacım Aydınlanma vizyonuna mütevazı bir katkı yapmaktır.

Felsefeye Giriş

Bu proje son derece yüksek emeller taşıyan bir proje gibi görünebilir, ancak bu kitap en azından önemli bir anlamda felsefe alanında 'giriş kitabı' niteliğinde bir kitaptır. Okuyucunun önceden felsefe eğitimi almış olmasını ya da bu konuda teknik bilgi sahibi olmasını gerektirmez.

Felsefe üzerine bahsettiğimiz anlamda giriş niteliği taşıyan kitaplar genellikle iki formdan birini alırlar. Elinizdeki kitap bu iki formdan herhangi birinde olmadığı için, başlarken bu kitapla bu türden diğer kitaplar arasında bir ayrım yapmanın önemli olduğu kanaatindeyim. Giriş niteliğindeki kitapların ilk ve belki de en yaygın örneği, okuyucuyu özgür irade gibi, Tanrı'nın varlığı gibi, zihin-beden problemi gibi, iyi ve kötü problemi gibi, ya da kuşkuculuk ve bilgi problemi gibi en çok bilinen felsefî problemlerle karşı karşıya getiren kitaplardır. Bu tür kitapların yakın zamanlardaki en iyi örneği ise Thomas Nagel'in *What Does It All Mean?*[7] başlıklı kitabıdır. Giriş nite-

liği taşıyan kitapların ikinci türü ise konunun kısa bir tarihini veren kitaplardır. Bu tür kitaplar okuyucuya Sokrat öncesi Greklerle başlayıp yakın döneme ait önemli bir şahsiyetle, örneğin Wittgenstein gibi, ya da bir hareketle, örneğin varoluşçuluk gibi, sona eren büyük felsefî düşünür ve doktrinlerin kısa bir izahını verirler. Bu tür kitapların belki de en ünlüsü Bertrand Russell'ın *History of Western Philosophy*[8] adlı eseridir. Russell'ın kitabı akademik açıdan zayıf olsa da, bana göre, herkes tarafından zevkle ve az çok anlaşılarak okunabildiği için, felsefî düşüncenin yaygınlaşmasını hatası daha az olan felsefe tarihi kitaplarından çok daha fazla teşvik etmiştir. Bu kitabı ilk gençlik yıllarımda okumuştum ve üzerimde büyük etki yapmıştı. Jimmy Carter'ın bile başkan olduğu sıralar bu kitabı yatağının başucundan hiç eksik etmediği herkesçe bilinir.

Elinizdeki kitap ne büyük sorunların irdelendiği bir kitaptır ne de bir tarihtir. Aslında modası geçmiş ve pek çok iyi felsefecinin ise imkânsız olduğunu düşündüğü türden bir kitaptır. Görünüşte birbiriyle alâkasız olan ya da marjinal olarak alâkalı olan konuların bir dizi açıklamasını sentezlemeye çalıştığı için sentezci bir kitaptır. Tek bir dünyada yaşadığımızdan, bu dünyanın farklı parçalarının birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde olduklarını ve nasıl tutarlı bir bütün halinde bir arada bulunduklarını tam olarak açıklamaya muktedir olmamız gerekir. Sentez ve sentetik kelimelerini vurgulamamın sebebi, benim 'analitik felsefe' yaptıklarını düşünen bir grup felsefeci tarafından yetiştirilmiş olmam ve genellikle de o gruba ait biri olarak düşünülmemdir. Analitik felsefeciler, felsefî konuları birbirlerinden ayrı olarak ele alıp, bu konuları onları oluşturan unsurları göz önünde tutarak analiz ederler ve yaptıkları şeye de 'mantıksal analiz' derler. Bu kitap da pek çok mantıksal analiz ihtiva eder; fakat aynı zamanda pek çok şeyi de bir araya getirdiğim bir kitaptır. Bu kitap bir analizci tarafından yazılmış bir sentezdir. Daha önce yazdıklarımı temel alarak, zihnin, dilin ve toplumsal gerçekliğin belirli asli parçalarının

nasıl işlediğini ve nasıl tutarlı bir bütün oluşturduklarını açıklamak istiyorum.

Benim bu kitapta açıkça fark edilebilecek üç amacım var. İlk olarak, gerek zihnin, dilin ve toplumun doğası hakkında gerekse de aralarındaki ilişkiler hakkında bir dizi teorik iddia ortaya koymak istiyorum. İkinci olarak, ilk amacımı gerçekleştirirken belli bir felsefî analiz tarzının bir örneğini ortaya koymak istiyorum. Felsefî incelemenin, söz gelimi bilimsel inceleme gibi diğer inceleme biçimleriyle önemli benzerlikleri ve aynı zamanda da farklılıkları vardır. Tartışmalarımızın seyri içerisinde bu benzerlik ve farklılıkları da açıklığa kavuşturmak istiyorum. Üçüncü olarak, deyim yerindeyse söz arasında ve yeri geldiğinde, felsefî muammaların ve problemlerin doğası konusunda bir dizi gözlem ve yorumda bulunmak istiyorum. Bu üç amacı daha kısa ifade etmem gerekirse biraz felsefe yapmak istiyorum; bunu yaparken de bunun nasıl yapılacağını açıkça göstermek ve felsefe yapmanın özel sorunları hakkında bazı yorumlarda bulunmak istiyorum. Kitabın sonunda da felsefenin doğası konusunda bazı genel sonuçlar ortaya koyuyorum.

Eğer konuyu açıklığa kavuşturmaya yönelik arzumu gerçekleştirmeyi başarırsam, söylediğim hemen her şey açıkça o kadar çok doğru gibi görünecektir ki, felsefî tecrübeye sahip olmayan okuyucu yani bu kitabın hedef aldığı okuyucu zaman zaman hayretle şu soruyu soracaktır: Niçin bize bunu anlatmak zahmetine giriyor? Cevabı şudur: Ortaya koyduğum her iddia, en açık olanları bile, bir tartışma hatta kavga konusu olacaktır ve tipik bir biçimde yüzyıllardır böyle olmuştur. Bunun sebebi nedir? Felsefe yapmaya başlar başlamaz hepimizin doğru olduğunu bildiğimiz şeyleri, örneğin gerçek bir dünyanın olduğu, bu dünyanın birtakım bilgi türlerine sahip olabildiğimiz, ifadelerin, eğer onlar dünyadaki olgularla örtüşüyorsa tipik olarak doğru olduğu, örtüşmüyorsa yanlış olduğunu neredeyse önlenemez bir biçimde reddetmeye mecbur edilmemizin sebebi nedir? Wittgenstein, felsefî hataya yol açan şeyin esasen dilin işleyişinin yanlış anlaşılmasından ve aynı

zamanda bilimin metotlarını aşırı genelleştirip bu metotları uygun olmadıkları alanlara da yayma eğilimimizden kaynaklandığını düşünüyordu. Bence de bunlar gerçekten felsefî hataların kaynaklarından biridir; ancak sadece bir kısmıdırlar. İlerledikçe diğerlerine de işaret edeceğim. İşaret edeceğim bu hatalar Wittgenstein'ın belirttiği kaynaklardan çok daha tenkidi hak eden hata kaynaklarıdır; kendini aldatma ve güç istenci gibi.

Ne olursa olsun, apaçık olduğu hissini veren şeyi ifade etmeye değerdir, çünkü apaçık gibi görünen şey genellikle siz bunu söyledikten sonra ancak bu şekilde görünür. Bunu söylemeden önce, söylemeniz gereken şeyin ne olduğu apaçık değildir. Dolayısıyla, bu kitap sizi alıp engebesiz ve açık bir yola götürmez. Bu bir yanılsamadır. Biz bir orman içindeki dar bir patika üzerindeyiz. Benim açıklama yöntemim bu patikayı göstermek ve daha sonra da içinden geçtiğimiz bu ormanın kaçınılması gereken bölümlerine dikkat çekmektir. Aynı şeyi, niyet ettiğimden daha fazla iddialı bir şekilde ifade etmem gerekirse önce hakikati ortaya koymaya çalışıp daha sonra da hakikatin beyanına felsefî içeriğinin büyük kısmını veren ve birbirleriyle rekabet halindeki yanlış inanışları ortaya koymaya çalışacağım.

Mevcut Durumlar

Büyük felsefî meselelerin çoğunda, bir bilgisayar terimini mecaz olarak kullanırsak, mevcut-geçerli durum (*default positon*) adını verebileceğimiz şey vardır. Kendilerini bırakmamız bilinçli bir çabayı ve ikna edici bir argümanı gerektirecek denli önceden derin bir kanaat beslediğimiz görüşlere *mevcut durumlar* diyorum. Bazı temel meselelere dair mevcut durumlar şunlardır:

- Bizden yani tecrübelerimizden, düşüncelerimizden, dilimizden bağımsız bir biçimde mevcut olan gerçek bir dünya vardır.

- Bu dünyaya duyularımız, özellikle de dokunma ve görme duyumuz vasıtasıyla dolaysız algısal bir erişime sahibiz.
- Dilimizdeki sözcükler, *tavşan* ya da *ağaç* sözcükleri gibi kendilerine özgü ve makul bir biçimde açık anlamlara sahiptir.
- Bizim ifadelerimiz, eşyanın bulunduğu durumla yani dünyadaki olgularla örtüşüp örtüşmemelerine bağlı olarak kendilerine özgü bir biçimde doğru ya da yanlıştırlar.
- Nedensellik dünyadaki olgular ve olaylar arasındaki gerçek bir ilişkidir ve bu ilişki vasıtasıyla bir görüngü ya da bir neden bir diğerine yani sonuca sebep olur.

Sıradan gündelik hayatlarımızda bu görüşler o kadar çok sorgusuz sualsiz kabul edilmektedirler ki, onları 'görüş' ya da hipotez veya kanaat olarak betimlemenin yanıltıcı olduğunu düşünüyorum. Shakespeare'in büyük bir tiyatro yazarı olduğu kanaatine sahip olduğum gibi gerçek dünyanın mevcut olduğu *kanaatine* sahip olamam. Bu sorgusuz sualsiz kabul edilen varsayımlar, düşüncemizin ve dilimizin Arkaplan'ı adını verdiğim şeyin bir parçasıdırlar. Yarı teknik bir terim olarak kullandığımı belirtmek için sözcüğü büyük harfle yazıyorum. Anlamını ise ilerde daha detaylı bir biçimde açıklayacağım.

Felsefe tarihinin büyük kısmı mevcut durumlara yapılan saldırılardan oluşur. Büyük filozoflar ünlerini çoğu zaman herkesin hiç itirazsız kabul ettiği şeyleri kabul etmemeye borçludurlar. Karakteristik saldırı, mevcut durumun paradokslarına ve güçlüklerine işaret etmekle başlar. Görünen oydu ki, mevcut duruma da bağlanıp inanmak istediğimiz diğer bütün şeylere de inanamazdık. Bu yüzden mevcut durumdan vazgeçmeli ve yeni bir devrimci görüşü onun yerine geçirmeliyiz. David Hume'un nedenselliğin dünyadaki olaylar arasındaki gerçek bir ilişki olduğu fikrini reddetmesi, Piskopos George

Berkeley'in maddî dünyanın bizim onu algılamamızdan bağımsız olarak mevcut olduğu görüşünü reddetmesi, gerek Descartes'ın ve gerek başka pek çok filozofun bizim dünyanın doğrudan algısal bilgisine sahip olduğumuz görüşünü kabul etmemesi bu yaklaşımın en ünlü örnekleridir. Daha yakın zamanlardaki bir örnek ise, dilimizdeki sözcüklerin kesin anlamları olduğu görüşünü reddettiği pek çok kişi tarafından kabul edilen Willard Quine'dir. Ayrıca pek çok filozof kendilerinin doğruluğun örtüşme teorisini yani bir ifade doğru ise bunun tipik sebebi dünyada bu ifadenin doğru olmasını sağlayan bir olgu, bir durum olduğu şeklindeki görüşü çürüttüğünü düşünmektedir.

Bana göre, mevcut-geçerli durumlar genelde doğrudur ve onlara yapılan saldırılar da hatalıdır. Biraz önce ortaya koyduğum örneklerde de durumun kesinlikle bu şekilde olduğunu düşünüyorum. Onlar filozofların itham ettikleri kadar yanlış olsalardı, bu hatalı tutumların insanlık tarihinin hengâmeleri içinde yüzyıllar boyu, hatta zaman zaman binyıllarca, hayatiyetlerini sürdürmeleri ihtimal dışı olurdu. Fakat mevcut durumların hepsi de doğru değildir. Mevcut durumların belki de en ünlüsü her birimizin iki ayrı şeyden, bir yanda beden diğer yanda zihin ya da ruhtan oluştuğumuz ve bunların yaşadığımız sürece bir arada bulunduğu, fakat bedenimiz tamamıyla yok olduktan sonra bile zihinlerimizin ya da ruhlarımızın bedenlerimizden ayrı halde bilinç sahibi şeyler olarak var olmayı sürdürebilecekleri ölçüde bağımsız oldukları şeklindeki tutumdur. Bu görüşe 'düalizm' diyoruz. Bunun yanlış olduğunu düşünüyorum ve sebebini ikinci bölüm'de anlatacağım. Ancak genelde mevcut durumların haklılığı, onlara alternatif olarak sunulanlardan daha muhtemeldir. En ünlü ve en hayranlık duyulan filozofların en saçma ve abes teorileri olan filozoflar oluşları mesleğimizin şaşırtıcı da olsa hazin bir gerçeğidir.

Mevcut durumlar dediğim şeyin sağduyunun 'sağduyu' dediği şey olduğunu düşünmek caziptir; fakat bence bu bir

hata olur. 'Sağduyu' çok açık bir kavram değildir ve anladığım şekliyle de geniş çapta kabul gören ve genellikle itiraz edilmeyen inançlara dair bir meseledir büyük ölçüde. Hiçbir keskin ayrım çizgisi olmasa da mevcut durumlar adını verdiğim şey, sağduyudan çok daha temel bir şeydir. Sanırım, insanların size nazik davranmasını istiyorsanız, onlara karşı nazik olmanızın sizin için iyi olacağı bir sağduyu meselesidir. Bu tür sağduyu, dış dünyanın mevcudiyeti ya da nedenselliğin gerçekliği gibi temel metafizik sorunlar hakkında hiçbir kanaate sahip değildir. Sağduyu büyük kısmı itibarıyla bir kamuoyu meselesidir. Arkaplan, bu tür kanaatlere öncelik arz eder.

Felsefedeki en ilginç sorunlardan bazıları, iki mevcut durum arasındaki apaçık bir çatışmadan hatta mantıksal tutarsızlıklardan doğan sorunlardır. İnsanların, hem nedensel determinizme imkân tanımayan türde bir özgür iradeye sahipmişiz gibi hem de aynı zamanda sanki bütün fiillerimiz deterministbir nedenselliğe sahipmiş gibi konuşup düşünmeleri bana bunun tipik bir örneğiymiş gibi geliyor. Bu kitap boyunca çeşitli mevcut durumları inceleyip bu tür tutumların çatışmalarına özel bir dikkat sarf edeceğim. Bu bölümde ise gerçeklik ve doğruluk kavramları üzerine odaklanmış bir dizi mevcut durumu ele alıp tartışacağım.

Gerçeklik ve Doğruluk

Bizim bilişsel Arkaplanımızı oluşturan mevcut durumlardan belki de en temel olanını, gerçeklik ve doğruluk hakkındaki belli bir varsayımlar kümesi teşkil eder. Genel bir biçimde eylemde bulunduğumuz, düşündüğümüz ya da konuştuğumuzda, eylemlerimizin, düşüncelerimizin ve konuşmalarımızın bizim dışımızdaki şeylerle ilişki kurduğu belli bir tarzı, olduğu gibi kabul ederiz. Ben bunun bir ifadeler kümesi olduğunu ileri sürüyorum. Ancak fiilen konuştuğumuz, düşündüğümüz ya da başka türlü bir eylemde bulunduğumuz

zaman bu, aynı zamanda bir teoriye sahip olduğumuzu akla getiriyorsa, bu bir yanlış anlama olur. Gerçeklik ve doğruluk hakkında size vermekte olduğum ifadeler kümesini bir teori olarak, hatta bir teoriler grubu olarak saymak mümkündür; fakat Arkaplan işlerken -tabiri caizse, işini yaparken- bizim bir teoriye ihtiyacımız yoktur. Bu tür varsayımlar teorilerden önce gelir.

Ne olursa olsun, aşağıda belirtilen tarzlarda eylemde bulunduğumuz, düşündüğümüz ya da konuştuğumuzda, pek çok şeyi olduğu gibi kabul ederiz: Bir çiviyi çakarken, lokantadan bir yemek siparişi verirken, laboratuarda bir deney gerçekleştirirken şunları sorgusuz sualsiz kabul etmekteyizdir: İnsanlardan, onların ne düşündüklerinden ya da onun hakkında söylediklerinden tamamıyla bağımsız gerçek bir dünya mevcuttur ve bu dünyadaki nesneler hakkındaki ya da şeylerin durumları hakkındaki ifadeler, dünyadaki şeylerin gerçekten bulunduklarını söylediğimiz durumda olup olmadıklarına bağlı olarak doğru ya da yanlıştırlar. Dolayısıyla, örneğin tatil plânlarımı yaparken Yunanistan'ın yazın İtalya'dan daha sıcak olup olmadığını düşünürsem, İtalya ve Yunanistan gibi yerleri barındıran gerçek bir dünyanın mevcut olduğunu ve bu yerlerin farklı iklimlere sahip olduklarını doğal olarak kabul etmekteyimdir. Dahası, eğer bir seyahat kitabında yazın Yunanistan'daki ortalama sıcaklığın İtalya'dakinden daha yüksek olduğunu okursam, bilirim ki kitapta söylenen şey ancak ve ancak yazın ortalama sıcaklık Yunanistan'da İtalya'dakinden gerçekten daha yüksekse doğru olacaktır. Bunun sebebi bu tür ifadelerin ancak ifadenin kendisinden bağımsız ve doğru olmasını sağlayan bir şey varsa doğru olduğunu münakaşasız kabul etmemdir.

Bu iki Arkaplan varsayımının uzun bir tarihi ve çeşitli ünlü isimleri vardır. İlkine yani bizden bağımsız olarak gerçek bir dünyanın mevcut olduğu varsayımına, 'dışsal realizm' adını vermek istiyorum. 'Realizm'dir, çünkü gerçek dünyanın mev-

cudiyetini iddia etmektedir; 'dışsal' ise, bu realizmi diğer realizm türlerinden ayırt etmek içindir; örneğin matematiksel nesnelerle alâkalı realizmden (matematiksel realizm) ya da ahlâkî olgularla ilgili realizmden (ahlâkî realizm). İkinci görüşe yani bir ifade, dünyadaki şeyler o ifadenin söylediği şekildeyse doğru, aksi takdirde yanlıştır görüşüne, 'doğruluğun örtüşme teorisi' denir. Bu teori çok farklı şekillerde ortaya çıkar, ancak temel düşünce şudur: İfadeler, eğer dünyada şeylerin gerçekten bulundukları durumla örtüşüyorlarsa ya da o durumu betimliyorlarsa veya ona uyuyorsalar doğru, yoksa yanlıştırlar.

Hidrojen atomları, tektonik tabakalar, virüsler, ağaçlar ve galâksiler gibi şeyler dünyadaki zihinden bağımsız görüngüler arasında yer alırlar. Bu tür görüngülerin gerçekliği bizden bağımsızdır. Evren, insan ya da başka bilinçli bir özne ortaya çıkmadan çok önce de mevcuttu ve hepimiz sahneden çekildikten sonra da uzun süre orada olacaktır.

Dünyadaki görüngülerin tamamı zihinden bağımsız değildir. Örneğin para, mülkiyet, evlilik, savaşlar, futbol oyunları, kokteyl partilerinin mevcudiyetleri -dağların, buzulların ve moleküllerin olmadığı tarzda- bilinçli insan öznelerine bağlıdır.

Dışsal realizmin bu temel iddiasını yani bizim bütün temsillerimizden, düşüncelerimizden, duygularımızdan, kanaatlerimizden dilimizden, söylemimizden, metinlerimizden ve benzerlerinden tamamıyla ve mutlak bir biçimde bağımsız bir gerçek dünyanın mevcut olduğu şeklindeki iddiayı, o kadar aşikâr ve aslında rasyonalitenin hatta akledilirliğin bizatihi temel bir şartı olarak telâkki ediyorum ki bunu bir sorun olarak ortaya koyup bu görüşü tehdit eden muhtelif görüşleri tartışmak bile beni biraz huzursuz ediyor. Sağduyu sahibi birisi niçin dışsal realizme saldırsın ki? Bu oldukça karmaşık ve ileride detaylı bir biçimde gireceğim bir meseledir. Ancak burada belirtmek isterim ki, dışsal realizme yapılan saldırılar tek başına gerçekleştirilmezler; mevcut durumları da oluşturan

Arkaplan varsayımlarımızın diğer özelliklerine karşı meydan okumalarla işbirliği yapmaya da felsefî olarak eğilimlidirler. Realizmle biz düşüncelerimizin, konuşmalarımızın, deneyimlerimizin gerçek dünyayla doğrudan ilişkili olduğunu genellikle kabul ederiz. Ağaçlar ve dağlar gibi nesnelere baktığımızda, onları tipik olarak algıladığımızı; konuştuğumuzda, dilimizden bağımsız bir biçimde mevcut olan bir dünyadaki nesnelere göndermede bulunan sözcükleri tipik olarak kullandığımızı; düşündüğümüzde, çoğu zaman gerçek şeyler hakkında düşündüğümüzü kabul ederiz. Üstelik daha önce de zikrettiğim üzere, bu tür nesneler hakkında söylediklerimiz, şeylerin dünyada bulundukları durumla örtüşüp örtüşmemelerine bağlı olarak doğru ya da yanlıştırlar. Dolayısıyla dışsal realizm, göndergesel dil ve düşünce teorisi ve doğruluğun örtüşme teorisi gibi çoğu kez reddedilen diğer temel felsefî görüşlerin temelini teşkil eder. Doğruluğun örtüşme teorisini ya da göndergesel dil ve düşünce teorisini kabul etmek istemeyen düşünürler dışsal realizmi kabul etmek zorunda kalmayı umumiyetle rahatsız edici bulurlar. Çoğu zaman ya dışsal realizmden hiç bahsetmemeyi yeğlerler ya da reddetmeleri için az çok incelikli nedenleri vardır. Aslında çok az düşünür bizden mutlak anlamda nesnel bir biçimde ve bütünüyle bağımsız olarak mevcut gerçek dünya diye bir şeyin olmadığını doğrudan söyler. Böyle yapanlar vardır ve gerçek dünya denen şeyin 'toplumsal bir inşa' olduğunu da açık açık söylerler. Fakat dışsal realizmin bu tür doğrudan reddi nadirdir. Daha tipik olan anti-realist hareket şu şekildedir: Betimlemiş olduğum haliyle mevcut duruma meydan okuyor gibi görünen bir argüman sunulur; daha sonra bu meydan okumanın savunmak istedikleri, toplumsal inşacılık, pragmatizm, yapıbozumculuk, görelilik, postmodernizm vb. gibi muhtelif görüşlerin bir çeşidi olan diğer bir pozisyonu doğruladığı iddia edilir.

Anti-realistlerin karşı karşıya oldukları durumun mantıksal yapısı şöyledir:

1. Farzedelim ki dışsal realizm doğrudur. Bu durumda bizden ve bizim çıkarlarımızdan bağımsız gerçek bir dünya mevcuttur.
2. Eğer gerçek bir dünya mevcutsa, o zaman bu dünyanın gerçekten var olduğu bir tarz vardır.
3. Şeylerin gerçekten var oldukları bir tarz varsa, o zaman onların ne durumda olduklarını söyleyebilmemiz gerekir.
4. Eğer şeylerin ne durumda olduklarını söyleyebiliyorsak, o zaman söylediklerimiz, şeylerin durumunu söylemekte başarılı olup olmadığımızın ölçüsüne bağlı olarak doğru ya da yanlıştırlar.

Dördüncü pozisyonu reddetmek isteyecek olan öznelcilik ve görelilik biçimlerinin taraftarları birinciden sıkıntı duyarlar ve reddedilmesi gerektiğini ya da zaman zaman söyledikleri gibi, 'sorgulanması' gerektiğini hissederler.

Dışsal realizme yapılan saldırılar yeni bir şey değildir. Yüzyıllar öncesine kadar geriye götürülebilirler. Bu saldırıların belki de en ünlüsü Piskopos Berkeley'in, maddî nesneler olarak düşündüğümüz şeylerin aslında 'idealar' toplamından başka bir şey olmadığı şeklindeki iddiasıdır ki o bununla bilinç durumlarını kasteder. Gerçekten de bu gelenek 'idealizm' ya da 'görüngücülük' gibi adlar altında yirminci yüzyıla kadar sürmüştür. Yegâne gerçekliğin sözcüğün bu özel anlamında 'idealar'ın gerçekliği olduğunu ileri sürdüğünden bu geleneğe 'idealizm' denmeye başlandı. Muhtemelen tüm zamanların en etkileyici idealisti G. F. Hegel'di. İdealizmin temel ilkesi gerçekliğin nihaî anlamda algılarımızdan ve temsillerimizden bağımsız olarak mevcut maddî bir şey olmadığı, fakat bunun yerine gerçekliğin algılarımız ve diğer temsil türlerimizce oluşturulduğu şeklindeki görüştür. Bilgi iddialarımızı bağımsız bir biçimde mevcut gerçekliğe karşılık gelebilir olarak düşünmek yerine, gerçekliği kendi temsillerimize yanıt verebilir kılma-

lıydık. İdealist pozisyonun en gelişkin türünün Immanuel Kant'ın felsefesinde bulunduğuna inanıyorum. Kant 'görüngüler dünyası' dediği şeyin -sandalyelerden, masalardan, ağaçlardan, gezegenlerden vs. oluşan dünyanın- bütünüyle bizim temsillerimizden oluştuğunu düşünüyordu. O aynı zamanda bizim görüngüler dünyamızın ötesinde fiilen mevcut bir başka dünyanın, kendinde şeylerden oluşan bir dünyanın var olduğuna, fakat bu dünyanın bizim için bütünüyle erişilemez olduğuna da inanıyordu; biz bu dünya hakkında anlamlı bir biçimde konuşamazdık bile. Emprik dünya yani hepimizin tecrübe ettiği ve içinde yaşadığı dünya aslında sistematik görünüşler dünyası, şeylerin bize göründükleri halde bulunduğu bir dünyadır. Bu yüzden, Kant'a göre, diğer idealizm biçimlerine göre olduğu gibi, gerek masaların, sandalyelerin, dağların dünyası gerekse de zaman, mekân ve nedenselliğin dünyası aslında sırf bir görünüşler dünyasıdır. Kant'la Berkeley gibi diğer idealistler arasındaki fark, diğerleri görünüşlerin ya da Berkeley'in dediği gibi 'idealar'ın yegâne gerçeklik olduğunu düşünürlerken, Kant'ın görünüşler dünyasına ek olarak bu görünüşlerin arkasındaki kendinde şeylerden oluşan ve hakkında herhangi bir bilgi sahibi olamayacağımız bir gerçekliğin olduğunu düşünmesidir.

Bu kadar yetenekli birçok filozof, farklı versiyonlarda olsa da idealizmi niçin çekici bulmuştu? Elbette, idealizmin avantajlarından biri de bize 'dünyanın nasıl olduğunu gerçekten bilemeyeceğimiz' şeklindeki görüş olan kuşkuculuğun meydan okumasına cevap verme imkânı sağlamasıdır. Aslında tarihsel açıdan bakacak olursak idealizm, Descartes tarafından geliştirilen kuşkuculuk türüne cevap vermekte uğranılan başarısızlıklardan doğdu. Bütün kuşkuculuk biçimleri, her türlü iddianın mümkün bütün delillerine sahip olabileceğimiz ama yine de tümüyle hatalı olabileceğimiz şeklindeki iddiaya dayanır. Dış dünyanın mevcudiyeti için mümkün olan en mükemmel delile sahip olabilir, ancak yine de kitlesel bir halisünasyon görüyor da olabiliriz. Şeytan tarafından aldatılabilirdik, bir

kavanoz içindeki bir beyin olabilirdik, ya da bir rüya görüyor olabilirdik vs.* İdealistler bu problemi delille gerçeklik arasındaki aşılamaz boşluğu delilin gerçeklikle örtüştürüldüğü bir tarzda gidermekle çözerler. Bu durumda yanılsamalar, gök kuşakları, sanrılar vb. gibi gerçek olmayan durumları, 'gerçek dünya'yı oluşturan durumlardan ayırt etmek oldukça basit bir mesele haline gelir: Yanılsamalar bizim diğer görünüşlerimizle uygun şekilde tutarlılık arz etmeyen görünüşlerdir sadece. Fakat gerek yanılsamaya dayalı olan gerekse olmayan algılarda bizim temsillerimizin ötesinde hiçbir şey yoktur. Kısaca, idealizmin çekiciliği, görünüş ve gerçeklik arasındaki aynı zamanda kuşkuculuğu da mümkün kılan aşılamaz boşluğun giderilmesinde yatar. Gerçeklik sistematik görünüşlerden oluşur.

Ancak itiraf etmeliyim ki, anti-realizmin her biçiminin insana her zaman çekici gelmesinin çok derin bir sebebi vardır ve yirminci yüzyılda bu daha da belirgin hale gelmiştir ki o da şudur: Temel bir güç dürtüsünü karşılar. Gerçek dünyanın insafına kalmak zorunda olmamız bir şekilde insana oldukça itici gelir. Bizim temsillerimizin bizden başka herhangi bir şeye karşılık gelebilir oluşu da oldukça can sıkıcı gibi görünür. Anti-realizmin çağdaş türlerini benimseyerek doğruluğun örtüşme teorisini reddedenlerin, karşıt görüşleri tipik bir biçimde hiçe saymalarının sebebi budur. Örneğin Richard Rorty 'Kendinde Olduğu Haliyle Gerçeklik' ifadesini istihzayla zikreder.[9]

Elli yıl önce idealizm ölmüş gibi görülüyordu. Berkeley'den Hegel'e uzanan çizginin temsil ettiği türleri için bu hala büyük ölçüde doğrudur. Ancak son zamanlarda realizmi reddetmenin yeni biçimleri boy gösterdi. Rorty'nin de ifade ettiği üzere, 'İdealizme oldukça benziyor gibi görünen bir şey en-

---

* 'Kavanozdaki beyin' bir filozofun fantezisidir ki, buna göre birisi, sadece besleyici bir kavanozdaki bir beyinden müteşekkil olsa da herhangi birinin tüm tecrübelerine sahip olabilir. Tecrübeler yapay bir şekilde beynin elektriksel uyarımıyla üretilir.

telektüel açıdan saygın hale gelmeye başladı.'[10] Bu durum, her biri sonuncusundan tipik olarak daha muğlâk olan birçok biçim altında ortaya çıkar; 'yapıbozum', 'etnometodoloji', 'pragmatizm' ve 'toplumsal inşa' gibi başlıklar altında belirir. Bir keresinde, astronomların araştırmaları ve söylemleriyle fiilen quasarlar ve diğer astronomik görüngüler yarattıklarını ortaya koyduğunu iddia eden ünlü bir etnometodologla tartışmıştım. "Bak" dedim, "diyelim ki sen ve ben ayışığında bir yürüyüşe çıktık. Ben, 'Bu gece ay çok güzel' dedim ve sen de buna katıldın. Şimdi Ayı yaratmış mı oluyoruz?" Cevabı 'evet' oldu.

Kuşkuculuktan duyulan endişeler yirminci yüzyılın sonlarında anti-realizmi harekete geçirmekte daha az etkili olmuştur. Çağdaş anti-realizmi harekete geçiren şeyin ne olduğunu tespit etmek kolay değildir. Ancak geniş çeşitliliğe sahip bu argümanları kullanan bir akım seçmek zorunda kalsaydık, bu zaman zaman 'perspektivizm' denen şey olurdu. Perspektivizm, bizim gerçeklik hakkındaki bilgimizin asla 'dolaysız' olmadığı, daima bir bakış açısının, belli bir tercihler grubunun, ya da daha da kötüsü, siyasi bir grup veya ideolojiye bağlılık gibi netameli siyasi etkenler dolayısıyla elde edildiği şeklindeki düşüncedir. Üstelik hiçbir zaman dünyaya dair dolaysız bilgi sahibi olamayacağımız için, belki de gerçek dünya diye bir şey de yoktur veya belki de onun hakkında konuşmak bile yararsızdır, hatta ilgi çekici bile değildir. Yirminci yüzyılın son dönemlerindeki anti-realizm bu yüzden biraz çekingen ve kaçamaklıdır. 'Çekingen' ve 'kaçamaklı' derken, mevcut durum hakkında yapmış olduğum şu iddianın yalınlığı, cüretkârlığı ve sadeliğiyle karşılaştırma amacı taşıyorum: Bütünüyle bizden bağımsız gerçek bir dünya mevcuttur; dağların, moleküllerin, ağaçların, okyanusların galâksilerin vs. dünyası. Karşı görüşlere bir göz atarsak Hillary Putnam şöyle yazar: 'Eğer metaforik bir dil kullanmak zorundaysak, metafor şu olsun: Zihin ve dünya ortaklaşa zihni ve dünyayı oluştururlar.'[11] Derrida, 'Metnin dışında hiçbir şey mevcut değildir' (*Il n'y a*

pas de hors texte) der.[12] Richard Rorty ise, 'Bana göre 'maddî olgu' düşüncesinin bizatihi kendisi, böyle bir düşünce olmasa daha iyi durumda olacağımız bir düşüncedir.' şeklinde bir ifade beyan eder.[13] Nelson Goodman, başka türlü sınırlar çizmek yerine belli sınırlar çizmekle başka dünyalar oluşturduğumuz iddiasında bulunur.

> Şu halde, diğerleri yerine belli yıldızları seçip bir araya getirmek suretiyle takımyıldızlar oluşturduğumuz gibi, diğerleri yerine belli sınırlar çizmekle de yıldızlar oluştururuz. Gökyüzünün takımyıldızlar halinde mi yoksa nesneler halinde mi gösterileceğini hiçbir şey dikte etmez. İster Büyük Ayı olsun, ister Sirius olsun, isterse yiyecek, yakıt veya stereo sistem olsun, bulduğumuz şeyleri biz oluştururuz.[14]

Mevcut duruma yapılan bu tehditlere cevaben ne söylemeliyiz? En yaygın argüman biçimlerinden bir kaçına cevap vereceğim; fakat baştan itiraf etmeliyim ki argümanların, realizmi reddetme dürtüsünü gerçekte harekete geçiren şey olduğunu zannetmiyorum. Çağdaş kültürel ve entelektüel tarihe dair bir mesele olarak realizme yapılan saldırıların argümanlarla yürütüldüğünü düşünmüyorum; zira argümanlar, birazdan ayrıntılarıyla açıklayacağım nedenlerden ötürü, görünür bir biçimde az çok zayıftırlar. Daha önce de belirttiğim gibi, realizmin reddedilmesinin sebebi bir tür güç istencidir ve kendisini bir dizi şekilde meydana çıkarır. Üniversitelerde, özellikle çeşitli insan bilimlerinde, eğer gerçek bir dünya yoksa bu durumda insanî bir şey olarak aynı temel üzerinde duran bilimin de olmayacağı varsayılmaktadır. Buna göre, her iki disiplin de bağımsız gerçekliklerle değil toplumsal inşalarla ilgilidir. Gerçek dünya ile karşı karşıya kalmak zorunda olmanın doğurduğu can sıkıcı bağlar ve kısıtlamalar tamamen çözüldükten sonra, bu varsayımdan hareketle postmodernizm, yapıbozum vs. formlarının geliştirilmesi kolaydır. Eğer gerçek dünya sadece bir icat yani toplumun kıyıda köşede kalmış unsurlarını bastırmak için plânlanmış toplumsal bir inşa ise, o zaman gelin bu gerçek dünyayı başımızdan atıp istediğimiz

dünyayı inşa edelim. Bana göre yirminci yüzyılın sonlarında ortaya çıkan anti-realizmin arkasındaki teşvik edici asıl psikolojik güç budur.

Ancak şimdiden işaret etmek ihtiyacını duyduğum iki nokta var. İlki, anti-realizmin psikolojik kökenlerini göstermek anti-realizmin çürütülmesi anlamına gelmez. Realizme karşı ileri sürülen argümanların gayri meşru kökenlerini ortaya koymakla argümanları bir şekilde çürüttüğümüzü zannetmek genel bir hata olur. Bu yeterli değildir. İkinci olarak da, realizme karşı argümanlar sunulduğu için, bu argümanlara ayrıntılı olarak cevap vermek zorundayız. Bu yüzden şu an bunu yapacağız.

Realizme Dört Meydan Okuyuş

Söylediğim gibi realizme karşı en yaygın çağdaş argüman perspektivizmdir. Argüman değişik biçimler alsa da, onları oluşturan ana akım şöyledir: Belli bakış açısı, belli bir varsayımlar dizisi ve belli bir yönden, belli bir duruş olmadan, gerçek dünyaya dair hiç bir erişime, hiçbir temsil etme tarzına sahip değiliz ve bu dünyanın bir suretini oluşturabileceğimiz hiçbir aracımız yoktur. Eğer gerçekliğe giden dolaysız bir yol yoksa o zaman argüman hakikî anlamda gerçeklik hakkında konuşulacak hiçbir nokta olmadığı sonucuna varır; aslında duruşlardan, yönlerden ve bakış açılarından bağımsız hiçbir gerçeklik de yoktur. Bu tür perspektivizmin iyi dile getirilmiş bir ifadesi Brian Fay'in sosyal bilim felsefesi üzerine bir ders kitabında bulunacaktır (Aklıma gelmişken belirteyim ki, çoğu zaman daha ünlü düşünürlerin eserlerine bakmak yerine lisans düzeyindeki ders kitaplarına bakarak bir kültürde nelerin olup bittiğine dair daha çok şey bulabiliriz. Ders kitapları gizlilikte daha az beceriklidir).

> Perspektivizm çağdaş entelektüel hayatın hâkim epistemolojik biçimidir. Perspektivizm, her türlü bilginin esas itibarıyla bir

> perspektif karakteri taşıdığı şeklindeki görüştür; bilgi iddiaları ve bu iddialara değer biçilmesi, daima, dünyanın betimlendiği ve açıklandığı, aynı zamanda dünyanın betimlenmesini ve açıklanmasını da sağlayan kavramsal kaynakları temin eden bir çerçeve içinde yer alır.[15]

Perspektvizme göre, hiç kimse gerçekliği doğrudan doğruya kendinde olduğu haliyle asla göremez; insan gerçekliğe kendi bakış açısından, kendi varsayımlarıyla ve kendi kavramlarıyla yaklaşır.

Argüman, buraya kadar realizmin en basit biçimine bile bir saldırıya benzemiyor. Sadece, gerçekliği bilmek için, onu bir bakış açısından bilmek zorunda olduğumuzu söylüyor. Bu pasajdaki tek hata, pasajın, gerçekliği kendinde olduğu haliyle doğrudan bilmenin şunu gerektirdiğini ima etmesidir: Gerçeklik herhangi bir bakış açısından biliniyor olmamalıdır. Bunu yapmak haksız bir varsayımda bulunmaktır. Örneğin önümdeki sandalyeyi doğrudan görüyorum, fakat elbette onu bir bakış açısından görüyorum. Sandalyeyi dolaysız olarak bir perspektiften biliyorum. 'Gerçekliği dolaysız olarak kendinde olduğu haliyle' bilmekten bahsetmek akledilir bir şey olduğu müddetçe, onu gördüğüm için orada bir sandalye olduğunu bildiğim zaman, onu kendinde olduğu haliyle bilirim. Bu şekilde tanımlanan perspektivizm ne realizmle ne de bizim gerçek dünyaya dair doğrudan algısal erişime sahip olduğumuzu söyleyen epistemik nesnellik doktriniyle tutarsızlık arz eder.

Fay, devamında perspektivizmin bağımsız bir biçimde mevcut olguların bilgisine sahip olmayı imkânsız kıldığını söylediğinde kesin hükmünü ortaya koymuş olur. Argüman şöyle devam eder:

> Burada dikkat etmeliyiz ki, olguların bizatihi kendileri asla görüngülerin bizatihi kendileri değil, *belirli bir betimleme altındaki görüngüler*dir. Olgular, meydana gelen olaylardan ya

da mevcut şeylerden seçilmiş dil açısından anlamlı varlıklardır. Fakat bu demektir ki, olguların var olabilmesi için onların betimlenebilmesini sağlayan bir kelime hazinesinin olması gerekir. Olguyu betimleyen ve onu belli bir hale sokan önsel bir kelime hazinesi olmadan, herhangi bir olgu olmazdı.

Fay, bir sonraki paragrafta da şunu söyler:

Daha kısaca özetlemek gerekirse: Olguların kökleri kavramsal şemalardadır.[16]

Bu pasaj bütünüyle bana çağdaş felsefede dışsal realizme karşı kullanılan argümanların en tipiklerinden biri gibi görünüyor. Bu argümanların hepsi de kötü argümanlardır. Olguları *betimlemek* ya da *ifade etmek* için bir kelime hazinesine ihtiyacımız olduğu doğrudur. Fakat gerçekliği daima belli bir bakış açısından ve belli bakımlardan görmekte olduğum için gerçekliği asla doğrudan algılamadığım sonucu çıkmadığı gibi, olguları ifade etmek için bir kelime hazinesine, teşhis ve tarif etmek için bir dile sahip olmamız gerektiği olgusundan da betimlemekte ya da teşhis etmekte olduğum olguların bağımsız hiçbir varlığa sahip olmadıkları anlamı çıkmaz. Atlantik Okyanusu'nda tuzlu su olduğu olgusu, Atlantik Okyanusu şeklindeki bu su kütlesinin, içindeki maddeyi su ve bu maddenin kimyasal bileşenlerinden birini de tuz olarak saptayacak hiç kimsenin var olmadığı çok uzun süre önce de mevcut olan bir olguydu. Elbette bütün bu saptamaları yapabilmemiz için bir dile sahip olmamız gerekir, fakat ne fark eder? Olgular dilden tamamıyla bağımsız olarak mevcuttur. Ortaya konduğu şekliyle Fay'in argümanı bir mugalâtadır. Bir olguyu *saptamanın* dilsel ve kavramsal bir mahiyeti olmasının *saptanan olgunun* kendisinin mahiyeti itibarıyla dilsel olmasını gerektirdiğini varsaymak bir yanılgıdır.[17] Olgular ifadeleri doğru kılan şartlardır; dilsel betimlemeleriyle özdeş değildirler. Olguları ifade etmek ve şeyleri adlandırmak için kelimeler icat ederiz;

fakat bundan bizim olguları ve şeyleri icat ettiğimiz anlamı çıkmaz.

Perspektivizm argümanıyla bağlantılı olan ikinci argüman, kavramsal görelilik argümanıdır. Argüman şu şekildedir: Kavramlarımızın tamamı insan varlıkları olarak bizim tarafımızdan oluşturulurlar. Gerçekliği betimlemek için sahip olduğumuz kavramlara hakkında kaçınılmaz hiçbir şey yoktur. Fakat diye devam eder anti-realistler, gereği gibi anlaşılırsa, bizim kavramlarımızın göreliliği, kavramlarımız yoluyla erişmemiz dışında dışsal gerçekliğe dair hiçbir erişime sahip olmadığımız için, dışsal realizmin yanlış olduğunu gösterir. Farklı kavramsal yapılar gerçekliğe dair farklı betimlemeler verirler ve bu betimlemeler birbirleriye bağdaşmazlık arz ederler. Örneğin bir kavramsal şemaya göre bana 'Bu odada kaç nesne vardır?' diye sorulursa, bu odadaki değişik mobilya parçalarını sayabilirim. Fakat bir mobilya grubunun parçaları arasında ayrım gözetmeyen ve mobilya grubunu sadece tek bir şey olarak ele alan bir başka kavramsal şemaya göre, 'Odada kaç nesne vardır' sorusuna farklı bir cevap olacaktır. Soruya ilk kavramsal şema içinde verilecek bir cevap olarak, odada yedi nesne vardır diyebilirim; ikinci şema içerisinde ise, tek bir nesne... Öyleyse, gerçekten kaç tane vardır? Anti-realistler bu soruya hiçbir cevap olmadığını söylerler. Kavramsal bir şemaya nispet edilenin dışında hiçbir maddî olgu yoktur ve dolayısıyla da kavramsal bir şemaya nispet edilenin dışında hiçbir gerçek dünya yoktur.

Bu argümandan ne anlam çıkarmalıyız? Çok ünlü bazı filozoflar tarafından farklı versiyonlar halinde geliştirilmiş bir argüman olsa bile, bu argümanın dikkat çekecek derecede zayıf bir argüman olduğunu düşündüğümü söylemekten hicap duyuyorum. Gerçekten de bir sayma sistemine göre sayıldığında odada yedi nesne varken, bir diğer sayma sistemine göre sayıldığında sadece tek bir nesne vardır. Fakat bizim hangi sayma sistemini kullandığımız gerçek dünyanın umurunda

değildir. Bu sayma sistemlerinin her biri farklı bir sayma sistemini kullanarak tek bir dünyanın alternatif ve doğru bir betimlemesini verirler. Problemin ortaya çıkışı, 'sadece tek bir nesne vardır ve bununla beraber yedi nesne vardır' demekteki görünür tutarsızlıktan neşet eder bütünüyle. Her ikisi de tutarlıdır ve aslında her ikisi de doğrudur. Gündelik hayatta bu türden pek çok örnek vardır. Pound cinsinden 160 pound, kilogram cinsinden 72 kilo geliyorum. Hangi ölçü sistemini kullandığıma bağlı olarak her ikisi de doğrudur. Aslında hiçbir problem ve herhangi bir tutarsızlık söz konusu değildir.

Realizme karşı üçüncü argüman bilim tarihinden getirilen argümandır. Bu argümanın kökü Thomas Kuhn'un *The Structure of Scientific Revolutions* adlı kitabında bulunur. Gerçi ben Kuhn'un kendisinin bu argümanı bu formda kabul ettiği konusunda şüpheliyim. Kuhn'un açıklamasına göre bilim, bilginin istikrarlı bir biçimde sürekli birikimiyle ilerlemez; daha ziyade bir dizi devrimle ilerler. Böylelikle, belli güçlükleri çözmekte yetersiz kaldığından dolayı bilim yapılan bir paradigmadan vazgeçilir ve bilimsel bir devrimin sonucu olarak yerine yeni bir paradigma konur. Bulduğumuz şey, kendinde olduğu haliyle gerçeklik hakkındaki bilginin sürekli birikimi değil, fakat daha ziyade her biri kendi paradigması içinde gerçekleştirilen bir dizi farklı söylemdir. Bilim bağımsız bir biçimde mevcut bir gerçeklik betimlemez, ilerledikçe daima yeni 'gerçeklikler' yaratır. Bruno Latour ve Steve Woolgar'ın da söylediği gibi; "Bizim işaret ettiğimiz husus şudur: Oradadışarıdalık bilimsel çalışmanın *sebebinden* çok *sonucudur*."[18] Daha önce de zikrettiğim üzere, Kuhn'un bu anti-realist argümanı kabul ettiğinden kuşkuluyum; fakat o Newton'un bir anlamda Aristo'nunkinden farklı bir dünyada çalıştığını düşünüyordu.

Bu argümandan ne anlamamız gerekiyor? Bir kez daha söylemeliyim ki, bu argüman bana, bizden bütünüyle bağımsız bir biçimde mevcut gerçek bir dünyanın var olduğu ve

doğal bilimlerin görevinin de bize bu dünyanın nasıl işlediğine dair teorik bir açıklama getirmek olduğu şeklindeki mevcut durumun en basit versiyonuna en ufak bir şüphe dahi oluşturmaz gibi geliyor. Farz edelim ki Kuhn, bilimin düzensiz bir şekilde ve zaman zaman büyük sarsıntılara uğrayarak ilerlediği hususunda haklıdır. Devrimci teorilerin önceki teorilerin terminolojisine bile aktarılabilir olmadığını varsayalım; öyle ki bu farklı teorilerin bağlıları arasındaki tartışmalar sadece birbirlerini anlamadıklarını ortaya koymaktadır. Bundan ne çıkar? İlgi çekici hiçbir şeyin çıkmadığını düşünüyorum. Gerçek dünyayı anlamak için gösterilen bilimsel çabaların önceden zannettiğimizden daha az rasyonel ve birikime daha az dayalı olması gerçeği, bilim adamlarının betimlemek için samimi girişimler yaptıkları gerçek bir dünyanın mevcut olduğu şeklindeki varsayımımıza hiçbir şüphe düşürmez.

Realizme karşı Kuhn'un argümanıyla bağlantılı olan dördüncü argüman, teorinin delille yeterince belirlenmediği şeklindeki argümandır. Dünyanın bizim gezegen sistemimizin merkezî olduğu düşüncesinden güneşin merkez olduğu düşüncesine yani yer merkezli teoriden güneş merkezli teoriye geçişi ele alalım. Batlamyus'çu yer merkezli teorinin yanlış, güneş merkezli teorinin doğru olduğunu keşfetmiş değildik. Bilakis güneş merkezli teori güneş ve ay tutulmaları, uzaklık açısı vb. gibi hususlarda daha iyi tahminlerde bulunmamıza imkân sağladığı için yer merkezli teoriden vazgeçmiştik. Mutlak bir hakikati keşfetmiş değil, bunun yerine esas itibarıyla pratik amaçlardan dolayı başka bir söylem tarzını benimsemiştik. Bu durum, teorilerin her ikisinin de delille 'yeterince belirlenmemiş' olmasındandır. Teoride uygun ayarlamalar yapma konusunda istekli olmak şartıyla, her iki teoriyi de eldeki kanıtların tamamıyla tutarlı bir biçimde benimseyebilirdik. Bu tür bilimsel 'keşifler'in tarihi göstermektedir ki, eğer doğruluğun zihnin bağımsız gerçeklikle bir örtüşme ilişkisinin adı olduğu kabul edilirse bu durumda doğruluk olarak böyle

bir şey yoktur, çünkü böyle bir gerçeklik ve dolayısıyla örtüşme ilişkisi yoktur.

Bu argümanı ve Kopernik Devrimi örneğini zikretmemin sebebi, 1950'lerde felsefe lisansına bir başlangıç olarak bu konu üzerinde çalıştırılmış olmamdır. Bu argüman günümüzde cereyan eden tartışmalardan neredeyse yarım yüz yıl öncesine dayanır. Fakat yine de hala kötü bir argümandır. Yer merkezli teoriden güneş merkezli teoriye geçiş bağımsız olarak mevcut hiçbir gerçeklik olmadığını göstermez; tersine bütün tartışma, eğer bu tür bir gerçekliğin *olduğu* varsayılırsa ancak bizim için *erişilebilir* bir hal alır. Bu tartışmayı ve taşıdığı önemi ancak ve ancak bu tartışmanın gerçek nesneler -güneş, dünya, gezegenler- ve aralarındaki fiili ilişkiler konusunda yaşandığını kabul edersek anlayabiliriz. Dünya ve güneş gibi zihinden bağımsız nesneler olduğunu kabul etmediğimiz müddetçe, güneşin mi dünya etrafında döndüğü yoksa dünyanın mı güneş etrafında döndüğü konusundaki tartışmada söz konusu olan şeyin ne olduğunu anlayamayız bile. Aslında basitlik ve daha iyi tahmin gibi hususlar, sadece biz bu hususları gerçek dünya hakkında doğruluğu elde etme yolları olarak düşündüğümüz için konuyla ilgili hususlardır. Eğer hiçbir gerçek dünya olmadığını düşünürseniz, o zaman estetik ya da başka nedenlerle dilediğiniz şeyi pekâlâ söyleyebilirsiniz. Estetik nedenlerle tercih etmedikçe, niçin basitliği tercih ediyorsunuz? Ancak gerçekte biz, Batlamyus'çu astronominin akıl almaz karmaşıklığı, bu teoriyi yamalı bohça haline getirdiğinden ve teoride tutarsızlıklar oluşturduğundan dolayı, daha basit bir sistemin olgularla muhtemelen daha çok örtüşeceğini varsayıyoruz. Tartışma ve çözümü, hem gerçek dünyanın mevcut olduğuna dair argümanların hem de bilimin bu dünya hakkındaki doğruluğu tespit etmeye yönelik giderek artan bir biçimde başarılı olan bir dizi çabadan oluştuğuna dair argümanların lehine sonuç vermektedir, aleyhine değil. Güneşin ve gezegenlerin mutlak bir uzayda mevcut olduğu görüşünden vazgeçilmesiy-

le birlikte izafiyet teorisindeki müteakip gelişmeler bu konuyu daha da açıklığa kavuşturmuştur.

Herhangi iki teoriyle tutarlılık gösteren delile dayanarak bir teoriyi diğerine tercih ettiğimizde, seçtiğimiz şey bir iddia taşır; öyle ki, bu iddia dünyanın gerçekten de bizim teorileri seçmemizden ne kadar bağımsız olduğuna dair bir iddiadır. Herkes tarafından bilindiği gibi, Quine atom fiziğinin parçacıklarının mevcudiyetini kabul etmenin, bir varsayım olarak, Homer'in tanrılarının[19] mevcudiyetini kabul etmekle aynı seviyede bir varsayım olduğunu öne sürmüştü. Çok doğru, fakat bundan elektronların ya da Zeus ve Athena'nın mevcudiyetinin bize bağlı olduğu sonucu çıkmaz. Bize bağlı olan şey, onların var olduklarını *söyleyen* teoriyi ret ya da kabul etmektir. Teori, teoriyi bizim kabul ya da ret etmemizden bağımsız bir biçimde, bu tür şeylerin var olup olmadıklarına bağlı olarak doğru ya da yanlıştır.

Felsefe tarihine aşina olan her okuyucu, ben kuşkuculuğa cevap verirken şaşıracaktır; zira gerçek dünyanın bilgisine sahip olabileceğimi iddia etmedikçe gerçek dünya hakkında kesinlikle bu iddialarda bulunamam. Bu tür bilgi iddialarının geçerli olabilmesi için, gerçek dünya hakkında bilgi edinme ihtimalinin bizatihi kendisi konusundaki kuşkulara bir cevap vermek gerekir. Bu yüzden şimdi zihinden bağımsız bir dünyanın var olduğu şeklindeki görüşe karşı tarihsel olarak ana argümanı teşkil eden şeye dönmek istiyorum.

Kuşkuculuk, Bilgi ve Gerçeklik

Felsefe tarihinde bizden bağımsız bir biçimde mevcut bir gerçeklik olduğu görüşüne karşı en yaygın ve en ünlü argüman, böyle bir iddianın gerçekliği bilinemez kılacağı şeklindedir. Biz, diye devam eder argüman, sonsuza dek bizim bilgimizin erişiminin ötesinde olan kendinde şeylerden oluşan

bir dünyanın var olduğu görüşüne mecbur bırakılırız. Fakat bu tür bir gerçeklik varsayımı, yine aynı argümana göre, hem tehlikeli hem de boştur; tehlikelidir, çünkü bizi kuşkuculuk umutsuzluğuna düşmek zorunda bırakır; boştur, çünkü bağımsız bir biçimde mevcut bir gerçeklik hipoteziyle hiçbir şey yapamayız. Berkeley'e göre, eğer madde varsa, onu asla bilemeyiz; eğer yoksa hiçbir şey değişmez.[20]

Bu argümanın tarihine hakkını vermek için ciltler dolusu kitap yazmak gerekir, ancak burada kısa bir özetini yapacağım. Felsefede kuşkucu argümanlar daima aynı biçime sahiptirler; belli bir alanda mümkün olan en iyi delile sahip olabilirsiniz, fakat yine de fahiş bir hata yapmış olabilirsiniz. Diğer insanların davranışları hakkında mümkün olan en iyi delile sahip olabilirsiniz, ama yine de onların zihinsel durumları hakkında yanılabilirsiniz. Geçmiş hakkında mümkün olan en iyi delile sahip olabilirsiniz, ama yine de gelecek konusunda hatalı olabilirsiniz. Kendi algısal deneyimleriniz hakkında mümkün olan en iyi delile sahip olabilirsiniz, ama yine de dış dünya hakkında hatalı olabilirsiniz. Bu, rüya görüyor olabileceğiniz, sanrı görüyor olabileceğiniz, bir kavanoz içindeki bir beyin olabileceğiniz, ya da sistematik olarak kötü bir ruh tarafından aldatılıyor olabileceğinizden dolayı böyledir. Bu tür bir kuşkuculuk (bütün bu örneklerin hepsinde olmasa da) en bilinen şekliyle Descartes'da bulunur. Daha radikal kuşkuculuk bir sonraki adıma geçer: Sadece *yeterli* delile sahip *olmamakla* kalmazsınız, kesin konuşmak gerekirse *hiçbir delile* sahip değilsinizdir; çünkü bir alan hakkında delilinıniz var fakat başka bir alan hakkında iddiada bulunuyorsunuz. Davranış hakkında bir delile sahipsiniz, fakat bilinç hakkında iddialarda bulunuyorsunuz. Geçmiş hakkında delile sahipsiniz, ama gelecek hakkında iddialarda bulunuyorsunuz. Duyular hakkında deliliniz var, ama iddialarınız maddî nesneler hakkındadır. Bu tür radikal kuşkuculuk formları David Hume'da bulunacaktır. Bizim şu anda düşüncemizi üzerine odaklandıracağımız örnek, gerçek bir dünyanın, ya da zaman zaman söylendiği şekliyle

'dış dünya'nın mevcudiyetine dair delilimiz hakkındadır. İnsan nasıl olur da bir kitaba bakmakta olduğundan, bir sandalyede oturmakta olduğundan, ya da dışarıdaki ağaçların üzerine yağmur damlaları düştüğünden şüphe duyabilir ki? Kuşkucu filozofun atacağı ilk adım, şu soruyu öne sürmek olacaktır: Kesin konuşmak gerekirse bir ağaca baktığınızda algıladığınız şey nedir? Vereceği cevap da, sizin bağımsız bir biçimde mevcut maddî bir nesneyi algılamakta olmadığınız şeklindedir; daha ziyade siz kendi algılamanızı yani kendi bilinçli deneyiminizi algılamaktasınızdır.

Bizim ağaçlar ve evler gibi şeyleri gerçekten gördüğümüz şeklindeki sağduyulu görüşün çürütülmesinin kolay olduğu varsayılır. En ünlü iki çürütme bilimden ve yanılsamadan getirilen argümanlardır. Doğal bilimlerin saygınlığından ötürü, bilimden getirilen argüman yirminci yüzyılda daha çekici olmuştur. Argüman aşağıdaki gibi devam eder:

Bir ağacı gördüğünüzde olup bitenleri bilimsel bir gözle dikkate alırsak, bulduğunuz şey şudur: Ağacın yüzeyinden fotonlar yansır, retinadaki görme siniri hücrelerine bu fotonlar hücum ederler ve retinadaki beş tabakalı hücreden geçerek bir dizi sinir hücresinin harekete geçmesine sebebiyet verirler ve beyindeki uyarı ve emir, sinir liflerinin birleştiği noktada sinir hücrelerinden oluşan gri kütleden de geçerek beyindeki görme zarına geri dönerler; sonuç olarak bu bir dizi sinir hücresinin uyarılması beynin derinliklerinde bir yerde görme deneyimine sebep olur. Görme dediğimiz şey neredeyse doğrudan doğruya beyinlerimizdeki görme deneyimidir. Buna 'duyu verisi', 'algı' ya da daha yakın zamanlarda 'sembolik betim' gibi farklı adlar verilir, ancak temel fikir, algılayan kişilerin gerçek dünyayı görmedikleridir.[21]

Bu argüman bana çok yanıltıcı gibi geliyor. Gerçek dünyayı görmemin nasıl vuku bulduğunun nedensel bir açıklamasını verebiliyor olmamdan, gerçek dünyayı görmediğim sonucu çıkmaz. Bu aslında genel bir hata türüdür. İki kere ikinin dört

ettiğine niçin inandığımın nedensel bir açıklamasını verebiliyor olmam (İlkokul öğretmenim Bayan Masters tarafından şartlandırılmıştım), iki kere ikinin dört etmediğini göstermez. Ağacı görmemin nasıl gerçekleştiğinin bir açıklamasını verebiliyor olmam da (ışık fotonları retinama çarpıp bir dizi sinir hücresi uyarılmasını sağlar ve sonuçta da bir görme deneyimine sebep olur), benim ağacı görmediğimi göstermez. 'Ağacı doğrudan algılıyorum' iddiasıyla, 'sonucunda bende 'ağacı görme' deneyimini oluşturan bir dizi fiziksel ve nörobiyolojik olay söz konusudur' şeklindeki iddia arasında hiçbir tutarsızlık yoktur.

İkinci argüman yanılsama argümanıdır. Birçok farklı biçim alan bu argümanın bütün formlarını ortaya koyacak değilim, ancak onların oluşturdukları ana akım şöyledir: Bizim nesneleri ve dünyadaki şeylerin durumlarını doğrudan algıladığımızı düşünen algıcı naif realist şu olgu ile ilgilenmez: Dünyadaki nesneleri ve şeylerin durumunu gerçekten gördüğüm durumla ki 'gerçek' durum denilen şey budur, bir tür yanılsamaya, sanrıya ya da vehme ve benzerlerine sahip olduğum durum arasında ayrım yapmanın hiçbir yolu yoktur. Dolayısıyla algıcı realizm yanlıştır. Bu argümanın bildiğim en basit türü Hume'da bulunacaktır. Hume, algıcı realizmin bir kaç cümlede bertaraf edilecek kadar kolay çürütülebilir olduğunu düşünüyordu. Gerçek dünyayı doğrudan algıladığınız düşüncesine kendinizi kaptıracak olursanız, sadece gözlerinizi bir yere dikin; eğer hala gerçek dünyayı doğrudan gördüğünüzü kabul ediyorsanız, dünyanın çift olduğunu söylemek zorundasınız.[22] Eğer naif realistler haklı olsaydı ve ben de gerçek dünyayı görüyor olsaydım, çift gördüğümde iki dünya görüyor olmalıydım. Fakat açıktır ki iki dünya görüyor değilim. İki gözümün artık odaklanmayacağı şekilde gözlerimi diktiğimde çift görme tecrübesi yaşıyor olsam da, önümde iki masa yoktur.

Yanılsama argümanının birçok çeşidi vardır. Bunların pek çoğu, bana göre, J. L. Austin tarafından klâsik eseri *Sense and*

Sensibilia'da[23] eleştirilmiştir. Bütün ayrıntılara girmeyip argümanın genel bir formunu vermekle ve niçin yanlış olduğuna dair bir beyanda bulunmakla yetineceğim.

Yanılsama argümanının genel formu şöyledir: Eğer algıcı naif realist haklı olsaydı ve gerçekten de nesneleri ve dünyadaki şeylerin durumunu doğrudan algıladığımız durumlar söz konusu olsaydı, o zaman nesneleri ve dünyadaki şeylerin durumlarını gerçekte oldukları halleriyle algıladığımız zamanki durumlar ile tersi durumlar arasında yaşadığımız tecrübelerin mahiyetlerinde onları birbirlerinden ayırt etmemizi sağlayacak bir farklılık olması gerekirdi. İki tecrübe de birbirinden ayırt edilemediği için, birinin analizi diğerine uygulanmak zorundadır ve 'gerçek olmayan' durumda gerçek dünyayı görmediğimiz ya da gerçekte olduğu gibi görmediğimiz için, gerçek durum denilen durumda da yine aynı şekilde gerçek durumu görmediğimizi ya da gerçekte olduğu haliyle görmediğimizi söylemek zorundayız.

Şimdi, durum bir kez bu şekilde açıkça ortaya konduktan sonra, artık argümanın temel yapısının yanlış olduğunu görmek mümkün hale gelir. Önümdeki nesneyi görüyor olmam için, hakikî deneyimi bir nesnenin halisünasyonundan ayırt etmeye yetecek şekilde bu deneyimin bizatihi kendisinin içsel bir özelliği olması gerektiği hiç de doğru değildir. Halisünasyon örneğini vermekteki amacın, deneyimin bizatihi kendisinde yani o deneyimi fiilen niteleyen kendine mahsus karakterinde, halisünasyon durumlarını hakiki durumlardan ayıracak hiçbir şey olmadığına işaret etmek olduğunu kabul ediyorum. Fakat niçin olsun ki? Mademki görme deneyimine duyu sinirlerinde başlayıp beyinde bir yerde sona eren bir dizi sinir hücresi uyarılmaları sebep olmaktadır, fiilen görülebilecek bir nesne olmadan da benzeri görme deneyimi doğurabilecek benzer sinir hücresi uyarılmalarının olması gerektiği de en azından akla yatkın bir şeydir. Eğer bu doğruysa, o zaman bir nesneyi fiilen gördüğüm durumlar, o nesneyi görmediğim

durumlardan sadece beyindeki tek bir deneyime dayanarak ayırt edilemez. Ancak, niçin sadece tek bir deneyime dayanarak hareket edeyim ki? Normal bir durumda kendimi doğal olarak etrafımdaki dünyada karşılaştığım her şeye aktif olarak katılan canlı bir özne sayarım. Herhangi tek bir deneyim sadece diğer deneyimler ağının bir parçası olduğu için bende bu tür bir duygu uyandırır ve dünyanın bir kopyasını çıkarmak için sahip olduğum doğal sayılan kabiliyetlerimin bir Arka planı'na karşı gelir. Eğer bu doğruysa, o zaman tek bir deneyim, tek başına dikkate alındığında, hakikî algıyla sanrı arasında ayrım yapmaya kâfi değildir. Hem niçin kâfi olsun ki? Yanılsama argümanının temel yapısı yanlış bir öncüle dayanır; o da şudur: Gerçek dünyada zaman zaman gerçek nesneler gördüğüm şeklindeki kabul, hakikî algısal deneyimlerle hakikî olmayan algısal deneyimler arasında, görme deneyimimin niteliksel mahiyeti açısından bir farklılığın olmasını gerektirir. Bu öncül yanlış olduğu için argüman sağlam değildir.

Bir kez her zaman algıladığımız her şeyin bizim kendi algılarımız olduğu düşüncesi reddedildiğinde, dışsal realizmi inkâr etmenin hiçbir epistemolojik temeli kalmaz.

Dışsal Realizm İçin Herhangi Bir İspat Var Mıdır?

Şimdiye kadar dışsal realizme karşı yapılan meydan okumalara cevap vermiş bulundum; fakat bu tek başına dışsal realizmin haklılığını gösterebilir mi? Dünyada şeylerin bizim temsillerimizden bağımsız bir biçimde bir var olma tarzı olduğu görüşü için bir gerekçe talebinde bulunmanın herhangi bir anlam ifade ettiğine inanmıyorum; çünkü her gerekçelendirme girişimi gerekçelendirmeye kalkıştığı şeyi bir önkoşul olarak gerektirir. Dünyayı anlamak için yapılacak her girişim, şeylerin bir var olma tarzı olduğunu önceden varsayar. Dışsal realizmi uzayda ve zamanda maddî nesnelerin var olduğu ya

da dağlar, moleküller vs. gibi şeylerin mevcut olduğu şeklindeki görüş olarak tasavvur etmenin yanlış olmasının sebebi budur. Farz edelim ki hiçbir dağ, hiçbir molekül, uzayda ve zamanda hiçbir maddî nesne yoktu. O zaman dünyanın var olduğu tarz hakkındaki gerçekler bunlar olacaktı ve dolayısıyla da dışsal realizm bunları gerektirecekti. Gerçek dünya hakkında yapılan şu ya da bu iddianın yadsınması, şeylerin bizim iddialarımızdan bağımsız bir var olma tarzı olduğunu bir ön şart olarak varsaymaktadır.

İdealizm, realizm, vs. hakkındaki bu hususlardan sanki birbirlerine rakip teoriler üzerine tartışma ve argümanların konularıymış gibi bahsetmiş oldum. Felsefe tarihinde durum kesinlikle bu şekilde görünür; fakat bence böyle bir şey, meseleyi görmenin yanlış bir yoludur. Çok daha derin bir seviyede düşündüğüm şey aslında şudur: Dışsal realizm bir teori değildir. Dışsal realizm orada dışarıda bir dünya olduğuna dair inandığım bir *görüş* değildir. Daha ziyade, gezegenlerin hareketleri türünden şeyler hakkındaki görüş ve teorilerin benimsenmesinin mümkün olması için gerekli olan bir çerçevedir. Güneş merkezli güneş sistemi gibi bir teorinin doğruluğunu tartıştığınızda, şeylerin gerçekten bir var olma tarzı olduğunu tartışmasız kabul etmek zorunda kalırsınız. Aksi takdirde tartışma başlatılamaz. Tartışmanın terminolojisinin bizatihi kendisi anlaşılamaz olur. Fakat bu varsayım yani şeylerin, bizim onların ne durumda olduklarına dair temsillerimizden bağımsız bir biçimde, bir var olma tarzı olduğu varsayımı, dışsal realizmin kendisidir. Dışsal realizm şu ya da bu nesnenin mevcudiyeti konusundaki bir iddia değil, daha ziyade bizim bu tür iddiaları anlama tarzımızın önceden varsayılmasıdır. 'Tartışmaların' daima sonuçsuz görünmesinin sebebi budur. Darwinci evrim teorisi hakkındaki bir konuyu az çok sonuca ulaştırabilir bir biçimde çözebilirsiniz; fakat gerçek dünyanın mevcudiyeti konusundaki tartışmayı o şekilde çözüme kavuşturamazsınız; zira bu türden her çözüm gerçek dünyanın mevcudiyetini bir önkoşul olarak varsayar. Bu demek değildir

ki realizm ispatlanamaz bir teoridir; daha ziyade şu anlama gelir ki, realizm hiç de bir teori değil, teorilere sahip olmamızı mümkün kılan bir çerçevedir.

Realizme karşı gerçekleştirilen muhtelif meydan okumaların, fiilen sunmuş olduğum argümanlar tarafından harekete geçirildiğine inanmıyorum; daha derin fakat daha az entelektüel bir şey tarafından harekete geçirildiğine inanıyorum. Daha önce de belirttiğim gibi pek çok kişi dile, bilince ve yaratıcı güçlere sahip olan bizlerin dilsiz, anlamsız, âtıl bir dünyaya tabi ve ondan sorumlu olmamızı insana hiç de hoş gelmeyen bir şey olarak bulur. Dünyaya karşı niçin sorumlu olalım ki? Niçin gerçek dünyayı bizim yarattığımız bir şey, dolayısıyla da bize karşı sorumlu olan bir şey olarak düşünmeyelim ki? Eğer bütün gerçeklik 'toplumsal bir inşa' ise, o zaman iktidarda olan dünya değil, biz oluruz. Realizmin reddinin derinlerde yatan dürtüsü şu ya da bu argüman değil, bir güç istenci, bir kontrol arzusu, derin ve değişmez bir hınçtır. Bu hıncın uzun bir tarihi vardır ve yirminci yüzyılın sonlarında buna doğal bilimlere duyulan bir hınç ve nefret eklenmiştir. Saygınlığa, gözle görülür ilerlemeye, güce, paraya ve muazzam bir manevi zarar verme kapasitesine sahip olan bilim, nefret edilen ve hınç duyulan bir hedef haline gelmiştir. Bilimin iç yüzünü açıklamışa ve bilim mitini yıkmışa benzeyen Kuhn ve Feyerabend gibi yazarların eserleri de bunu tahrik etmiştir. Her ikisi de, bilimin bize bağımsız bir gerçekliğin nesnel bir bilgisini vermediğini, daha ziyade, bilimin az çok irrasyonel bir dizi anlatısal inşalar yani 'paradigmalar' olduğunu; paradigma içindeki çelişki ve tutarsızlıklar paradigmadan vazgeçilmesine yol açıncaya ve bilim adamları yeni bir paradigma benimseyip başlatıncaya kadar, bilim adamlarının bu paradigmalar içinde 'problem-çözme' ile uğraştıklarını ortaya koymuş olarak kabul edilirler. Kısaca ifade etmek gerekirse, doğal bilimlerin bize bağımsız bir biçimde mevcut bir gerçekliğin nesnel bilgisini verme tasavvuru yani doğal bilimlerde ciddi bir eğitim almış herkesin doğruluğunu tasdik edeceği

üzere, doğal bilimlerde tartışmasız kabul edilen bir tasavvur, şimdi artık yoğun saldırı altındadır. Bilimin bize gerçekliğin nesnel bilgisini vermediği söylendikten sonra, atılacak bir sonraki adım bu tür bir gerçekliğin mevcut olmadığı şeklindedir. Sadece toplumsal inşalar vardır.

Daha önce işaret ettiğim bir hususu yeniden vurgulama ihtiyacını duyuyorum: Anti-realizmin genelde bir güç istenci, özelde ise bilimden bir nefretle harekete geçirildiği şeklindeki ifadem bir teşhiste bulunma niyeti taşır, bir çürütme değildir. Eğer çürütme niyetiyle yapılsaydı 'bir görüşün nedensel köklerini açıklamak o görüşün yanlış olduğunu göstermeye yeterlidir' şeklindeki genel bir hataya düşmüş olurdu.

Ateizmin Ötesi

Nihaî gerçekliğin kimyanın ve fiziğin betimlediği gerçeklik olduğunu söylemek büyük konuşmak olur. Bu gerçeklik, fizikteki güç alanlarında mevcudiyeti görülen 'parçacıklar' adını vermeyi, tamamıyla doğru değilse de uygun bulduğumuz şeylerden oluşan bir dünyanın gerçekliğidir. Bu görüş realizmin kendisi değil, realist Arkaplan içerisinde, dünyanın nasıl anlaşıldığı konusunda bir iddiadır. Realizm, 'şeylerin var oldukları bir tarz vardır' diyen bir Arkaplan varsayımdır. Fizik ise teoriler ihtiva eden bir disiplindir. Teoriler, 'şeylerin bulunduğu tarzda olduğunu söyler' der. Anti-realistler, Arkaplan varsayıma meydan okurken, teorinin kendisinden çok statüsüne meydan okumaktadırlar. Anti-realizme göre, şeylerin bizden bağımsız bir biçimde hiçbir var olma tarzı olmadığı için, fizik bize şeylerin ne durumda olduklarını söyleyemez. Fizik de diğerleri gibi toplumsal bir inşadır sadece.

Fakat elbette birisi de çıkıp diyecektir ki, ya Tanrı ne olacak? Eğer Tanrı varsa, o zaman nihaî gerçeklik O'dur; fizik ve geri kalan her şey Tanrı'ya bağlıdır; sadece başlangıçtaki yaratılmaları bakımından değil, mevcudiyetlerini sürdürme bakımından da.

Daha önceki kuşaklarda elinizdeki bu kitap gibi kitaplar ya ateist bir saldırı ya da geleneksel dinin teist bir savunmasını içermek zorunda kalırlardı. Ya da en azından yazar makul bir agnostisizmi açığa vurmak zorunda kalırdı. Benimkine benzer bir ruhta yazan iki yazar, John Stuart Mill ve Bertrand Russell, geleneksel dine karşı polemik niteliğinde ve oldukça sağlam bir üslûpla saldırıya geçmişlerdi. Bugünlerde hiç kimsenin aldırdığı yok; Tanrı'nın varlığı sorusunu ortaya koymak bile biraz yakışıksız görülüyor. Dinle ilgili konular cinsel tercih konuları gibi ele alınıyor; alenen tartışılmıyor. Üstelik en soyut konular bile sıkıntıyla tartışılıyor.

Ne oldu da böyle bir durum ortaya çıktı? Sanırım çoğu kişi Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da nüfusun daha eğitimli kesimleri arasında dini inancın düşüşte olduğuna inanmaktadır. Belki de doğrudur; fakat bana öyle geliyor ki dini iştiyak her zamanki kadar güçlüdür ve her türlü ilginç formda kendini gösterir. Dini inançtaki bir azalmadan çok daha radikal bir şeyin meydana geldiği kanaatindeyim. Toplumun eğitimli üyeleri olan bizlere göre, dünya gizemli olmaktan çıkmış bir yer haline gelmiştir. Daha doğrusu, konuyu daha kesin bir biçimde ortaya koymak gerekirse, artık dünyada gördüğümüz gizemli şeyleri doğaüstü bir anlamın dışavurumları olarak görmüyoruz. Artık tuhaf olayları mucize dilinde Tanrı'nın söz edimlerini icra etme durumları olarak düşünmüyoruz. Tuhaf olaylar sadece anlamadığımız olaylardır. Bu gizemden arındırma işleminin sonucu şu olmuştur: Biz artık ateizmin de ötesine geçip, konunun artık önceki nesiller için taşıdığı şekilde bizim için önem taşımadığı bir noktaya gelmiş bulunuyoruz. Tanrı'nın var olduğu ortaya çıksa bile, bize göre tıpkı herhangi bir olgu gibi doğal bir olgu olmak zorunda kalırdı. Evrendeki dört temel kuvvete yani yer çekimi, elektromanyetik, zayıf ve güçlü nükleer kuvvetlere, bir beşincisini yani ilâhî kuvveti, ekleyecektik. Ya da daha muhtemeldir ki, diğer kuvvetleri ilâhî kuvvetin formları olarak görecektik. Bütün fizik, artık ilâhî fizik olsa da, yine olacaktı. Doğaüstü bir şey mevcut olsaydı bile, o da doğal olmak zorunda kalacaktı.

Vereceğim iki örnek bizim bakış açımızdaki değişikliği açıkça ortaya koyar. Venedik Üniversitesi'nde misafir profesör

olarak ders verdiğim sıralar, büyüleyici bir Gotik kilise olan Madonna del Orto Kilisesi'ne yürürdüm. Kilise ilk planlanırken ismi San Christoforo Kilisesi olarak plânlanmıştı. Fakat inşaat sırasında bitişik bahçede bir Meryem heykeli bulunmuş ve heykelin gökten düştüğü kabul edilmişti. Kilisenin temellerinin atıldığı bahçeye gökten düşen bir Meryem heykeli kilisenin isminin değişmesi için yeterli bir mucizeydi. Hikâyeyi anlatmamın maksadı şurada yatar: Günümüzde inşa edilen yerde bir heykel bulunsa, kimse onun gökten düştüğünü söylemez. Vatikan'ın bahçesinde bile bir heykel bulunsa, kilise yetkilileri heykelin gökten düştüğünü iddia etmezler. Bir anlamda, çok şey bildiğimizden ötürü, bu düşünce bizim için mümkün olan bir düşünce değildir.

Yine İtalya'dan bir başka örnek: Floransa Üniversitesi'nde ders verdiğim sıralarda, benim bölgemdeki kilise San Miniato Kilisesi idi. Kilise şehre hâkim bir tepenin üzerine inşa edilmişti ve Floransa'nın en görkemli yapılarından biriydi. Niçin bu ismi taşıyordu? Öyle görünüyor ki, Aziz Miniato şehrin tarihindeki ilk Hıristiyan şehitlerinden biriydi ve üçüncü yüzyılda, M. S. 250 yılı civarında, İmparator Decius'un imparatorluğu sırasında Romalı yetkililerce idam edilmişti. Arena'ya aslanların arasına atılmış, fakat sağ kalmayı başarmıştı; ancak daha sonra başı kesildi. Efsaneye göre, başı kesildikten sonra ayağa kalkmış, başını koltuğunun altına alarak arenadan ayrılmış, nehri geçerek şehir dışına çıkmıştı. Başı hala koltuğunun altında Arno'nun güney tarafındaki tepeye tırmanıp orada oturmuştu. Kilise şimdi orada bulunuyor. Günümüzün turistlere yönelik rehber kitapları hikâyeyi anlatma konusunda oldukça çekingendir; çoğu, hikâyeye hiç değinmez bile. Burada dikkat edilmesi gereken asıl nokta, bizim hikâyenin yanlış olduğuna inanmamız değildir; bir ihtimal olarak ciddiye bile almayışımızdır.

Dünyanın gizemden arındırılmasının yakın zamanlara ait bir diğer kanıtı, Turin'deki Kefen'in testidir. Üzerinde İsa'nın çarmıha gerilmiş cesedinin şeklini taşıyan mucizevî kefen, kilise yetkilileri tarafından radyoaktif teste tabi tutulmuş, sadece yedi yüzyıllık bir kefen olduğu ortaya çıkmıştı. Daha sonraki kanıtlar ise, kefenin daha eski bir tarihe ait olduğunu göster-

mişti. Gerçek tarihi konusunda hala şüpheler olabilir. Fakat burada önemli olan nokta şudur: Testlerin mucizeden daha çok inanılacak bir şey olduğunu niçin kabul ediyoruz? Tanrı'nın mucizesi niçin Karbon 14 testine tabi olsun?

Dinin bir zamanlar taşıdığı şekilde artık herkesçe önem taşımayacak derecede dünyanın gizemden arındırılmış hale gelmesi, hepimizin ateistleştiğinden çok, bu konuların bizim için farklı bir anlama sahip olması derecesinde ateizmin ötesine geçtiğimizi gösterir.

Sabırsız okuyucu Tanrı'nın varlığı konusunda bir tutum takınacağım zaman pekâlâ şaşırabilir. Aslında, bence bu mesele üzerine en iyi yorum bir üniversite öğrencisi olarak katıldığım bir yemekte Bertrand Russell tarafından yapılmıştı. Bu olay artık bir efsane haline geldiğinden ve benzer bir hadise benim hazır bulunmadığım bir başka vesilede de gerçekleştiğinden, okuyucuya neler olduğunu hatırladığım kadarıyla anlatmam gerektiğini düşünüyorum.

Oxford'da entelektüel eğilimli üniversite öğrencilerinden oluşan bir dernek olan Voltaire Derneği, periyodik olarak yaklaşık her iki yılda bir, derneğin resmi hamisi Bertrand Russell şerefine bir ziyafet tertip ediyordu. Söz konusu davette, hepimiz Londra'ya gidip Russell'la bir restoranda yemek yedik. O zamanlar 80'li yaşlarının ortalarındaydı ve ünlü bir ateist olarak tanınıyordu. Russell'ın ne türden bir ölümsüzlük beklentisi taşıdığına dair soru çoğumuz için önemli bir soru gibi görünüyordu. Ona şunu sorduk: Diyelim ki Tanrı'nın varlığı konusunda yanıldınız. Diyelim ki bütün hikâye doğru. Aziz Petrus tarafından kabul edilmek için Cennetin Kapısı'na vardınız. Hayatınız boyunca Tanrı'nın varlığını reddettikten sonra O'na ne derdiniz? Russell bir an bile tereddüt etmeksizin cevap verdi: 'Ona doğru gider ve 'Bize yeterli delil vermediniz' derdim.'

II

EVRENLE NASIL UYUM SAĞLARIZ: Biyolojik Bir Görüngü Olarak Zihin

Bilincin Üç Özelliği

Geçen bölümde esas itibarıyla dünyada, bizim onların ne durumda olduklarına dair temsillerimizden bağımsız, *'Şeylerin bir var olma tarzı vardır'* düşüncesiyle ilgilendik. Benim dışsal realizm dediğim bu görüş bir teori ya da bir kanaat olarak düşünülmemelidir. Dışsal realizm daha çok bir Arkaplan varsayımıdır; pek çok niyetli eylemimizi gerçekleştirirken, örneğin yemek yerken, yürürken ya da araba kullanırken olduğu gibi, doğal olarak kabul ettiğimiz bir şeydir. Dışsal realizm aynı zamanda hemen her türlü söylem alanımızda, bizden bağımsız bir dünyadaki nesneler ve şeylerin durumları hakkında olan ya da en azından olması amaçlanan her türlü söylem formunda, gerçek dünyanın özellikleri hakkındaki her türlü açıklama, betimleme, düzenleme, istek, vaat vs. formunda bizce tartışmasız kabul edilir.

Ancak ilk bölümün sonlarına geldiğimizde dünyada *şeylerin gerçekte bulundukları durum*'u tartışmaya başladık. Bu noktada ise, artık felsefî analizle ilgili konularla ilgilenmiyoruz; modern bilimin sonuçlarını bilfiil ele alıp tartışacağız.

Dünyanın işleyişi konusunda ne bilirsek bilelim, modern bilimin, tabiri caizse, öyle kolay kolay emre amade olmayan, isteyenin istediği şekle sokamayacağı iki önermesi vardır ve bu önermeler tercihe bağlı önermeler değildir. Sonunda yanlış olduklarının ortaya çıkması ihtimali olsa da, kendileri hakkındaki ezici miktardaki delil dikkate alındığında, yeni bin yıla girerken medeniyetimizin eğitimli üyeleri arasında bu önermeler ciddi tartışma konusu değildirler. Bunlardan biri atomcu madde teorisi, diğeri evrimci biyoloji teorisidir. Bu teorilere dayanarak aşağıdakileri söylememiz mümkündür: Evren fiziğin güç alanlarındaki, 'parçacıklar' adını vermeyi kesin olarak doğru bulmasak da uygun bulduğumuz şeylerden oluşur. Bu parçacıklar çoğunlukla sistemler halinde organize olurlar. Bir sistemin sınırları o sistemin nedensel ilişkilerince belirlenir. Dağlar, buzullar, ağaçlar, gezegenler, galâksiler, hayvanlar, moleküller birer sistem örneğidirler. Bu sistemlerden bazıları karbon temelli organik sistemlerdir ve günümüzde uzun bir dönem boyunca evrilerek gelişen türlerin üyeleri olarak mevcut olan organizmalar bu organik sistemler arasındadırlar. Bu kitaptaki tartışmamızın fiziğin, kimyanın ve biyolojinin hikâyesine girdiği nokta, şu noktadır: Bu tür organizmalardan bazıları evrilerek sinir sistemini oluşturmuşlardır ve bu sinir sistemleri de evrilerek bizim 'zihinler', insan ve hayvan zihinleri, dediğimiz şeyi oluşturmuşlardır. Zihin kavramı biraz karmaşık ve sıkıntı verici bir kavramdır; fakat T. S. Eliot'un da dediği gibi, 'Sizinle konuşurken sözcükler kullanmalıyım.' Bu sözcük için İngilizcede gerçekten de alternatifimiz yoktur. Ancak 'zihin' kavramından daha kullanışlı olduğunun görüleceğini umduğum başka bazı kavramlar da önereceğim.

Zihnin başlıca ve en asli özelliği bilinçtir. 'Bilinç'le tipik bir biçimde sabahleyin deliksiz bir uykudan uyanıp tekrar uykuya dalana kadar gün boyu devam eden ve her şeyi sezdiğim uyanıklık halini kastediyorum. Ölüm ve koma halleri ya da başka türlü 'bilinçsiz' hale geldiğimiz durumlar, bilincin diğer kesin-

tiye uğrayabilme şekilleridir. Bilinç birçok biçim ve türde ortaya çıkar. İçsel, niteliksel ve öznel mahiyeti her türlü formunda bilincin asli özelliğidir. İçsel, niteliksel ve öznel sözcüklerini, birazdan açıklayacağım özel anlamlarda kullanıyorum.

Fakat öncelikle bilinçli deneyimlerimizin muazzam çeşitliliğini hatırlayalım. Örneğin şu deneyimler arasındaki farkları düşünelim: Bir gül kokusu, şarabın tadı, sırt ağrısı, birdenbire on yıl önceki bir sonbahar gününün akla gelmesi, bir kitabı okumak, felsefî bir problem üzerine düşünmek, gecenin bir yarısında tarifsiz bir endişeye kapılmış halde uyanmak, otoyolda diğer sürücülerin kötü araba kullanmalarından dolayı ani bir öfke hissi, şiddetli bir cinsel arzu hissine kapılmak, enfes bir biçimde hazırlanmış yemeğe bakarken hissettiğiniz açlık hissi, başka bir yerde olma arzusu, bir kuyrukta beklerken canınızın sıkılması... Bunların hepsi bilinç biçimleridir ve özellikle çeşitliliği aydınlatmak için seçilmiş olmalarına rağmen, bilinçli deneyimlerin gerçek çeşitliliğini tüketmeye başlamış bile değildirler. Aslında hem uyanık olduğumuz süre boyunca hem de uyku esnasında rüya görürken bir ya da daha fazla bilinç durumundayızdır ve bu bilinç durumları uyanık durumda olduğumuz zamanki çeşitliliğin hepsini taşırlar.

Ancak bütün bu renk ve çeşitlilik yanında, bütün bilinç durumlarında müşterek üç özellik vardır: Kelimelerin özel anlamlarında, içsel, niteliksel ve özneldirler. Sırasıyla bu üç özelliği ele alalım: Bilinçli durumlar ve süreçler çok olağan uzamsal bir anlamda *içseldirler*; çünkü bedenimin, özellikle de zihnimin içinde cereyan ederler. Bilinç, suyun sıvılığının sudan, masanın katılığının masadan ayrılabileceğinden daha fazla beynimden ayrı bulunamaz. Bilinç mecburen bir organizmanın ya da başka bir sistemin içinde bulunur. Bilinç aynı zamanda ikinci bir anlamda da içseldir; bizim bilinç durumlarımızdan herhangi biri ancak bu tür durumlardan oluşan bir dizinin unsuru olarak mevcuttur. Kişi, ağrılar ve düşünceler gibi

bilinç durumlarına ancak bilinçli bir hayat yaşamanın bir parçası olarak sahiptir ve her bir durumun ancak bu tür diğer durumlarla ilişkili olarak sahip olduğu bir kimliği vardır. Örneğin çok uzun zaman önce yaptığım bir kayak yarışı hakkındaki düşüncem ancak bu düşüncemin diğer düşünceler, deneyimler ve hatıralardan oluşan karmaşık bir ağ içindeki yerinden dolayı o düşüncedir. Benim zihinsel durumlarım öyle bir anlamda birbiriyle içsel olarak ilişkilidir ki, bir zihinsel durumun o karakterdeki o zihinsel durum olması için, o zihinsel durum diğer durumlarla belli bir ilişki içinde konumlanmak zorundadır; tıpkı bütün bir durumlar sisteminin gerçek dünyayla ilişki kurmak zorunda olduğu gibi. Örneğin gerçekten bir kayak yarışı yaptığımı hatırlıyorsam, bu durumda bir kayak yarışının benim tarafımdan fiilen yapılmış olması gerekir ve bu kayak yarışının benim tarafımdan yapılması benim şu anda ona dair hatırama yol açmalıdır. Dolayısıyla, ontoloji - benim bilinç durumlarımın bizatihi mevcut oluşu - bilinç durumlarımın, bilinçli hayatımı oluşturan karmaşık bir bilinç durumları dizisinin parçaları olmalarını gerektirir.

Bilinçli durumlar *niteliksel*dir; şu anlamda ki, her bir bilinçli durum için kendini hissettiği belli bir tarz, kendisine ait belli bir niteliksel karakter vardır. Thomas Nagel bu noktaya yıllar önce her bir bilinçli durum için, o bilinçli durumda olmaya benzer olan bir şey vardır, diyerek işaret etmişti.[24] Kırmızı şarap içmeye benzeyen bir şey vardır ve müzik dinlemeye benzeyen şeyden oldukça farklıdır. Bu anlamda, bir ev olmaya, bir ağaç olmaya benzer bir şey yoktur, çünkü bu tür şeyler bilinçli değildir.

Son olarak ve bizim tartışmamız için en önemlisi, bilinçli durumlar daima insan ya da hayvan bir özne tarafından tecrübe edilmeleri anlamında *özne*ldirler. Dolayısıyla, bilinçli durumlar 'birinci-şahıs ontolojisi' diyebileceğimiz şeye sahiptirler. Bilinçli durumlar, bunlara sahip olan bir fail, bir organizma, bir hayvan, ya da bir kendilik bakışı açısından ancak mev-

cutturlar. Bilinçli durumlar bir birinci şahıs varoluş kipine sahiptirler. Bir ağrı ancak bir fail yani bir özne, tarafından yaşanmış olarak mevcuttur. Dağlar gibi nesnel şeyler bir üçüncü şahıs varoluş kipine sahiptir. Varlıkları bir özne tarafından deneyimlenmiş olmaya bağlı değildir.

Bilinçli durumlarımızın öznelliğinin bir sonucu şudur: Benim bilinç durumlarım sizin için erişilebilir olmadıkları bir biçimde benim için erişilebilirdir. Ben kendi ağrılarıma, sizin benim ağrılarıma erişime sahip olmadığınız bir biçimde erişime sahibim. Siz de kendi ağrılarınıza benim o ağrılara erişime sahip olmadığım bir biçimde erişime sahipsiniz. Önceki cümlede erişimle sırf epistemik anlamda bir erişimi kastetmiyorum. Söz konusu olan şey benim kendi ağrılarımı sizin ağrılarınızı bilebileceğimden daha iyi bilebilmem değildir sadece. Tersine, haset ya da kıskançlık gibi bazı duygular için, diğer insanlar çoğu zaman kişinin sahip olduğu duyguyu bilmek açısından o duyguyu yaşayan kişiden daha elverişli bir durumdadırlar. Bu türden pek çok durumda, biz zaman zaman diğer insanların duygularını kendi duygularımızı bildiğimizden daha iyi biliriz. Bu anlamdadır ki, diğer insanların durumlarından farklı olan kendi bilinç durumlarıma erişime sahip oluşum, esas itibarıyla epistemik değildir. Öznellik, epistemik sonuçlar taşımasına rağmen, kendi bilinç durumlarım hakkındaki bilgimin biçimi sadece epistemik değildir; daha çok, benim bilinç durumlarımın her biri benim yani özne tarafından yaşandığı için o durum olarak mevcutturlar. Ayrıca, bilinç durumlarının içsel karakterini ele alırken gördüğümüz gibi, bu yüzdendir ki, her bir bilinç durumu benim bilinçli deneyimimi oluşturan durumlar dizisinin parçasıdırlar.

Çoğu zaman ileri sürülmüştür ki, öznellik bizi bilincin bilimsel bir açıklamasına sahip olmaktan alıkoymaktadır ve öznellik bilinci bilimsel bir incelemenin ötesine yerleştirir. Fakat tipik bir biçimde bu argüman kötü bir kıyasa dayanır. Bu kı-

yastaki yanlışlığı ortaya koymakla öznelliği daha iyi anlamaya başlayabileceğimiz kanaatindeyim. Argüman şu şekildedir:

1. Bilim, tanımı gereği nesneldir (öznelin karşıtı olarak).
2. Bilinç, tanımı gereği özneldir (nesnelin karşıtı olarak).
3. O halde, bilincin bilimi söz konusu olamaz.

Bu argüman bir yanlışlık yapmaktadır: *Öznellik* ve *nesnellik* sözcükleri üzerine bir belirsizlikten doğan bir yanlışlık. Bu sözcükler farklı anlamlara sahiptirler ve yapılan bu kıyasta karıştırılmışlardır. Belki de 'öznellik' ve 'öznel' ile 'nesnel' arasındaki ayrıma dair en yaygın anlayışta söz konusu edilen şey şudur: Bir ifade, eğer doğruluğu ya da yanlışlığı insanların duygularından, tutumlarından ve önyargılarından bağımsız bir biçimde bilinebiliyorsa nesnel sayılır. Eğer bir ifadenin doğruluğu esas itibarıyla ifade edenlerin duygularına ve tutumlarına bağlıysa, o ifade epistemolojik açıdan özneldir. Sözcüklerin bu anlamına -ve nesnellikle öznellik arasındaki ayrımın bu anlamına- 'epistemik nesnellik' ve 'epistemik öznellik' diyorum. Bundan dolayı, 'Rembrandt 1609'da doğdu' ifadesi, bu konuda ne hissedersek edelim doğruluğunu ya da yanlışlığını olgusal bir mesele olarak bilebileceğimizden dolayı nesneldir. Ancak 'Rembrandt, Rubens'ten daha iyi bir ressamdır' ifadesi, doğruluğu bir zevk ya da kanaat meselesi olduğundan aynı şekilde nesnel değildir. Doğruluğu ya da yanlışlığı gözlemcilerin tutumlarına, tercihlerine, değerlendirmelerine bağlıdır. Öznel-nesnel ayrımının epistemolojik anlamı budur.

Fakat bu sözcüklerin farklı bir anlamı da vardır ve ben bu bağlantılı ayrıma ontolojik anlam diyorum. Epistemolojik anlam ifadelere uygulanırken, varlıkbilimsel anlam dünyadaki varlık türlerinin varolma kiplerinin statüsüne işaret eder. Dağlar ve buzullar, varolma kipleri bir özne tarafından deneyim

lenmeye bağlı olmadığı için, *nesnel varolma kipi*'ne sahiptirler. Fakat ağrılar, gıdıklanmalar, kaşınmalar, tıpkı duygu ve düşünceler gibi *öznel varolma kipi*'ne sahiptirler; çünkü insan ya da hayvan, bir özne tarafından deneyimlenmiş olarak sadece mevcutturlar. Argümandaki yanlışlık, bilinç durumları ontolojik olarak öznel bir varolma kipine sahip olduğu için, bilinç durumlarının, epistemolojik olarak nesnel olan bir bilim tarafından araştırılamayacağını düşünmekti. Fakat bundan böyle bir sonuç çıkmaz. Ayak parmağımdaki ağrı ontolojik olarak özneldir, fakat 'JRS'nin ayak parmağında şu anda bir ağrı var' ifadesi epistemolojik olarak öznel değildir. Bu, (epistemolojik olarak) salt bir nesnel olgu meselesidir, (epistemolojik olarak) öznel bir olgu meselesi değildir. Bu yüzden bilincin öznel bir varolma kipine sahip oluşu bizim bilincin nesnel bir bilimine sahip olmamıza engel değildir. Gerçekten de bilim, bilim adamlarının herhangi bir kişinin duygularından, tutumlarından ya da önyargılarından bağımsız doğruları keşfetmeye çalışıyor olmaları anlamında epistemolojik açıdan nesneldir. Ancak yine de bu tür epistemolojik nesnellik ontolojik öznelliği bir inceleme alanı olarak dışarıda tutmaz.

Bir Mevcut Durumlar Çatışması: Zihin-Beden Problemi

Bilinç yüzyıllardır felsefecilere metafizikte ciddi bir problem ortaya koyuyor gibi gözükmüştür. Tamamıyla fizikteki güç alanlarındaki maddî parçacıklardan oluşan bir dünyanın bilinçli olan sistemler içerebilmesi nasıl mümkün olmaktadır? Eğer bilinci maddî ya da fiziksel gerçeklikten farklı olarak, ayrı, gizemli bir görüngü türü olarak düşünürseniz, o zaman kendinizi geleneksel olarak 'düalizm' denen şeye yani evrende temel olarak iki farklı görüngü ya da varlık vardır şeklindeki düşünceye, mecbur bırakılmış gibi hissedersiniz. Düalizmi ve bilincin başka bir şeye indirgenemez bir biçimde öznel bir şey olarak var olduğunu reddetmeye çalışırsanız, materyalizme

mecbur bırakılıyormuşsunuz gibi gelir. Betimlemeye çalıştığım ve aslında tecrübe ettiğim şekliyle bilincin gerçekte mevcut olmadığını düşünmek zorunda kalırsınız. Eğer bir materyalistseniz, aslında bir birinci şahıs ve öznellik ontolojisine sahip olan bilinç gibi bir şeyin olmadığını söylemek zorundasınızdır. Pek çok materyalist bilinçle ilgili kelimeler kullanmayı sürdürseler de, bununla farklı bir şey kastettikleri oldukça açıktır. Düalizm de, materyalizm de günümüz felsefesinde oldukça yaygın görüşlerdir.

Düalizm göze çarpan iki özellikle ortaya çıkar: *Cevherci* düalizm ve *nitelikçi* düalizm. Cevherci düalizme göre, evrende maddî nesneler ve gayri maddî zihinler olmak üzere birbirinden kökten farklı iki varlık türü vardır. Bu görüş antik zamanlara kadar geriye götürülse de en ünlü savunusunu on yedinci yüzyılda Descartes'ta bulmuştur. Aslında, cevherci düalizme Descartes'tan sonra çoğu zaman Kartezyen düalizm denmiştir. Nitelikçi düalizm ise, nesnelerin metafizik açıdan birbirinden farklı iki tür niteliği olduğu şeklindeki görüştür. Üç yüz gram ağırlığında olmak gibi fiziksel nitelikler, acı duymak gibi zihinsel nitelikler vardır. Düalizmin bütün biçimleri bu iki türün yani fiziksel ve zihinsel niteliklerin, birbirlerini karşılıklı olarak dışladıkları görüşünü paylaşırlar. Eğer zihinsel ise, zihinsel sıfatıyla, fiziksel olamaz; fizikselse, fiziksel sıfatıyla, zihinsel olamaz.

Günümüzde pek çok felsefeci hala düalizmin bir biçimine bağlıdır. Fakat genellikle bu düalizm biçimi cevherci düalizmden ziyade nitelikçi düalizmdir. Ancak çoğu felsefecinin materyalizmin bir biçimini izlediğini düşünüyorum. Bu kişiler fiziksel dünyanın fiziksel özelliklerini 'aşan' ve bunların 'üzerinde' bilinç diye bir şeyin var olduğuna inanmazlar. Materyalizm farklı türlerde ortaya çıkar. Tamamını listelemeye kalkacak değilim; fakat en ünlü örneklerinden bazılarının bir listesini vereceğim:

Davranışçılık; zihni, davranışa ve davranışın özelliklerine indirger. Örneğin acı duymak acı davranışına kapılmak ya da bu tür bir davranışa kapılmaya eğilim göstermektir.

Fizikselcilik; zihinsel durumların sırf beyin durumları olduğunu söyler. Örneğin acı duymak sadece C-liflerinizin uyarılmış olmasıdır.

İşlevselcilik; zihinsel durumların, kendi nedensel ilişkileri tarafından tanımlandığını söyler. İşlevselciliğe göre, alınan uyarıyla ve sistemin diğer işlevsel durumlarıyla ve sonuçta ortaya çıkan davranışla doğru nedensel ilişkiler içinde bulunan, ister bir beyin olsun isterse başka bir şey, fiziksel bir sistemin her durumu, zihinsel bir durumdur. Örneğin acı duymak dış sinir uçlarının belli türden uyarılmalarının sebep olduğu ve sırası geldiğinde de belli türden davranışlara ve diğer işlevsel durumlara sebebiyet veren bir durum içinde olmak demektir.

Güçlü Yapay Zekâ; zihnin beyine ve keza diğer bilgisayar türleri içine yerleştirilmiş sırf bir bilgisayar programı olduğunu söyler. Örneğin acı duymak, acı duyma programının işliyor olmasıdır.

Bu çeşitliliğe rağmen, materyalizmin bütün çağdaş formları, bildiğim şekliyle, genelde zihinsel görüngülerden, özelde ise bu görüngüleri fiziksel ya da maddî bir forma indirgemek suretiyle, normalde anlaşıldığı biçimdeki bilinçten kurtulmaya çalışma amacını paylaşırlar. Materyalizmin zikretmiş bulunduğum her bir formu teoriden başka bir şey değildir: Hepsi de, örneğin ağrıların içsel, niteliksel, öznel zihinsel görüngüler olduğunu reddeder; aksine ağrıların davranıştan, hesaplamalı durumlardan vb. den başka bir şey olmadıklarını iddia eder.

İster cevherci ister nitelikçi olsun birçok formlarından hiçbirinde, ne düalizm ne de materyalizm doğru olma şansına sahipmiş gibi geliyor bana. Ayrıca, bizim bu soruları antik ve

eskimiş olan 'zihinsel' ve 'fiziksel', 'zihin' ve 'beden' terimleriyle ortaya koymaya ve cevaplamaya devam edişimiz, bu soruları ve cevapları formüle ediş tarzımızda kavramsal bir hata olduğuna dair bir uyarı olmalıdır. Bir yandan, düalizm, her formunda, bilincin statüsünü ve varlığını tamamen gizemli bir şey haline getirir. Bu durumda, örneğin bilinçle fiziksel dünya arasındaki herhangi bir karşılıklı nedensel etkileşim türünü nasıl düşüneceğiz? Ayrı bir zihinsel alan olduğunu iddia ettikten sonra, düalizm bu alanın, içinde yaşadığımız maddî dünyayla, nasıl bir ilişki içinde olduğunu açıklayamaz. Öte yandan materyalizm de gözle görülür bir biçimde yanlış görünüyor: Sonuçta bilincin mevcudiyetini yani ilk plânda soruna sebebiyet veren görüngünün mevcudiyetini reddediyor. Peki, bir çıkış yolu var mı? Düalizmin Scylla'sı ile materyalizmin Charybdis'i arasında bir alternatif söz konusu mudur? Olduğunu düşünüyorum.

Bu tartışmanın bir mevcut durumlar çatışması olduğu umarım açıktır. Her birini sade şekilde sunmuş olmama rağmen, bakın çekici görünmeleri nasıl sağlanabiliyor. Bir yanda açıkça görülmektedir ki, biz hem bir zihne hem de bir bedene sahibiz, ya da en azından hayatlarımızda hem fiziksel hem de zihinsel özellikler söz konusudur. Öte yanda ise, dünyanın tamamıyla fiziksel parçacıklardan ve bu parçacıkların fiziksel özelliklerinden, büyük parçacık organizasyonlarının fiziksel özellikleri de dâhil, oluştuğunu biliyor gibiyiz.

Çatışan mevcut durumların arkasındaki gücü görmedikçe, zihin-beden probleminin kalıcılığını ya da rakip pozisyonların sahip oldukları çekiciliği tam olarak anlayamayız. Düalizm sağduyuyla bağdaşır gibi görünüyor. Descartes'ın da bizzat söylediği gibi, biz hepimiz kendi bilinçli deneyimlerimize sahibiz ve ayrıca bunların etrafımızı çevreleyen maddî dünyadan farklı olduklarını kolaylıkla görebiliriz. Her birimizin içsel düşünceleri, duyguları, ağrıları, gıdıklanmaları, kaşıntıları, görsel algıları vardır. Buna ilaveten nesnel bir biçimde mevcut üç

boyutlu nesnelerden oluşan bir dünya yani masaların, sandalyelerin, ağaçların, dağların ve şelâlelerin dünyası vardır. Daha farklı ne olabilirdi ki?

Üstelik bizim bilinçli kendiliklerimizin bedenlerimizle ilişkisi hakkında düşündüğümüzde, bedenlerimiz hariç kendiliklerimizin bir hiç olduğunu düşünmek insana çok korkunç görünür. Bedenim yok olduğunda, artık var olmayacağımı düşünmek de çok dehşet verici bir şeymiş gibi gelir. Ölümü göze alarak büyük bir cesaret gösterdiğim anlarda gelecekteki yokluğumu kabul edebilsem de, çok derin sevgi ve hayranlık duyduğum insanların ebediyen yok olduklarını kabul etmem çok daha zordur. Böylesi harika insanların, sonuçta sadece dünyadaki diğer nesneler gibi maddî nesneler olan bedenlerinin kaçınılmaz bir ölüm, çürüme ve yok oluşla tamamen ortadan kalkacağını düşünmek de çok korkunç bir şey gibi görünüyor. Kısaca, düalizm sadece bizim deneyimlerimizin en açık yorumlarıyla bağdaşmakla kalmaz, aynı zamanda hayatta kalmak için sahip olduğumuz çok derin bir dürtüyü de tatmin eder.

Düalizmin Batı kültürünün özel bir ürünü olabileceğini düşünürdüm; fakat Bombay'da, Dalay Lâma ile aynı plâtformda bir sempozyumda bulunduğumda, onun da düalizmin bir versiyonuna inandığını fark edince şaşırdım. Dalay Lâma 'Her birimiz hem bir zihin hem bir bedeniz' diye başladı konuşmasına.

Öte yandan materyalizm de son derece ikna edicidir. Bir kaç yüzyıldır bilimsel ilerlemede bulunuyoruz ve eğer bildiğimiz bir şey varsa, o da dünyanın tamamen fiziksel güç alanlarındaki parçacıklardan oluştuğudur. Gerçek bilinç görüngüleri gibi şeylerin olduğunu var sayarsak, bu görüngülerin maddî parçacıklar dünyasıyla uyuştuklarını düşünmemiz nasıl beklenebilir? Ruhların moleküllerde dolaştığını mı düşüneceğiz, yoksa ruhun bir şekilde beyine ilişik olduğunu, metafiziksel bir yapıştırıcıyla beyine yapıştırıldığını ve öldüğümüzde de

ruhun ayrıldığını mı düşüneceğiz. Öyle görünüyor ki, kendi mevcudiyetimizi, dünya hakkında bilimden öğrendiğimiz şeylerle tutarlı olarak açıklayabilmemizin tek yolu her şeyin maddî olduğunu kabul etmektir. Maddî gerçekliğe ilave olarak hiçbir şey yoktur, maddî gerçekliği 'aşan' ya da onun 'üzerinde' hiçbir şey söz konusu değildir.

Bu problem çözümü imkânsız gibi görünen tipik felsefî problemlerdendir. Bize her ikisinden de vazgeçilmesi imkânsıza benzeyen birbiriyle bağdaşmaz iki alternatif sunulur. Fakat ikisinden birini seçmek zorunda olduğumuz söylenir. Daha sonra iki taraf arasındaki savaş, konunun tarihi halini alır. Bilinç ve zihin-beden problemi örneğinde, zihinsel olanın indirgenemezliğinde ısrar eden düalizmle, zihnin salt bir fiziksel mevcudiyeti olduğu düşüncesi lehine indirgenebilir ve dolayısıyla bertaraf edilebilir olması gerektiği konusunda ısrar eden materyalizm arasında tercihte bulunmamız gerektiği söylenir. Geleneksel olarak anlaşıldığı şekliyle her iki mevcut durum da, dürüst olmak gerekirse, saçma gibi görünen imalara sahiptir. Bu yine açıkça tipik bir çözümsüz felsefî problemdir; sağduyuya dayalı gibi görünen bir pozisyonla işe başlarız; fakat içerimlerini hesapladığımızda, pozisyon kabul edilemez sonuçlara sahipmiş gibi görünür. Dolayısıyla, her birimizin bir zihinden ve bir bedenden oluştuğu şeklindeki yaygın bir biçimde kabul gören ve varsayılan görüşün ima ettiği şeyi, geleneksel bir biçimde çözüme ulaştırdığımızda durum şudur: Bilincimiz fiziksel dünyadan bağımsız asılı olarak durmaktadır ve bizim gündelik biyolojik hayatımızın bir parçası değildir. Materyalizmin mevcut durumu ise şudur: Dünya tamamıyla maddî ya da fiziksel şeylerden oluşturulmuştur. Materyalistlerin genellikle yaptığı şekilde durumu çözmeye çalışırsanız, bunun içerdiği şey, indirgenemez bir biçimde zihinsel bir şey olarak bilincin var olmadığıdır. Materyalistler, sözü bir sürü döndürüp dolaştırdıktan sonra, tipik bir biçimde bilincin mevcudiyetini reddetmekle işe son verirler. Ancak materya-

listlerin çoğu doğrudan doğruya 'Bilinç yoktur, ne insanî ne hayvanî bilinç hiç var olmamıştır' demekten rahatsızlık duyarlar. Bunun yerine 'bilinç'i artık içsel, niteliksel ve öznel zihinsel durumlara değil de bir üçüncü şahıs görüngüsüne, yukarıda açıkladığım anlamlarda ne içsel, ne niteliksel ve ne de öznel olan bir görüngüye işaret edecek şekilde yeniden tanımlarlar. Bilinç, bedenin davranışına, beynin hesaplamalı durumlarına, bilgi oluşturma sürecine ya da fiziksel bir sistemin işlevsel durumlarına indirgenir. Daniel Dennett bu bakımdan tipik bir materyalisttir. Dennett'e göre bilinç var mıdır? Dennett bunu asla reddetmezdi. Peki, öyleyse nedir? Beyinde işlemekte olan bir bilgisayar programı şebekesidir.[25]

Korkarım ki, bu tür cevaplar bir işe yaramayacaktır. Bilinç, içsel, öznel bir birinci şahıs görüngüsüdür. Bu özellikleri dışarıda bırakan bir bilinç açıklaması bilincin değil başka bir şeyin açıklamasıdır.

Bence bu problemi çözmenin doğru yolu, her iki alternatifi de reddetmektir. Hem düalizm hem materyalizm bir dizi yanlış kabule dayanır; ama asıl yanlış varsayım şudur: Eğer bilinç gerçekten de öznel ve niteliksel bir görüngüyse, o zaman maddî, fiziksel dünyanın bir parçası olamaz. Aslında, on yedinci yüzyıldan bu yana terminolojinin tanımlanma tarzı dikkate alındığında, bu varsayım tanımı gereği doğrudur. Descartes'ın 'zihin' ve 'madde'yi tanımlama tarzı, bu ikisinin birbirlerini karşılıklı olarak dışlayacakları şekildedir. Eğer bir şey zihinselse, fiziksel olamaz; fizikselse, zihinsel olamaz. Yalnızca bu tanımlardan değil, aynı zamanda geleneksel 'zihin', 'bilinç', 'madde', 'zihinsel', 'fiziksel' gibi kategorilerden ve geleneksel olarak felsefî tartışmalarımızda inşa edildikleri şekliyle geri kalan diğer bütün şeylerden vazgeçmemiz gerektiğini bir öneri olarak sunuyorum.

Geleneksel tanımlara sıkı sıkıya bağlı kaldığımızda neler oluyor bir bakalım! Bilinç, tıpkı sindirimin midede ve geri kalan sindirim sisteminde bir biyolojik süreç oluşu tarzında, be-

yinde meydana gelen biyolojik bir süreçtir. Bu durumda, bilinç maddî bir şeymiş ve bilincin materyalist bir açıklamasına sahipmişiz gibi görünür. Ama durun! Bilinç bir birinci şahıs ontolojisine sahiptir ve bu yüzden de maddî olamaz; çünkü maddî şeyler ve süreçlerin tamamı bir üçüncü şahıs ontolojisine sahiptir. Bu durumda ise, bilinç zihinsel bir şeymiş ve biz de bilincin düalist bir açıklamasına sahipmişiz gibi görünür.

Eğer bu tanımları kabul edersek, bir çelişkiye düşmüş oluruz. Çözüm bu tanımları terk etmektir. Artık bu tanımların olgularla uyumsuz olduklarını bilecek kadar yeterince biyoloji biliyoruz. *Kendimize olguları hatırlatmak, gerçekten bildiğimiz şeyleri hatırlatmak her zaman iyi bir fikirdir.* Her türlü bilinç durumumuza beyindeki bir sürecin sebep olduğunu gerçekten biliyoruz. Ama bu önermeyi her istediğiniz yöne çekemezsiniz, size hazır bir çözüm sunmaz. Beyindeki süreçlerin, bilince nasıl sebep *olabildiği* birçok felsefeciyi etkileyen bir gizemdir. Beyindeki süreçlerin bilince *fiilen* nasıl sebep *olduğu*, sanırım nöro-biyologların karşı karşıya kaldıkları daha ciddi bir gizemdir. Fakat bu tartışmaya hiç derinlemesine girmeden önce kabul etmemiz gereken şey, beyindeki süreçlerin fiilen bilince sebep olduğudur. Bu bizi bir sonraki soruyla karşı karşıya bırakır: Bu süreçlerin sebep oldukları bu bilinç nedir? Beyindeki süreçlerle bilinç arasındaki nedensel ilişki bizi düalizme yani sebep olarak etkide bulunan beyindeki maddî süreçler ve sonuç olarak ortaya çıkan gayri-maddî öznel süreçler düalizmine, mecbur bırakmaz mı?

Ne düalizme ne materyalizme mecbur olduğumuza inanıyorum. Burada unutulmaması gereken nokta, bilincin tıpkı diğerleri gibi biyolojik bir görüngü olduğudur. Bilincin kendine özgü niteliklere, özellikle de, gördüğümüz üzere, öznellik niteliğine sahip olduğu doğrudur; fakat bu durum bilincin, tıpkı sindirimin midenin yüksek seviyedeki bir özelliği olduğu ya da akışkanlığın kanımızı oluşturan moleküllerin yüksek seviyede bir özelliği olduğu gibi, beynin yüksek seviyede bir

özelliği olmasını engellemez. Kısaca ifade etmek gerekirse, materyalizme cevap vermenin yolu, materyalizmin bilincin gerçek varlığını ihmal ettiğine işaret etmektir. Düalizmi alt etmenin yolu ise, bilinci doğal dünyanın bir parçası ve biyolojik bir şey olarak görmeyen kategoriler sistemini reddetmekten geçer.

Düalizmi Batı felsefesine özgü bir teori olarak düşünmememiz gerektiğini söylemiştim. Dalay Lâma gibi doğulu dini şahsiyetler tarafından da benimseniyor oluşu, düalizmin geniş bir çekiciliğe sahip olduğunu gösterir. Fakat düalizm, deyim yerindeyse, 'çok kültürlülüğe sahip' olsa da, evrensel değildir. Afrikalı bir dostumun bana, kendi ana dilinde bizim düşündüğümüz şekliyle 'zihin-beden problemi'nin ifade bile edilemeyeceğini söylediğinde çok etkilenmiştim. Şimdi, problem bundan sonra adet olduğu üzere ortaya konamasın diye, Avrupalı kavramsal kategorileri yeniden gözden geçireceğim. Kabul edelim ki, bütün öznelliğiyle bilince beyindeki süreçler sebep olmaktadır ve bilinç durumlarının kendileri de bizatihi beynin yüksek seviyede özellikleridir. Bir kez bu iki önermeyi kabul ettikten sonra, ortada hiçbir metafizik zihin-beden problemi kalmaz. Geleneksel problem, ancak bu problemin birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan zihinsel-fiziksel, zihin-madde, ruh-ten kategorilerini içeren terminolojisini kabul ettiğinizde doğar. Elbette bilinç yine biyolojik görüngüler arasında özel bir görüngüdür. Bilinç bir birinci şahıs ontolojisine sahiptir ve bu yüzden de ne bir üçüncü şahıs ontolojisine sahip bir görüngüye indirgenebilir ne de bu görüngünün lehine bir kenara bırakılabilir. Fakat bu söylediğimiz, sadece doğanın nasıl işlediğine dair bir olgudur. Beyindeki belirli süreçlerin bilinç durumlarına ve bilinçli süreçlere sebep olduğu nörobiyolojik bir gerçektir. Benim ısrarla üzerinde durmakta olduğum şey, olguları, bu olgularla geleneksel olarak bir arada bulunan metafiziksel eklentileri kabul etmeksizin, doğru kabul etmemiz gerektiğidir.

Beyin biyolojik bir organ, bilinç de biyolojik bir süreç dediğimde, elbette hem bilince sebep olabilecek hem de sürdürülmesini sağlayabilecek ve biyolojik olmayan malzemelerden yapılan yapay bir beynin üretilmesinin imkânsız olduğunu söylüyor ya da ima ediyor değilim. Kalp de biyolojik bir organdır ve kan pompalama da biyolojik bir süreçtir; fakat kan pompalayan yapay bir kalp yapmak mümkündür. Prensip olarak benzer şekilde bilince sebep olan yapay bir beyin yapamamamız için ortada hiçbir sebep yoktur. Vurgulanması gereken husus şudur: Bu tür her yapay beyin, içsel, niteliksel ve öznel bilinç durumları üretmek için insan ya da hayvan beyinlerinin fiili etkilerini taklit etmek zorunda kalacaktır. Sadece sonuçtaki benzer bir davranışı üretmek tek başına yetmeyecektir.

Bu hususları aşağıdaki önermelerle özetleyebiliriz.

1. Bilinç içsel, niteliksel, öznel durum ve süreçlerden oluşur.
2. Bir birinci şahıs ontolojisine sahip olduğu için, bilinç sıcaklık, akışkanlık ya da katılık gibi diğer doğal görüngüler için tipik olan tarzda bir üçüncü şahıs ontolojisine indirgenemez.
3. Bilinç, her şeyin üstünde, biyolojik bir görüngüdür. Bilinç süreçleri biyolojik süreçlerdir.
4. Bilinç süreçlerine beyindeki daha düşük düzeydeki sinirsel süreçler sebep olur.
5. Bilinç beynin yapısında gerçekleşen daha üst düzeydeki süreçlerden oluşur.
6. Bilince sebep olan ve bilinci gerçekleştiren yapay bir beyin oluşturamamamız için, bildiğim kadarıyla, hiçbir sebep yoktur.

Durum bundan ibarettir. Bilinçle beyin arasındaki metafiziksel ilişkilere dair açıklamamız bu şekildedir. Bu durumda, düalizm ve materyalizm meseleleri hiçbir yerde boy göstermez. Bu tür meseleler artık geçersiz hale gelmiş olur.

Bu şekilde biz 'doğallaşmış' bilinç kavramına sahip oluruz. Benim bu görüşe verdiğim isim 'biyolojik natüralizm'dir. 'Natüralizm'dir, çünkü bu görüşe göre, zihin doğanın bir parçasıdır; 'biyolojik'tir, çünkü zihinsel görüngünün varlığını açıklama tarzı biyolojiktir ve bu anlamda da örneğin bilgisayar vari, davranışsal, toplumsal ya da dilsel açıklamalara zıttır.

Bana göre bu metot, felsefede ilerleme kaydetmenin yollarından biridir. İkna etmeye dayalı mevcut durumların önümüze koyduğu türden kolay yola gelmez bir soruyla karşılaştığımızda, ortaya konan soruyu kabul etmeyelim. Sorunun önümüze koyduğu alternatiflerin arkasında hangi kabullerin yattığını anlamak için sorunun ötesine geçelim. Bu durumda, soruyu önümüze konan alternatifler bağlamında cevaplamayı bırakır, *üstesinden gelmiş* oluruz. Soru şuydu: Düalizm ve materyalizm zihinsel olanın doğru analizi midir? Geleneksel olarak kavrana geldikleri haliyle ikisi de doğru analiz değildir; fakat gözden geçirildikleri halleriyle her ikisi de doğru analizdir. Bundan dolayı, yapılacak en iyi şey 'düalizm' ve 'materyalizm'in terminolojisini bütünüyle reddedip yeni bir başlangıç yapmaktır. Bu durumda cevap, 1'den 5'e kadar olan önermelerle verilmiş olur. Bu görüşü kısaca şöyle özetlemek de mümkündür: Bilince beyindeki süreçler sebep olur ve bilinç beyindeki sistemin yüksek düzeydeki bir özelliğidir.

İlerleme tarzımız, dünyanın nasıl işlediğine dair bildiklerimizi hatırlamakla başlamak olacaktı. Bu durumda, biz bilincin ontolojik olarak öznel, beyindeki süreçler tarafından sebep olunan ve beyinde gerçekleşen durumlardan ve süreçlerden oluştuğunu biliyoruz. Daha sonra gördük ki, bizim olgular hakkındaki bilgimizden ortaya çıkan manzara, bize geleneksel olarak sunulan düalizm ve materyalizm alternatiflerinin her

ikisi ile de tutarsızlık arz eder. Bu yüzden bir sonraki adımımız şunu sormak olmuştu: Bu iki teori başlangıçtaki soruyu çözümsüzmüş gibi kılan hangi kabule dayanıyordu? Cevap da şu olmuştu: Her iki teori de, Descartes'da olduğu gibi, zihin ve beden, madde ve bilinç kategorilerinin birbirlerini karşılıklı olarak dışladıkları kabulüne dayanmaktaydı. O zaman bizim çözümümüz, bu kategorilerden kurtulmak şeklinde olmuştu. Bunu gerçekleştirdiğimizde, felsefî bağlılıklarımızdan bağımsız bir biçimde bildiğimiz olguların tamamını kabul edebileceğimizi fark etmiştik.

Bilincin İndirgenemezliği

Bilincin öznelliğinin, bilinci bilimsel indirgemenin standart modellerine göre bir üçüncü şahıs görüngüsüne indirgemeyi imkânsız kıldığını söylemiştim. Fakat tam olarak niçin? Problem aşağıdaki gibi ortaya konabilir: Eğer, ısrarla üzerinde durduğum gibi, bilinç miyoz bölünme, mitoz bölünme ya da sindirim gibi sıradan bir biyolojik görüngü ise, o zaman miyoz bölünmenin ve sindirimin indirgendiği bir tarzda mikro görüngü haline tam olarak nasıl indirgeneceğini söyleyebilmeliyiz. Dolayısıyla sindirim örneğinde, bir kez enzimler, renin ve karbonhidrat yıkımı konusunda bütün hikâyeyi anlattığımızda, söyleyecek daha fazla şey yoktur. Sindirimin buna ilave edilecek daha öte bir özelliği söz konusu değildir. Elbette, bu süreçlerin en nihayetinde en temel kuantum görüngüsüne ulaşıncaya kadar götürülen yani quarklar ve muonlar gibi daha mikro düzeydeki unsurların davranışlarında, daha ileri betimlemeleri vardır. Fakat bilinç söz konusu olunca durum farklı görünüyor. Çünkü bilincin nedensel temelini ara beynin orta kısmındaki veya beyin kabuğunun değişik katmanlarındaki sinir hücrelerinin uyarılması bağlamında ya da konumuz açısından quarklar ve muonlar bağlamında açıkladığımızda, geriye hala açıklanmamış bir görüngü kalır. Bilinç örneğinde,

nörobiyolojik temelde tam bir nedensel açıklama verdikten sonra bile, hala indirgenemez öznel bir unsur söz konusudur. Peki, bu durumda ne olur? Bu bizi nitelikçi düalizme mecbur bırakmaz mı?

Bu soruya cevap vermek için, bilimsel indirgeme hususunda bir parça daha fazla şey söylemeliyim. Bilimsel indirgemenin pek çok farklı türü vardır ve kavram hiç de açık değildir. Ancak, şu anki amaçlarımız açısından, 'eleyici' ve 'eleyici olmayan' adlarını verdiğim iki tür indirgeme ayrımında bulunma ihtiyacını duyuyorum. Eleyici indirgemeler bir görüngüyü, o görüngünün aslında mevcut olmadığını, sadece bir yanılsamadan ibaret olduğunu söyleyerek bertaraf eder. Örneğin güneşin doğuşunu ve batışını açıkladığımızda, bir anlamda doğuş ve batışı elemiş oluruz; çünkü güneşin doğuşunun ve batışının sadece birer yanılsama olduğunu göstermekteyizdir. Güneş aslında dağların ardında batıyor değildir; dünyanın kendi ekseni etrafında dönüşü güneş batıyormuş gibi gösterir.

Bu durum sıvılık ve katılık gibi özelliklerin eleyici olmayan indirgenmesinden farklıdır. Katılık, kafes örgülü yapılardaki moleküllerin titreşim hareketleriyle nedensel bir biçimde tamamen açıklanabilir. Moleküller bu şekilde hareket ettiklerinde, nesnelere diğer nesneler tarafından nüfuz edilemez. Nesneler diğer nesnelere mukavemet gösterirler. Katılık mikro unsurların davranışları vasıtasıyla nedensel olarak açıklanabilir bir şeydir ve bu sebepten dolayı da katılığı nedensel temeli bağlamında yeniden tanımlarız. Katılığın moleküllerin hareketine indirgenmesi eleyici olmayan nedensel bir indirgemedir. Masa sadece katıymış gibi görünmekle kalmaz, katı*dır*.

Şu halde, bu noktada, bu hareketlerin her ikisini de bilinç söz konusu olduğunda yapamayız. Peki niçin? Eleyici indirgemelerin yapısı indirgenen görüngünün sırf bir yanılsama olduğunu ortaya koyduğu için, biz bilinç üzerine eleyici indirgeme gerçekleştiremeyiz. Fakat bilincin söz konusu olduğu yerde, 'yanılsama'nın varlığı gerçekliğin bizatihi kendisidir.

Bana bilinçliymişim gibi geliyorsa, bilinçliyimdir. Bilinç için salt bu tür 'mış gibi'lerden daha öte bir şey yoktur. Bu bakımdan bilinç güneşin batmasından farklıdır; zira gerçekte öyle olmasa bile dağların ardında güneşin batışı 'yanılsama'sına kapılabilirim. Fakat bilinçli olmadığım zaman bilinçliymişim yanılsamasına aynı şekilde sahip olamam. Bilinçlilik 'yanılsaması' bilinçle özdeştir.

Fakat öyleyse niçin bilincin mikro-fiziksel temeline indirgenmesini, örneğin katılığın kendi mikro-fiziksel temeline indirgenmesini gerçekleştirdiğimiz şekilde gerçekleştiremiyoruz. İnanıyorum ki, eğer öznelliği dışarıda tutup sadece sebepleri hakkında konuşmayı istiyor olsak, bunu yapabiliriz. Örneğin bir kişinin beynine bir âletle bakıp, gerekli sinir hücresi uyarılmalarının meydana geldiğini görebileceğimiz için, onun dirseğinde bir acı hissettiğini görebilecek derecede tıbben gelişmiş hale gelebiliriz; hatta bilimsel amaçlar açısından, dirsekte hissedilen acıyı beyindeki şu şu yerdeki belirli türden sinir hücresi uyarılmalarının bir sonucu olarak tanımlayabiliriz. Fakat bu durumda, bilinç kavramımız için elzem olan bir şeyi dışarıda tutmuş oluruz. İhmal ettiğimiz şey öznelliktir. Bilinç bir birinci şahıs ontolojisine sahiptir ve bu sebepten dolayı bilinç üzerine bilincin asli karakterini dışarıda bırakmadan üçüncü şahıs görüngüler üzerine uygulayabileceğimiz bir indirgeme uygulayamayız. Katılığı moleküllerin hareketine indirgediğimizde, katı nesnelerle karşılaşan insanların öznel tecrübelerini ihmal ettiğimize dikkatinizi çekerim. Öznel deneyimleri, katılık kavramımız için asli olmadıklarından dolayı bir kenara bırakırız. Fakat bilincin öznel deneyimini bir kenara bırakamayız; çünkü bilinç kavramına sahip olmanın esas noktası, bilincin öznel bir birinci şahıs görüngüsü tanınmış olmasıdır. Tıpkı diğerleri gibi bir biyolojik görüngü olmasına rağmen, bilincin öznel birinci şahıs ontolojisine sahip olması, bilincin katılık ya da sindirim gibi üçüncü şahıs görüngüsünü indirgeyebileceğimiz şekilde nesnel bir üçüncü şahıs görüngüsüne indirgenmesini imkânsız kılar.

Üst-Görüngücülük Tehlikesi

Tartışmamız açısından şimdiye kadar haklı olduğumuzu varsayalım: Gerçekten de bilince beyindeki alt seviyedeki biyolojik süreçler sebep olmaktadır ve bilincin kendisi beyin sisteminin yüksek seviyede bir özelliğidir. Hala düalist kategorilere sıkı sıkıya bağlı geleneksel felsefeciler hemen aşağıdaki itirazı getireceklerdir: Bu görüşe göre bilinç bir üst-görüngü olmalıdır. Onlar bununla, bilince her ne kadar beyindeki süreçler sebep olsa da, bilincin bizatihi kendisinin hiçbir şeye sebep olmadığını kastederler. Bilinç, beynin bıraktığı bir tür buharlı artıktır, fakat kendi başına hiçbir şey yapmaya kadir değildir. Gerçekten de itiraz eden kişinin daha saldırgan bir biçimde argümanı ortaya koyduğu gibi şimdiye kadarki açıklamamızdan, bilincin nedensel olarak herhangi bir şey üretme işlevinde bulunmadığı mecburen çıkar. Bu yüzden, örneğin kolunuzu kaldırdığınızda, bilinçli bir kararınızın kolunuzu yukarı kaldırmanıza yol açtığını düşünürsünüz; fakat aslında biz biliyoruz ki, beynin kas hareketlerini de kontrol eden motor kortekste, sinir uyarılmalarını ileten nörotransmiterlerde, özellikle asetilkolinde, uyarılmaları daha ileriye taşıyan sinir uçlarında, kas liflerinde ve kolunuzun hareketinin bilince herhangi bir göndermede bulunmadan tam bir nedensel açıklamasını vermeye yeterli olan diğer bütün nörofizyolojik olaylarda, sinir hücreleri seviyesinde anlatılabilecek ayrıntılı bir nedensel hikâye vardır. Bundan dolayı, ortaya koymuş bulunduğum gibi, bilincin her türlü realist açıklaması, bilinci mecburen üst-görüngü haline getiriyormuş gibidir. Realist açıklama, bilinci tamamıyla yararsız ve dünyada meydana gelen şeylerle alâkası olmayan bir şey haline getirmeye mecburdur.

Üst-görüngücülüğe nasıl cevap vermeliyiz? Hemen akla gelen ilk düşünce şudur: Bilinç, biyolojide karmaşık, zengin bir şey olsa da, ayrıca insanî ve hayvanî bilincin gerçek dünyada herhangi bir nedensel fark yaratmayacağı şekilde yapılandırılmış bir şey olsa da, biyoloji tarihinde hiç görülmemiş,

mucizevî bir şeydir. Evrim hakkında bildiğimiz şeylerden, üst-görüngücülüğün doğru olabilmesi pek muhtemel değildir. Elbette bu üst-görüngücülüğe kesin bir itiraz teşkil etmez; fakat en azından üst-görüngücülük düşüncesine burun kıvırmamızı sağlayabilir. Öyleyse, cevap nedir? Bir kez daha sorunun ötesine geçip şu soruyu soralım: Üst-görüngücülüğün meydan okuyuşu neyi varsayıyor?

Nedenselliğin standart modeli, çocuğun edindiği ilk nedensellik tecrübeleri, nedenselliğe dair sahip olduğumuz en ilkel kavram, bir nesnenin bir diğerine fiziksel baskı uygulaması kavramıdır. Çocuğun ilk gelişme dönemi üzerine Piaget'in yaptığı araştırmalar, çocuğun en ilkel nedensellik kavramının bir 'itme-çekme' kavramı[26] olduğunu gösterir. Bir nesne diğer bir nesneyi iter; çocuklar nesneleri iterler ve çekerler. Çocuğun en temel nedensellik kavramını kazanma şekli budur. Çocuk dünyanın işleyişi konusunda daha çok şey anlamaya başladıkça - daha da önemlisi biz de dünyanın işleyişini bilimsel olarak anlar hale geldikçe - nedensel ilişkilere dair çok daha geniş ve zengin bir kavram sahibi oluruz. O zaman, nedenselliğin bir şeyin bir başka şeyi meydana getirmesine dair bir mesele olduğunu anlayabiliriz ve dolayısıyla da sadece binaların yıkılmasının sebeplerinden değil, aynı zamanda savaşların ve ekonomik çöküntülerin sebeplerinden, zihinsel hastalıkların ve popüler kültürdeki değişimlerin sebeplerinden de bahsetmemiz mümkün hale gelir. Kısaca, nedensellik sadece bir itme-çekme meselesi değil, aynı zamanda bir şeyin başka bir şeyin oluşumundan sorumlu olmasına dair bir meseledir.

Bir an için bilincin gerçek hayatta bir şeyleri oluşturacak şekilde nasıl işlediğini şöyle bir düşünelim. Bilinçli olarak kolumu kaldırırım ve benim bilinçli çabam kolumu kaldırmama sebep olur. Benim *bilinçli* çabam benim kolumun pozisyonunda fiilen bir değişim oluşturur. Gerçek hayatta, üzerinde öyle uzun uzadıya hiç düşünmeden, durumun bu şekilde gerçekleştiğinden şüphe etmeyiz. Bunun nasıl *olabildiği* konu-

sunda ve deneyimlediğimiz nedensel ilişkinin 'bilimsel dünya görüşlerimiz'le nasıl tutarlı hale getirilebileceği konusunda kuşkucu felsefî düşüncelere sahip olmaya başladığımızda ise bence 'artık' düalizmimizi, nedensel ilişkilere dair son derece naif bir kavramla birleştirmiş oluruz. Bir bilardo topu örneğinde olduğu gibi itme-çekmedeki nedensellik ile başlarsak, zihinsel durumların fiziksel değişimlere sebep olabilmesi muamma gibi görünecektir. Düalistler gibi 'zihinsel' olanın 'fiziksel' dünyanın bir parçası olmadığını düşünürsek, durum çok daha muammalı gibi görünecektir.

Ancak, diyelim ki bu kabullerin her ikisini de reddediyoruz. Diyelim ki, bağımsız bir biçimde bildiğimiz şeyle başlıyoruz. *Diyelim ki, zihnin bedeni etkilediği ve bedenin de zihni etkilediği olgusuyla başlayıp, oradan devam ediyoruz.* Hepimizin kendi deneyimlerimizden bildiğimiz şeyle başlayalım: Bilinçle diğer fiziksel olaylar arasında nedensel ilişkiler vardır. Örneğin bilinçli olarak kolumu kaldırmaya niyet ettiğimde, benim bilinç durumum kolumu yukarı doğru kaldırmama sebep olur; Katı bir nesneye aniden çarptığımda, nesnenin etkisi benim bir acı hissi duymama sebep olur. En azından geçici olarak bu olguların bir kabulüyle başlayıp, daha sonra da bu olguları yansıtacak şekilde yeniden kavramsal bir harita çizelim.

Olguları yansıtacak kavramsal haritanın bu yeniden çizilmesi, felsefî ve bilimsel anlayış konusunda tipik bir durum teşkil eder. Newton mekaniğine ilk itiraz, nedensel bir güç olarak çekim kuvvetinin 'uzaktan etki' ima ediyor gibi görünmesiydi. Biz de, uzaktan etki saçmalığından kaçınmak için, çekim kuvvetini, gök cisimlerini bir arada tutan görünmez bağlara ilişkin bir mesele olarak düşünmeye zorlanmışa benziyorduk. Bugün hiç kimse bu tür bir itirazda bulunmuyor. Çok daha zengin bir nedensellik kavramına sahibiz ve bu kavram da güç alanları dâhil diğer birçok şeyi içeriyor. Artık, bir gezegenin bir diğer gezegen üzerine nedensel olarak etkide

bulunması için, bu iki gezegeni, birbirlerini itecek ya da çekecek şekilde bağlayan, fiziksel bir nesne olması gerektiğini varsaymıyoruz.

Fakat itirazda bulunan kişi bir kez daha şunu soracaktır: 'Zihnin bedeni etkilemesi nasıl mümkün olmaktadır?' İtirazda bulunan kişi, sezgisel olarak üst-görüngücülüğün yanlış olduğunu hissettiğimiz şeklindeki ısrarımın yeterli olmadığından şikâyetçidir. Bu duygunun herhangi bir temeli olabilir mi? Kavramsal haritayı zihin-beden nedenselliğini mümkün kılacak şekilde yeniden çizdiğimizde, bu kavramsal haritanın neye benzeyeceği düşünülmektedir?

Attığımız ilk adım, her türlü nedenselliğin, bir şeyin başka bir şeyi itme ya da çekme hadisesi olduğu varsayımını bir kenara bırakmak olmuştu. Bütün nedensellikler bilardo topu örneğindeki gibi itme-çekme nedenselliğinden oluşmaz. İkinci ve son adım ise fiziksel sistemlerde nedenselliğin ne şekilde olursa olsun nasıl işlediğini hatırlamaktır. Örneğin araba motorunun davranışını düşünürseniz, birbirinden farklı gerçek nedensel betimleme seviyeleri göreceksiniz. Seviyelerden birinde, pistonun ve silindirlerin hareketinden, bujilerden ve silindirdeki patlamalardan bahsederiz. Daha alt bir seviyede ise, elektronların elektrotlardan geçişinden, hidrokarbonların okside olmasından, metal alaşımların moleküler yapısından, karbonmonoksit ve karbondioksit gibi yeni bileşenlerin oluşumundan bahsedebiliriz. Bunlar motorun davranışına ilişkin oldukça farklı iki seviyedeki betimlemedir; bu iki betimleme arasında tutarsız hiçbir şey yoktur ve üst seviyedeki betimlemeyi üst-görüngü ya da nedensel anlamda gerçek dışı saymak için hiçbir sebep yoktur. Elbette ki, doğadaki her şey en temel seviyeye kadar -quarklar, muonlar ve atom altı parçacıklara kadar- oturtulmalıdır. Verili herhangi bir nedensel seviyenin, nihayet temel mikro parçacıklar seviyesine ulaşıncaya kadar daha temel seviyelerde bir zemini olduğu olgusu, yüksek olan seviyenin nedensel olarak gerçek olmadığını göstermez. Kısa-

ca, zihnin üst-görüngülüğü iddiası, pistonların ve silindirlerin üst-görüngülüğünden daha güçlü değildir. Alt seviyede nedensel bir açıklama getirmeniz, üst seviyedeki açıklamanın gerçek olmadığını göstermez, yani bizim bilincin nedensel olarak tesirde bulunduğuna dair geçici kabulümüz, bilinç seviyesinde getirilen her açıklamanın daha temel fiziksel görüngülerde bir zemine sahip olduğuna işaret etmekle tehdit altına girmiş olmaz. Çünkü üst seviyede yapılan nedensel açıklamaların alt seviyelerde gerçekleştirilen daha temel mikro-fiziksel açıklamalar üzerine oturuyor olması her türlü fiziksel sistem için doğrudur. Katılığın, metal alaşımlarının moleküler davranışıyla açıklanabilir olmasına işaret etmek, pistonun katılığının bir üst-görüngü olduğunu göstermez. Benzer şekilde, niyetlerin sinir hücreleri, sinir bağlanımı ve sinir hücreleri aktarımıyla açıklanabiliyor oluşunu belirtmek, niyetlerin bir üst-görüngü olduklarını göstermez.

Üst-görüngücülüğe cevabımızı özetlersek, bu argümanın altında yatan üç hata olduğunu söylememiz mümkündür:

1. Zihinsel olanın fiziksel dünyanın bir parçası olmadığı şeklindeki düalist varsayım.
2. Her türlü nedenselliğin, bilardo topu örneğinde olduğu gibi, fiziksel nesnelerin diğer fiziksel nesneleri itmesi modeli üzerine inşa edilmesi gerektiği şeklindeki varsayım.
3. Her türlü nedensel seviye açısından, o seviyedeki işleyişin daha temel mikro yapılar bağlamında bir açıklamasını verebiliyorsanız, bu durumda başlangıçtaki seviyenin nedensel açıdan gerçek dışı ve üst-görüngü yani etkisiz, olduğu şeklindeki varsayım.

Bu üç varsayımın da haklı gerekçelerinin olmadığına, aslında yanlış olduğuna inanıyorum; ayrıca yanlışlıkları göste-

rildikten sonra, bilincin üst-görüngülüğünden bahsetmek için hiçbir sebebin kalmadığına da inanıyorum.

Burada kendi tutumumu tam olarak açık hale getirmek isterim. Üst-görüngücülüğün yanlışlığının mantıksal bir gerçek olduğunu söylemiyorum. Mantıksal ihtimal açısından, zihinsel durumların bütünüyle üst-görüngüye ait bir şey olduğu ve nedensel bir biçimde hiçbir rol oynamadıkları ortaya çıkabilir. Bu tür bir ihtimal mantıksal açıdan makul bir ihtimal de olabilir; fakat bildiğim kadarıyla, bizim bilinçli zihinsel durumlarımızın davranışlarımızın üretilmesinde nedensel olarak işlevde bulundukları, dünyanın işleyişi konusunda açık bir olgudur. Dünyanın farklı bir biçimde olduğu geçmişte ortaya çıkabilirdi; fakat o zaman fiili olarak anlaşıldığı tarz bu olurdu. Bilincin nedensel olarak işlev gördüğü olgusundan şüphe etmenin sebeplerini ve bilincin bir üst-görüngü olmak zorunda olduğunu düşünmenin dayandığı temelleri ortadan kaldırmaya çalıştım; fakat üst-görüngücülüğün mantıksal açıdan saçma olduğunu göstermiş değilim. Bence yanlış olmasına rağmen, söz konusu ettiğim yanlışlığın formu, mantıksal saçmalık değil, deneysel yanlışlıktır. Eğer üst-görüngücülüğün doğruluğu ortaya çıksaydı, böyle bir şey dünya tarihindeki en büyük bilimsel devrim olurdu ve bizim gerçeklik hakkındaki bütün düşünme tarzımızı değiştirirdi. Benim buradaki amacım, üst-görüngücülüğün kesinlikle doğru olduğu şeklindeki düşüncenin dayandığı sebepleri ortadan kaldırmaktı.

Bilincin İşlevi

Bu durum şu soruyu doğurur: Bilincin evrimci işlevi nedir? Evrimci değeri nedir? Ne yapar o? Varlığını sürdürmesinde ne yarar vardır?

Bu soru bazen polemik ve retorik bir tarzda sorulur ve bu da sanki bilincin önemli olmayabileceği yani bilincin başına

buyruk olabileceği ve bizim bilinç olmaksızın evrilebileceği mizi öneriyor gibidir. Böyle bir imada bulunmak çok gariptir; çünkü yaptığımız ve türümüzün varlığını sürdürmesi açısından elzem olan çoğu şey bilinci gerektirmektedir: Koma halindeyseniz, yiyemezsiniz, çiftleşemezsiniz, çocuklarınızı yetiştiremezsiniz, yiyecek için avlanamazsınız, ürün yetiştiremezsiniz, bir dil konuşamazsınız, toplumsal grupları örgütleyemezsiniz, hastaları iyileştiremezsiniz. Polemik mahiyetindeki bu soru, bu şeyleri bilinç olmadan yapma yollarını geliştirmiş olan bizim gibi varlıklar hayal edebileceğimizi ima eder.

Elbette dilediğimiz her türlü bilim kurgu fantezisini hayal edebiliriz. Fakat gerçek dünyada, insanların ya da yüksek hayvanların tipik olarak mücadele etme tarzları bilinçli faaliyetler yoluyladır. Bitkilerin foto sentezden başka bir metotla besin ürettiklerini hayal edebiliriz; fakat bu fotosentezin evrimde hiçbir işleve sahip olmadığını göstermez. Gerçek dünyada, hayatta kalmak için bitkiler fotosenteze, insanlar bilince muhtaçtırlar.

Bilincin evrimsel gelişmede hiçbir rol oynamadığı iddiasında son derece düşündürücü bir şey söz konusudur; zira bu türden çok sayıda rol oynadığı aşikârdır. Bana göre, bu konuya kuşkucu bir biçimde yaklaşanlar, felsefî şüphelerini ortaya attıklarında, hala örtülü bir zihin-beden düalizmini kabul etmektedirler. Şöyle ki; dış yapıya ait bir özelliğin evrimsel gelişimde oynadığı rolü inceleme konusunda takip ettiğimiz normal yol şudur: *Doğanın geri kalanını sabit tutarak*, o özelliği yokmuş gibi düşünmek ve daha sonra da neler olup bittiğine bir göz atmaktır. Bitkilerin fotosentez yapamadıklarını, kuşların uçamadıklarını, doğanın geri kalanını sabit tutarak, hayal ettiğinizde, bu özelliklerin evrim açısından avantajlarını görebilirsiniz. Şimdi bunu bilinci göz önünde tutarak deneyelim. Komaya girip, yüzüstü yere kapaklandığımızı ve yardımsız kaldığımızı düşünelim. Çok geçmeden bitip tükenmiş bir hale geleceğimizi anlarsınız. Fakat bir kuşkucu, durumu bu

şekilde düşünmez. O, davranışımızın, bilinç hariç aynı kaldığını düşünür. Fakat böyle bir şey, kesinlikle doğanın geri kalan kısmını sabit tutmak *değildir*. Çünkü gerçek hayatta bizim hayatta kalmamızı sağlayan davranışların çoğu bilinçli davranışlardır. Gerçek hayatta bilinci çıkarıp davranışı koruyamazsınız. Bunu yapabileceğinizi düşünmek, bilincin fiziksel dünyanın olağan bir parçası olmadığını düşünmektir. Böyle bir düşünce, bilincin düalist bir açıklamasını kabul etmek anlamına gelir. Dolayısıyla, bilincin evrimsel gelişmedeki rolü konusundaki kuşkuculuk, bilincin içinde yaşadığımız fiziksel ve biyolojik dünyanın zaten olağan bir parçası olmadığını varsaymak olur.

Bilinç, Niyetlilik ve Nedensellik

Buraya kadar sanki bilinç nedensel olarak işlevde bulunuyormuş gibi, ya da buna benzer bir şekilde, konuşmuş oldum; örneğin bir patlamanın bir binayı yıkması tarzında. Fakat bir niyet ya da bir arzu gibi tipik bir bilinç durumu, neden olduğu olayı temsil etmek suretiyle işler. Örneğin su içmek isterim ve içerim. Burada sonuç yani su içme, sebep yani su içme arzusu, tarafından bilinçli bir biçimde temsil edilir. Dördüncü bölümde ortaya koyacağım nedenlerden ötürü, bu tür zihinsel nedenselliğe 'niyetli nedensellik' diyorum. Ancak bu noktada şaşırtıcı bir özelliği belirtmek isterim: Bilinçli varlıklar nesneleri ve dünyadaki şey durumlarını temsil etmek ve *bu temsiller temelinde edimde bulunmak* zorundadırlar. Nesneleri, olayları ve dünyadaki şey durumlarını temsil etmeleri, hepsinin olmasa da çoğu bilinçli görüngünün genel bir özelliğidir. Aslında, bu tartışmamızın amaçları bakımından, bilincin en önemli özelliği, bilinçle, biz insan varlıkların nesneleri ve dünyadaki şey durumlarını kendimiz için temsil etmek mecburiyetinde olma kapasitemiz arasında asli bir bağın oluşudur. Bu özellik, inançlar ve arzular, umutlar ve korkular, sevgi ve nefret, gurur

ve utanç, aynı zamanda algı ve niyet vasıtasıyla etkisi altına girdiğimiz bir özelliktir. Bu özelliğin felsefede teknik bir adı vardır: 'Niyetlilik.' Niyetlilik zihnin öyle bir özelliğidir ki, zihinsel durumların dünyadaki şey durumlarına yöneltilmesini, bu şey durumlarına dair olmasını, onlara yönelik olmasını, onları amaçlamasını bu özellik sağlar. Bu özellik garip bir özelliktir; zihnin bu özelliğinde, bir nesnenin bizim niyetli durumlarımız tarafından temsil edilmesi için o nesnenin gerçekte var olması gerekmez. Bundan dolayıdır ki, çocuklar, Noel Baba diye bir şey olmadığı halde, Noel arifesinde Noel Baba'nın geleceğine inanabilmektedirler.

Bütün bilinç durumları niyetlilik arz etmezler; ayrıca her niyetli durum da bilinçli değildir. Örneğin 'Ne için endişeleniyorsun?' ya da 'Niye bu kadar sevinçlisin?' sorularına cevap teşkil etmeyen, ama bilincinde olduğumuz endişe ve sevinç duyguları vardır. Bunlar bilincin niyetlilik arz etmeyen formlarıdır. Elbette niyetliliğin bilinçli olmayan pek çok formu vardır. Derin bir uykuda olduğumda bile, inançlarım ve arzularım, umutlarım ve korkularım vardır. Tamamıyla bilinçsiz olduğum zamanlarda bile Bill Clinton'ın Amerika Birleşik Devletleri başkanı olduğuna inandığımın söylenmesi doğrudur. Fakat bu durumda bu inanç bir bilinçsiz formda mevcuttur. Hala niyetliliğe sahiptir; ama artık bilinçli değildir.

Bütün bilinçli durumlar niyetlilik arz etmese ve her niyetli durum bilinçli olmasa da, yine de asli bir bağ söz konusudur: Biz niyetliliği ancak bilinç bağlamında anlarız. Bilinçli olmayan pek çok niyetli durum vardır; fakat bu durumlar potansiyel olarak bilinçli olabilecek türden şeylerdir.

Bundan sonraki iki bölümde bilincin ve niyetliliğin yapısını inceleyeceğiz.

III

ZİHNİN ÖZÜ:
Bilinç ve Yapısı

Yüzeysel olarak, bilincin herhangi bir görüngünün en iyi anlaşılanı olduğu sanılabilir. Ne de olsa, gerek uyanıkken gerek rüya görürken, bütün hayatımız boyunca kendi bilincimizle doğrudan temas halinde değil miyiz? Kendi bilinçli deneyimlerimizin bir betimlemesini vermekten daha kolay ne olabilirdi ki? Ancak, bunun o kadar kolay olmadığı ortaya çıkmıştır. Bilincinizi betimlemeye çalıştığınızda, büyük kısmı itibarıyla yaptığınız şeyin yakın çevrenizdeki nesnelerin ve olayların betimlemesini yapmak olduğunu fark edersiniz. Deruni bedensel duyumsamalarınızı, haletiruhiyenizi, duygularınızı ve düşüncelerinizi betimledikten sonra, kendi bilincinizin içeriğini bilinçli olarak algıladığınız şeyleri betimlemek suretiyle betimlersiniz. Odanın etrafına şöyle bir göz gezdirip sandalyeleri ve masaları gördüğünüzde, gördüğünüz sandalyeler, masalar ve bunların üzerinizde bıraktığı izlenimler dışında kendi bilincinizi betimlemek suretiyle betimleyeceğiniz hiç bir şey yoktur. Şu anda mevcut olmayan nesneler ya da geçmişte olan olaylar hakkındaki bilinçli düşüncelerinizi betimliyor olsanız dahi, bu bilinç durumlarınız hakkında söylemek durumunda kalacağınız şeylerin çoğu, yine bu mevcut olmayan nesneler ve geçmiş olaylar hakkında olacaktır. Bilincin bir be-

timlemesini elde etmekte yaşanılan zorluğun bir kısmı, bilincin kendisinin, etrafınızdaki masa ve sandalye türünden şeylerin gözlem nesneleri oldukları şekilde bir gözlem nesnesiymiş gibi görünmemesinde yatar.

Bilincin bir açıklamasını elde etmekte yaşanılan ilk zorluk, bilinçle gözlem arasında bulunan özel ilişkiden kaynaklanır. Biz bilinci dağları ve okyanusları gözlemleyebileceğimiz şekilde gözlemleyemeyiz; çünkü bu durumda gözlemlenmeye aday tek şey, bilincin kendi kendisini gözlemleme eylemidir. Bilincin kendisi söz konusu olduğunda, diğer gözlem hedeflerinde olduğu gibi gözlemle gözlemlenen şey arasında bir ayrım yapamayız. İlerde göreceğimiz üzere, bu nokta iç gözlem doktrini açısından önemli sonuçlar taşır.

İkinci bir zorluk ise, bilinci içinde yaşadığımız olağan, doğal, 'fiziksel' dünyanın bir parçası olarak ele almayı reddeden uzun bir felsefî geleneği devralmış olmamızdır. Bilinç, olağan fiziksel dünyanın bir parçası olarak değil de, gizemli bir şey, dünyanın kenarında kalmış ya da onun üzerinde bir şey olarak, doğanın geri kalanından ayrı bir şey olarak ele alınır. Bir tarafta; bilinci metafizik bir biçimde ayrı, fiziksel olmayan bir görüngü olarak ele alan düalistler vardır. Diğer taraftan gerçek ve indirgenemez bir görüngü olarak bilincin varlığını reddeden ve aslında üçüncü şahıs bağlamında betimlenen 'maddî' ya da 'fiziksel' süreçleri aşan ve bu süreçlerin üzerinde bilinç diye bir şeyin olmadığını ileri süren materyalistler vardır. İkinci bölümde de açıkladığım üzere, benim durduğum yer ikisi de değildir. Bilincin indirgenemezliği konusundaki ısrarım, durduğum yeri özel bir düalizm gibi gösterebilse de, aynı anda yapmış olduğum ve bilincin sindirim ya da fotosentez gibi sıradan biyolojik bir görüngü olduğu şeklindeki ısrarım, durduğum yeri materyalizme benziyor gibi gösterecektir. Yorumcularımın bazıları tarafından bir materyalist olarak, diğerleri tarafından ise bir düalist olarak nitelendirilmem belki de hiç şaşırtıcı değildir. Felsefede sıkça karşılaşılan bir örnek olan

mevcut durumlar arasındaki bu çatışmadan çıkış yolu ise, *kavramsal* bir gözden geçirme faaliyetine girişmektir. Problem, olgulara erişimimizle alakalı değildir. Problem, olguları betimlemek için devraldığımız belli kategorilerle alakalıdır. Bir yanda, hem 'fiziksel dünya'nın bilgisini teşkil eden bilimsel bir bilgi modeline sahibiz hem de bunun yanında bilincin fiziksel dünyanın bir parçası olmadığını söyleyen felsefî bir geleneği devralmış durumdayız. İkinci bölümde gördüğümüz üzere, bundan çıkış yolu belli kategorileri, özellikle de 'zihinsel' ve 'fiziksel' terimlerinin birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan sınıfları adlandırdıkları şeklindeki anlayışı terk etmek zorundayız. Bir kez bilincin de diğerleri gibi biyolojik bir görüngü olduğunu anladıktan sonra, elbette, bir anlamda, bilincin tamamıyla 'maddî' olduğunu görebiliriz. Bilinç bizim biyolojimizin parçasıdır. Diğer yanda ise bilinç, münhasıran üçüncü şahıs fiziksel terimleriyle betimlenebilir fiziksel görüngülerden oluşan herhangi bir sürece indirgenebilir de değildir. Bu durumda da materyalizmi reddetmeliymişiz gibi görünüyor. Çözüm, açıkça meydanda olan olgulardan hiçbirini reddetmeden, bilincin bir ve aynı anda tamamıyla hem maddî hem de indirgenemez bir biçimde zihinsel olduğunu kabul edecek şekilde kategorilerimizi değiştirmektir. Bu demektir ki, Kartezyen gelenekte kullanılageldikleri haliyle, gelenekselleşmiş 'zihinsel' ve 'maddî' kategorilerinden tamamen vazgeçmeliyiz.

Bilinç Hakkında Üç Hata

Bilincin yapısını betimlemeye girişmeden önce, bilincin doğası hakkında felsefî geleneğimizde yaygın biçimde yapılan ve felsefî kültürümüze de neredeyse sirayet edeceğe benzeyen bir kaç standart hatayı gösterip bu hataları düzeltmekle işe başlamak istiyorum.

Bunlardan ilki şudur: Bilincin öznel bir var olma kipine sahip oluşu, çoğu insanı kendi bilinç durumlarımızı bildiğimizde özel bir kesinliği sahip olmamız gerektiğini düşünmeye sevk etmiştir. Herkesçe bilindiği üzere, Descartes kendi bilinç durumlarımız hakkında mutlak kesinliğe sahip olduğumuzu iddia etmişti. Bu görüşe göre, biz kendi bilinç durumlarımız hakkında yanılıyor olamayız. Bu yüzdendir ki, bizim kendi bilinç durumlarımız hakkındaki iddialarımızın 'değişmez' oldukları söylenir. Bununla kastedilen şey, bilinç durumlarımız hakkındaki iddiaların daha ileri derecede bir delille düzeltmeye tabi tutulamayacağıdır. Bu bana bir hataymış gibi geliyor. Daha önce de işaret ettiğim üzere, benim kendi bilinç durumlarıma erişimde bulunduğum tarzla, sizin benim bilinç durumlarıma erişimde bulunduğunuz tarz arasında gerçekten de bir paralellik söz konusu değildir. Fakat bu benim kendi bilinç durumlarım hakkında yanılamayacağımı göstermez. Bana öyle geliyor ki, insanlar çoğu zaman kendi bilinç durumları hakkında hatalı yargılarda bulunmaktadırlar. Gerçekten kıskançlık içinde oldukları herhangi bir gözlemci için aşikâr olduğu zaman bile, insanlar kıskançlık içinde olduklarını inkâr ederler. Bir niyet taşımadıkları dışardan herhangi bir gözlemci için apaçık ortadayken bile, bir şeyi yapmak için kesin niyetleri olduğunu söylerler. O halde, kendi bilinç durumlarımız hakkında yanılabilmemiz nasıl mümkün olmaktadır? Bu tür bir hatayı yapmamızı mümkün kılan bir kaç farklı boyut vardır. Bunlardan dördüne kısaca değineceğim.

Kendi bilinç durumlarımız hakkında hata yapabilmemizin ilk yolu, kendimizi aldatma yoluyladır. Kıskançlıklarımız, düşmanlıklarımız, zayıflıklarımız vs. ile yüzleşmemiz çok acı verici olduğu için, kendi bilinç durumlarımız hakkında kendimizi aldatma yoluna gideriz. En utanç verici duygularımızı ve tutumlarımızı kendimize bile itiraf etmeyi reddederiz.

Kendini aldatmanın imkânsız olduğuna dair felsefî bir 'kanıt' getirmek kolaydır; ancak, mademki bunun mümkün *ol-*

duğunu hepimiz biliyoruz, o zaman bu kanıtta sorun teşkil eden bir şey vardır. Kanıt şu şekildedir: Bir *p* önermesi hakkında A'nın B'yi aldatması için, A'nın *p*'ye inanması ve bilerek B'de *değil p* inancını doğurması gerekir. A'nın B'ye eşit olduğu yerde bu imkânsızdır; Çünkü A sonuç olarak hem *p*'ye hem de *değil p*'ye inanmak zorunda kalacaktır ki, bu bir çelişkidir. Bu sorunun cevabı ve paradoksun çözümü kendini aldatmanın bilinçsiz zihinsel süreçler gerektirdiğine işaret etmektir. Aslında öyle bir niyetiniz olmadığını bilinçsiz bir biçimde biliyorken bile, sigarayı bırakmaya niyetli olduğunuza bilinçli bir biçimde inanıp bunu samimiyetle iddia edebilirsiniz. Dolayısıyla, *değil p*'ye inandığınızı bilinçsiz olarak bilirken, *p*'ye inandığınızı bilinçli bir biçimde iddia edersiniz; hatta *değil p*'nin bilgisinin bilinçli hale getirilmesine karşı koyarsınız.

Kendi bilinç durumlarımız hakkında ve kendini aldatmayla da ilişkili hataların ikinci kaynağı yanlış yorumlamalardır. Örneğin büyük duygusal anlar yaşadığınız bir sırada, âşık olduğunuzu samimi olarak düşünebilirsiniz; fakat daha sonra fark edersiniz ki, duygularınızı yanlış yorumlamışsınız ve duyduğunuz şey sadece geçici ve çılgınca bir tutkudan ibaretmiş.

Kendi zihinsel durumlarımıza dair hatanın bir üçüncüsü ve bana göre en yaygını, ikinciyle bağlantılı bir hatadır. Bu anlayışa göre, zihinsel durumlarımızın pek çoğu davranışlarımıza kesin nitelendirmelerle kavramsal olarak bağlıdırlar. Bu yüzden, yine bu hatalı yaklaşıma göre, bir şeyi yapmaya kesin ve koşulsuz bir niyetim olduğunu söylediğimde, yapmaya niyetli olduğumu iddia ettiğim şeyi yapmak için en azından bir eğilim göstermediğim müddetçe kendime gerçekten bir niyet atfedip atfetmediğimden makul olarak şüphe duyabilirsiniz. Ancak, bilince uygulanan sözel kategorilerle, sonuçta ortaya çıkan davranışa uygulanan sözel kategoriler arasında açık bir ayrılık bulunduğunu zannetmek bir hatadır. Niyet etme, karar verme, eylemde bulunma gibi önemli pek çok zihinsel kav-

ram, bilinç durumları ve sonuçta ortaya çıkan davranış kategorilerinin ikisini birden aynı anda ve bir arada idare etmektedir. Örneğin sigarayı bırakmaya, kilo vermeye, daha çok çalışmaya ya da bir kitap yazmaya gerçekten karar vermiş olduğumuzu zannederiz; fakat sonuçta ortaya çıkan davranış bizim hatalı olduğumuzu gösterir.

Ancak, eğer bir kitap yazmaya niyet ederek bu eylemi yerine getirmekteysem, elbette bu bilinçli bir eylemdir ve kitap yazmaya dair salt düşüncenin tersine, gerekli bütün fiziksel yönlere sahiptir. Bir kitap yazıyor olmam için fiilen bir şey yapmaya mecburum. Bir kitap yazıyor haldeysem, bedenim belli şekillerde harekette bulunmak zorundadır.

Kendi bilinç durumlarımız hakkındaki dördüncü bir hata formu, dikkatsizliktir: Bilincimizin işleyiş tarzına yeterince yakından dikkat sarf etmeyiz. Örneğin belirli bir siyasi duruşa sıkı sıkıya bağlı olduğumuzu düşünürüz; fakat yıllar geçtikçe fark ederiz ki, biz farkına bile varmadan siyasi tercihlerimiz değişime uğramıştır.

Bu yüzden, kendi bilinç durumlarımıza dair bilgimizin kesin ve değişmez olduğunu zannetmek bir hatadır.

Felsefî geleneğimizde bilinç hakkında yapmaya eğilimli olduğumuz değişmezlikle ilgili olan ikinci bir hata, bilinç durumlarımızın 'içgözlem' (*introspective*) denen ve bir tür iç zihinsel görme olan özel bir meleke vasıtasıyla bilindiği şeklindeki görüştür. Sözcüğün morfolojisinin de akla getirdiği üzere, bizim içgözlemi bir görme modeli kullanarak anlamamız gerekir. Biz kendi bilinç durumlarımızı bir iç göz vasıtasıyla bildiğimizi düşünürüz. 'İç gözlem'de bulunuruz yani bizim 'gözleme yönelik' (*spective*) kapasitelerimizin iç gözünü, kendi bilinçli durumlarımızı gözlemlemek için 'içe doğru' (*intro*) olmak üzere bu durumlara yöneltiriz. Bana bu da bir hataymış gibi geliyor. Hata olmasının nedeni çok basit bir biçimde ifade edilebilir: Görme modeli, algılama eylemiyle algılanan

nesne arasında bir ayrım yapılmasını gerektirir. Şu sandalyeyi görüyorsam, bu durumda sandalyeyle, sandalyeyi algılama deneyimim arasında bir ayrım söz konusudur. Fakat bu ayrımları deneyimlerin kendileri için yapamayız. Örneğin kendi ağrımı algıladığımda, ağrı ile ağrının algılanması arasında ayrım yapamam. Başka bir deyişle, görme modelinin işlemesini sağlayacak ayrımı yani algılama deneyimiyle algılanan nesne arasındaki ayrımı yapamam. Bu sebepten dolayı, kendi bilinç durumlarımızı anlamamızın doğru yolunun ve bilinç durumlarımızı bilme tarzımızın, 'iç gözlem' denen içsel algıya ait özel bir meleke vasıtasıyla görme modeline dayandığını düşünmek hatalıymış gibi görünüyor.

Felsefî geleneğimizde bilinç hakkındaki üçüncü hata, belki de içlerinde anlaşılması ve fark edilmesi en güç olanı, bizim bilinç durumlarımızın hepsinin kendilik bilinci gerektirdiği şeklindeki doktrindir. Bütün bilinçli durumların kendilik bilinci oldukları şeklindeki bu doktrini yorumlamanın iki yolu vardır ve ikisi de bana yanlış gibi geliyor. İlk yorum şudur: Ne zaman bir şeyin bilincinde olsam, o şeyin bilincinde olan kendimin bilincindeyimdir. Bu bana olgusal olarak da hatalıymış gibi görünüyor. Bir şey hakkında düşünürken çoğu zaman sadece o şey hakkında düşünürüm; o şey hakkında düşünen kendim hakkında düşünmem. Her bilinçli durumda, o bilinçli duruma sahip olan öznenin ikinci mertebeden bir farkındalığa sahip olması gerekmez. Kendilik-bilinci doktrinin farklı ve gerçekten oldukça ayrı bir yorumu ise her bilinç durumunun, niyet edilen bir nesne olarak kendisine sahip olduğu şeklindedir. Bu görüşe göre, örneğin pencereden dışarı bakıp Pasifik Okyanusu'nun görünüşünü gözlemlediğim sırada, gerçek algılamanın bizatihi kendisine, algılamamın bir nesnesi olarak sahip olmak zorundayım, yani algılanan nesnenin farkındalığına ek olarak algının ikinci mertebeden bir farkındalığına da sahip olmak zorundayım. Bu da bana bir hataymış gibi geliyor. Gerçekten de dikkatimi algılanan nesne

yerine algılama eyleminin kendisine odaklandırdığım durumlar vardır. İzlenimci ressamların dikkatlerini resmini yaptıkları nesnelerin bizatihi kendisi üzerine odaklandırmak yerine, nesneler hakkında sahip oldukları deneyimler üzerine odaklandırdıkları söylenir. Gerçekten de bu tür durumlar meydana gelmektedir; fakat bu türden kendilik-bilinçliliğinin her durumda vuku bulması gerektiği, tanımın bir parçası yani bilinçli algılama kavramının bizatihi kendisinin bir parçası değildir.

Bilincin Yapısal Özellikleri

Bu bölümdeki tartışmamız şimdiye kadar esası itibarıyla itirazcı bir tartışma gibi görünmek zorunda kaldı. Bilincin ne olmadığı konusunda çok şey söylemekle fazla ilgilenmiş bulundum. Şimdi bilincin ne olduğu konusunda bazı şeyler söylemek istiyorum. Belki de en iyi yol, bilincin önemli özelliklerini liste halinde vermek olacak. Kısa olması açısından, en önemli on tanesini listelemekle yetineceğim.

1. Bilincin daha önce de dikkatinizi çekmiş olduğum en önemli özelliği, *ontolojik öznelliği*dir. Her bilinçli durum bir özne tarafından tecrübe edilmiş olarak mevcuttur. Felsefecilerin nesiller boyu bilincin kendine özgü karakterini betimlemeye çalışırken yöneldikleri özellik, bu özelliktir. Pek çok materyalist felsefecinin, kelimenin en sıradan anlamında, bilincin varlığını reddetme isteği duymasına yol açan ve bilincin istisnai bir biçimde bizim genel bilimsel dünya görüşümüzle bağdaştırılmasını zorlaştıran özellik de bu özelliktir.

2. İkinci bir özellik, bilinci anlamak için kesinlikle çok önemlidir: Bilinç bize *birleşik bir form* halinde gelir. Ayağımdaki ayakkabının baskısını, felsefî bir probleme ilişkin düşünceyi, Arkaplandaki trafiğin sesini, ötedeki tepelerin görünüşünü sadece algılamakla kalmam, bütün bu deneyimlerin hepsine tek bir birleşik deneyimin parçası olarak sahibimdir. Duyu

sinir uçları yoluyla bedenime gelen bütün bu farklı uyarıları bir araya getirme ve bunları birleşik, tutarlı bir deneyim halinde birleştirme yeteneğim, beynin çok dikkat çekici bir yeteneğidir ve hali hazırda beynin bunu nasıl yaptığını bilmiyoruz. Nörobiyolojik açıdan bakıldığında, beynin aldığı uyarıcı girdilerin muazzam çeşitliliğinin yani bir şeyi gördüğümde ışık alıcı hücrelere fotonların hücumuyla optik sistemin uyarılması, bir nesneye dokunduğumda bedensel algı sistemine ait dış derideki sinir uçlarının uyarılması, dışardan gelen bir tahriş yoluyla koku alma ve işitme sisteminin uyarılması, tek bir birleşik deneyime dönüştürülmesi olağanüstü derecede dikkate şayan bir olaydır. Bu bütünlük, gerçekten farklı bilinç türleri olduğu ya da *bilinç* sözcüğünün farklı anlamları olduğu şeklindeki görüşü başka her şeyden daha fazla çürütür. Gerçekten de düşünme ile duygu arasında bir fark vardır; fakat bilinç konusunda dikkate şayan olan şey, hem düşüncenin hem de duygunun bilincin aynı alanında ve aynı zamanda cereyan etmesidir. Şu anda felsefî problemler üzerinde düşünüyorum ve aynı anda ayağımda da hafif bir ağrı hissediyorum. Burada iki farklı bilinç durumu olduğu bir gerçektir; fakat her ikisi de tek ve birleşik bir bilinç alanının, bütünsel tek bir bilinçli deneyimin parçasıdır.

Bana öyle geliyor ki, bilincin bütünlüğü iki biçimde ortaya çıkar. İlki, 'dikey' bütünlük adını verebileceğimiz şeydir: Bizim bütün bilinç durumlarımız herhangi verili bir anda tek ve birleşik bir bilinç alanı halinde bütünleşir. Fakat zaman geçince, deneyimlerimizin birliği en azından asgari düzeyde kısa süreli bir hafıza gerektirir. Düşüncenin başı ve sonu hafızanın birleştirdiği tek ve birleşik bir bilinç alanının parçası olmadıkça, tutarlı bir düşüncenin bilincine sahip olamazdım. Açıkça söylemek gerekirse, hafıza olmadan, organize edilmiş bir bilinç söz konusu değildir. Bu özelliğe 'dikey' bütünlüğe zıt olarak 'yatay' bütünlük diyeceğiz. Zamanı soldan sağa doğru yatay bir biçimde ilerliyor olarak düşünürsek, o zaman kullandı-

ğımız metafor bu bütünlüğün bilinç alanımızın anlık dikey bütünlüğünden farklı bir bütünlük olduğunu anlamamıza imkan verir.

Bilinci incelemenin en iyi yollarından biri de, bilinç bozukluklarını, bilincin sağlıksız durumlarını incelemektir. Hem dikey hem yatay boyutlarda bilinç bozuklukları keşfetmiş bulunuyoruz. Ayrık-beyin hastaları dikey bütünlük bozuklukları gösterir; kısa süreli ve simgesel hafızada yetersizliklere yol açan beyin kusurları bulunan hastalar ise, yatay bütünlük bozuklukları gösterirler.

Ayrık-beyin hastaları, birleşik bilinç bozukluklarının en görülmeye değer örneklerini oluştururlar. Bu tür durumlarda, çok şiddetli sara biçimlerine maruz kalmış hastaların *corpus colossum*'ları yani beynin iki yarısını birbirine bağlayan bir doku kütlesi, ayrıktır. Bunun sonucu olarak birbirinden bağımsız iki bilinç mahalline sahip gibidirler ve bu iki kısım birbirleriyle ancak eksik bir biçimde iletişim halindedir. Dolayısıyla tipik bir deneyde, ayrık beyine (split-brain) sahip bir hastanın, beynin sağ tarafıyla ilişkili olan sol gözüne bir kaşık tutulur ve ona 'Ne görüyorsun?' diye sorulursa dil kabiliyeti beynin sol tarafıyla alakalı olduğu için ve hastanın da sol beyni çalıştığı için, hasta samimi bir biçimde 'Hiçbir şey görmüyorum' diye cevap verir. Hasta daha sonra, beynin kaşığı bilfiil gören sağ tarafıyla kontrol edilen sol eliyle kaşığa uzanır ve tutar. Artık bu türden çok sayıda örneğe sahibiz ve bu yüzden de klinik verilerin geçerliliği konusunda hiç şüphemiz yoktur.[27] Bu tür hastalar dikey bütünlük bozuklukları gösterirler.

Belli beyin hasarlarına uğrayan hastaların, deneyimlerini hafıza yoluyla organize etme yeteneklerini kaybettiklerinden dolayı, düzenli bir bilinçli durumlar silsilesine sahip olamadıklarını gösteren pek çok deney de mevcuttur. Bunun tipik bir örneği Korsakov sendromu yaşayan bir hastanın durumudur. Hasta bir doktora götürülür ve onunla kısa bir görüşme yapar. Doktor daha sonra bir kaç dakikalığına odadan ayrılıp

geri geldiğinde hasta doktoru tanımaz. Hastanın hafızası, kesintisiz bilinç durumları oluşturmak için yetersizdir.[28]

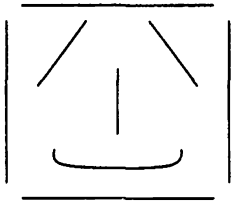
Bir sonraki bölümde bilinç alanının bütünlüğünden daha fazla söz edeceğim.

3. Bilincin dünyadaki varlığımızı sürdürmemiz açısından çok temel olan bir özelliği de, bilincin bize dünyaya kendi bilinçli durumlarımızdan daha başka erişim vermesidir. Bilinç bunu iki tarzda yapar. Bunlardan biri bilişsel tarzdır ve biz bu tarzda şeylerin bulundukları durumları tasavvur ederiz. Diğeri ise iradi ya da isteğe bağlı tarzdır. Bu tarzda ise, şeyleri onların olmalarını istediğimiz durumda ya da getirmeye çalıştığımız durumda tasavvur ederiz. Bu iki tarzı da bir sonraki bölümde ayrıntılarıyla ele alıp tartışacağım için, şu anda sadece dikkatinizi bilincin esas itibarıyla *niyetliliğe* bağlı olduğuna çekmek istiyorum. Niyetlilik taşımayan bilinçsiz ve bilinçli pek çok durum söz konusu olmakla birlikte, şu önem bakımdan bilinç ve niyetlilik arasında asli bir bağ mevcuttur: Bir zihinsel durumun bir faile atfedilmesi, ya bilinçli bir duruma yapılan bir atıftır ya da bilinçli olabilecek türden bir duruma yapılan bir atıftır. Bu yüzden, örneğin Jones hakkında 'Jones, Clinton'un Birleşik Devletler başkanı olduğuna inanıyor' diye söz edersem, Jones derin bir uykuda olduğu sırada bile bunu söyleyebilirim. Fakat hemen o anda ona atfetmekte olduğum şey, Clinton'ın başkan olduğuna dair hemen o andaki bilinçli bir inanç değil, daha çok onun Clinton'ın başkan olduğu şeklindeki bilinçli inanca sahip olmasına imkân veren bir beyin kapasitesidir. Pek çok 'bilinçsiz zihinsel durum' vardır ve bilinçsiz bir durum ancak beynin prensip olarak bilinçli bir zihinsel durum üretme kapasitesi dolayısıyla *zihinsel*dir. 'Prensip olarak' ifadesini kullanmak zorundayım; zira beyin hasarı ve ağır psikolojik bunalım altında olma ya da başka sebeplerden dolayı, bilinçsiz bir durum *fiilen* bilince erişebilir olmayabilir. Fakat bu tür durumlar bilinçli olması mümkün olan türden şeyler olmalıdır.

4. Bana göre, bilincin önemli bir özelliği de, bütün bilinçli durumlarımızın bize şu ya da bu *haleti ruhiye* içindeyken ulaşmalarıdır. 'Sevinç' ya da 'üzüntü' gibi bir isme sahip olmasa da, biz daima haleti ruhiye içindeyizdir. Örneğin ben şu anda ne özellikle sevinçli ne de özellikle üzgün bir durumdayım; aslında 'kasvetli' bile değilim. Yine de benim deneyimlerim belli bir tavır diye adlandırılabilir. Ruh haliyle kastettiğim bu tavırdır. Sahip olabileceğimiz her türlü bilinç durumu daima belli bir görünüşü/tavrı da beraberinde getirir. Büyük değişimler yaşanan anlarda bu olgu çok daha belirgin hale gelir. Beni üzüntülü bir duruma sevk eden çok kötü, ani bir haber alırsam ya da beni sevince boğan son derece iyi bir haber alırsam, ruh halimdeki değişikliğin çok keskin bir şekilde farkına varırım.

5. Bilinçli durumların beşinci özelliği, hastalıklı olmayan biçimlerinde daima *yapılandırılmış* halde olmalarıdır. Bunun en göze çarpan örnekleri geştalt psikolojisiyle uğraşanlar tarafından verilmiştir. Geştalt psikologları, gösterdikleri pek çok şeyin yanı sıra, beynin çok bozuntuya uğramış halde gelen uyarıları bile tutarlı bir şema halinde yapılandırdığını da göstermişlerdir. Görme ile ilgili durumlarda bu aşikârdır; fakat bana göre bu hem diğer algı biçimleri hem de genelde bilinç hakkında da doğrudur: Biz bilinçli deneyimlerimizi tutarlı bir bütün halinde yapılandırırız.

Aşağıdaki örneği göz önüne alalım:



Sayfanın üzerinde bulunan çizgiler aslında bir insan yüzüne benzemez. Ancak beyin gelen uyarıyı sizin *onları* bir insan yüzü *olarak göreceğiniz* şekilde yapılandırır.

Gerçekten de geştalt yapısının iki yönü vardır. Birinde, deneyimlerimizi bir bütün haline gelecek şekilde yapılandırırız; diğerinde ise, her türlü niyetlenilmiş nesneye ait deneyimlerimize daima bir Arkaplanla temas halindeki bir şekil olarak sahibizdir. Bu yüzden, örneğin şu anda kitabı Arkaplandaki masanın üzerinde duruyor olarak görüyorum. Masayı Arkaplandaki zemin üzerinde duruyor olarak, zemini ise oda Arkaplanında görüyorum; ta ki bilinçli deneyimlerimin ufkuna erişinceye kadar.

6. Bilincin altıncı özelliği, değişik *dikkat* derecelerinde geliyor oluşudur. Her bilinçli deneyimde, bilincin alanı içindeki dikkatimizin merkezini çevresinden ayırt etme ihtiyacı duyarız ve umumiyetle dikkatimizi isteğe göre kaydırabiliriz. Örneğin şu anda dikkatimi önümdeki bilgisayar ekranına verip sandalyenin vücuduma verdiği sıkıntıya aldırmayabiliyorum. Sandalyenin vücuduma verdiği rahatsızlığın *bilincindeyim*, fakat bu sadece benim bilincimin çevresinde yer alıyor. Çevresel bilincin bilinçsizlikle aynı olmaması, dikkatimi bilgisayar ekranından uzaklaştırıp sandalyenin vücuduma yaptığı baskıya kaydırabilmem ve bu suretle de çevrede olanı merkeze getirebilmem olgusuyla gösterilebilir. Burada ışıldak metaforunu kullanmamız kaçınılmazdır: Dikkat, bilincin bir bölümünden diğerine kaydırabileceğim bir ışığa benzer.

7. Bilinç durumlarımızın yedinci ve değişik dikkat derecelerimiz tarafından oluşturulan çevre ve merkez arasındaki ayrımla ilişkili fakat özdeş olmayan bir özelliği de bilinç durumlarının tipik olarak *kendi yer ve zamanlarını belirten bir duyguyu* da beraberinde taşıyarak bize ulaşıyor olmalarıdır. Ben bu özelliğe bilincin *sınır şartları* diyorum. Bilinç durumlarımızın her biri bizim zaman ve mekânda bulunduğumuz yere ait bir anlamla/duyguyla bize gelir; her ne kadar bu yer

bizim bilincimizin niyetlenilmiş bir nesnesi olmasa da. Bu yüzdendir ki, örneğin yılın hangi zamanı olduğunun, hangi ülkede ve hangi şehirde olduğumun, vaktin kahvaltıdan sonraki bir vakit mi yoksa öğle yemeği sonrası bir vakit mi olduğunun tipik bir biçimde farkındayımdır. Keza, kim olduğumun ve hangi ülkenin vatandaşı olduğumun da farkındayımdır.

Bilincin birçok özelliği için olduğu gibi, belki bilincin sınır şartlarını incelemenin de en aşikâr yolu, hastalıklı örneklere bakmaktır: Neredeyse baş döndürücü şekilde yön, zaman ve öz bilinç kaybı örneklerinde de görüldüğü üzere, kişi hangi ayda olduğunu ve nerede olduğunu hatırlamadığı bir duruma aniden düşebilir.

8. Bilinçli deneyimlerimizin bir diğer özelliği de, bize değişik *aşinalık* derecelerinde ulaşıyor olmalarıdır. Biz şeyleri en bildik olandan en alışılmadık olanına doğru seyreden bir süreklilik, bir yelpaze halinde görüp tecrübe ederiz. Odama girdiğimde, odamdaki nesneleri aşina olduğum nesneler olarak görürüm. Gerçekten de balta girmemiş bir orman ya da dünyanın en ücra köşesindeki bir köy gibi, bana son derece yabancı bir çevrede olduğum zaman bile, evler ve insanlar bana ne kadar tuhaf görünürse görünsün, bu evler yine evdir, bu insanlar da yine insandır. Sürrealist ressamlar bu aşinalık duygusunu kırmaya çalışırlar; fakat sürrealist bir tablodaki üç başlı kadın bile yine bir kadındır ve sarkarak bükülen bir saat de yine bir saattir. Bizim bilinçli deneyimlerimizin aşinalığa ilişkin yönünü kırmak çok zordur. Bu durum niyetlilik olgusundan yani bizim bütün zihinsel tasavvurlarımızın, bir yönün etkisi altında olmasından kaynaklanır. Etkisi altında, şeyleri evler, sandalyeler, insanlar, arabalar vs. gibi varlıklar olarak algıladığımız yönler, aşinalığımız olan yönlerdir. Ayrıca aşinalık kademeli bir görüngüdür: Şeyler bizim tarafımızdan aşinalık derecelerine bağlı olarak tecrübe edilirler.

9. Tipik bir biçimde kendilerinin ötesindeki şeylere göndermede bulunmaları bizim bilinçli deneyimlerimizin karakteristik özelliğidir. Biz hiçbir zaman yalnızca yalıtılmış halde bulunan bir deneyime sahip değilizdir; bir deneyim daima deneyimlerin ötesine geçmeye meyillidir. Sahip olduğumuz her düşünce bize başka düşünceleri hatırlatır. Gördüğümüz her manzara görülmeyen şeylere bir ima taşır. Bu özelliğe *taşma* diyoruz. Şu anda penceremden dışarı bakarken, evler ve insanlar görüyorum; aynı zamanda onları önceki deneyimlerimin bağlamında görüyorum. Aynı anda bu insanların kim olduklarına, bu evlerin bana gördüğüm diğer evleri ne kadar andırdıklarına ve bunlardan çıkan diğer düşüncelere dair silsile halinde bir düşünce dizisi hücumuna uğrarım.

10. Bilinç durumları daima bir ölçüde ya *memnuniyet* ya da *memnuniyetsizlik* veren durumlardır. Her bilinç durumu için daima bir soru vardır: Hoşunuza gitti mi? Eğlenceli miydi? Mutlu musunuz? Mutsuz musunuz? Canınız sıkkın mı? Hoş vakit geçirdiniz mi? Eğlendiniz mi? Öfkeli misiniz? Kızgın mısınız? Memnun musunuz? Nefret mi ettiniz? Yoksa tamamen kayıtsız bir durumda mısınız? Tıpkı aşinalık gibi, memnuniyet-memnuniyetsizlik boyutu da kademeli bir boyut mudur? Bilinçli deneyimler farklılık arz eden memnuniyet ve memnuniyetsizlik dereceleri gösterirler. Bununla birlikte, elbette bir ve aynı bilinçli deneyim hem memnuniyet hem de memnuniyetsizlik durumları içerebilir.

Bilinç Alanı ve Bağlama Problemi

Bütün bu bölüm boyunca, sanki kişinin bilincinin bütünlüğü, bilincin içindeki çeşitli parçalar belli bir noktada toplanıp bir araya getirilerek oluşturulmuş gibi söz ettim. Bir bütünlüğü o bütünlüğün bileşenlerinden oluşturulmuş şekilde düşündüğümüz bu tür bir düşünme tarzı, diğer problemleri

ele almakta bize o kadar yararlı ve o kadar doğal gelen bir tarzdır ki, bu düşünme tarzının bilinç söz konusu olduğunda ne denli isabetsiz olacağının farkında bile değilizdir. Bilinci, örneğin sizin hali hazırda mevcut bilinç alanınızı, çeşitli unsurlardan yani şuradaki sandalyeyi algılamanız, giydiğiniz elbiseyi sırtınızda hissetmeniz, ağaçların görünüşü, pencerenizin dışındaki gökyüzü, aşağıdan geçen akıntının sesi gibi unsurlardan oluşturulmuş olarak düşünürseniz, o zaman bir dizi ciddi problemle karşı karşıya kalırsınız. En bilineni, önceki bölümde de zikrettiğim gibi, beynin bütün bu muhtelif unsurları nasıl tek, birleşik bir bilinçli deneyim halinde bir araya getirdiğine dair problemle karşı karşıya kalmanızdır. Nörobiyolojide 'bağlama problemi' olarak bilinen bu problem çoğunlukla görme olayı göz önünde tutularak ele alınmıştır. Renk, çizgi, açı vb. unsurlar için uzmanlaşmış unsurlara sahip olan görme sistemi, birbirlerinden tamamen farklı bütün bu girdileri, önümdeki masa türünden bir nesnenin birleşik bir görme deneyimi halinde nasıl bağlamaktadır? Ancak problem daha geneldir ve Kant'a kadar geriye gider. Kant gerçekten de bu görüngüye insana hiç de çekici gelmeyen 'tam algının aşkın birliği' adını vermiştir.

Bağlama problemini ele aldığımız şu anki tartışmalarımızda, belki de bilinç hakkında hatalı bir biçimde düşünmekteyiz. Bilincin bütünlüğünün bir unsurları bağlama problemi olduğunu yani bilincin bir araba ya da bir ev gibi birbirinden farklı birçok bileşenin bir araya getirilerek oluşturulduğunu düşünmek için yeterince sağlam hiçbir sebep yoktur. Dilerseniz farklı bir yaklaşım deneyelim ve her şeyin tamamen farkında olduğum şu andaki mevcut uyanık bilinç durumumla başlamak yerine, sessiz ve karanlık bir odanın içinde yavaş yavaş uyanmaya başladığımı hayalimizde canlandıralım. Farz edelim ki, tam anlamıyla uyanık olduğum bir duruma yavaş yavaş ulaşıyorum, fakat hiçbir algısal deneyim yaşamıyorum. Oda zifiri karanlık ve çıt yok. Ne bir tat ne bir koku hissediyorum.

Dikkatimi yoğunlaştırırsam, belki vücudumun yataktaki ağırlığı ve vücudumun değişik parçalarının verdiği uyarıları kendiliğinden algılayışım üzerine odaklanabilirim. Bir kere, bu tür bir bilinç açısından, öncekinde söz konusu olana her bakımdan benzerlik gösteren bir bağlama problemi varmış gibi görünmüyor. Bilincimin bana boş bir alan şeklinde gelmekte olduğunu düşününce, bilincimin muhtelif unsurlarını bağlama konusunda hiçbir sorun yaşanmaz; bu durumda bilinç zaten, deyim yerindeyse, hiçbir çaba gösterilmeden birleşmiş halde gelir. Kalkıp etrafta gezinmeye, ışıkları, radyoyu açmaya, dişlerimi fırçalamaya başlayınca, bu alan üzerinde çeşitli deneyimlerin tezahür etmeye başladığını düşünmeye iter. Bu durumda tiyatro metaforunu kullanmaya doğru itiliriz, yani bilinci, çeşitli karakterlerin bilinci oluşturan unsurlar olarak meydana çıktıkları bir tür sahne ya da perde olarak düşünmekte olduğumuzu fark ederiz. Fakat bir kez daha tekrar etmem gerekirse, bunun bilinci düşünmenin doğru yolu olduğunu zannetmiyorum. Her şeyden önce, eğer bilincimizi çeşitli deneyimlerin boy gösterdiği bir sahne olarak düşünecek olursak, küçük insan yanılgısı yani bütün deneyimlerimin kafamın içindeki küçük bir şahıs tarafından sahip olunduğunu varsayma yanlışlığı, neredeyse kaçınılmaz hale gelir; zira sahnedeki aktörleri bir küçük insandan başka kim algılayacaktı ki?

Dilerseniz alan metaforunu yakından izlemeye çalışalım. Eğer bilincimi açık bir bozkır arazi olarak düşünürsem, benim bilinç durumlarımdaki değişimler bu arazi üzerinde ortaya çıkan öbek ve tümseklerle daha çok benzerlik gösterir. Alanın yapısında göze çarpan değişkenlikler, bana göre, bilinçli deneyimlerimizin akışını anlamamız açısından doğru metaforlardır. Şu halde, eğer bilinci bu şekilde geniş bir alan olarak ve belirli algıları, düşünceleri, deneyimleri vs.'yi de bu alanın yapısındaki değişkenlikler ve şekillenmeler olarak düşünürsek, bu durumda daha önce karşılaştığımız bağlama problemiyle

tam olarak karşılaşmayız. Bilincin bir bütün halinde nasıl birleştirildiğine dair bir soru artık söz konusu olmaz. Bilinç tanımı gereği baştan birleşik haldedir. Birleşik bir bilinç alanının parçası olmasa, hiçbir şey bilinçli olmazdı. Bu yüzden, 'Beyin bilince nasıl sebep olur?' ve 'Nasıl birleştirilir?' gibi iki soru artık söz konusu olmaz. Soru tektir. Beynin bilince nasıl sebep olduğu sorusuna verilecek cevap, beynin birleşik bir bilinci nasıl ürettiği sorusunun da cevabıdır.

Ancak yine de belirli algısal duyular açısından hala bağlama problemimiz vardır: Birbirinden farklı değişik algı girdileri belirli bir nesnenin deneyimi olarak nasıl insicamlı bir bütün halinde bir arada tutulmaktadır? Fakat bilinç tanımı gereği bize birleşik halde ulaştığı için, artık genel anlamda bilincin yapısına dair bir bağlama problemi söz konusu değildir.

Ayrık beyinli hastalara dönersek, bu noktayı daha da iyi anlayabiliriz. Ayrık beyinli hastaların iki bilinç merkezine sahip olduklarını düşündüğümüzde, bu durumda düşündüğümüz şey iki parçaya ayrılmış tek bir bilinç değil, daha ziyade birbirinden ayrı ve kendi içinde bir bütünlükleri olan iki bilinç alanıdır. Bilincin birliğe sahip olmayan bir unsurunun mevcut olması düşünülemez bir şeydir yani bilinç durumlarımın aynı anda ayrı ayrı parçalardan oluşan bir dizi halinde bana ulaşması düşünülemez; zira eğer parçaların her biri aynı anda benim bilinçli farkındalığımın parçasıysalar, o zaman hepsi de tek bir bilinç alanının parçası olurlar. Öte yandan, örneğin eğer her biri ayrı bir varlığa sahip olmak üzere on yedi parça düşünecek olsaydık, o zaman düşündüğümüz şey, on yedi unsura sahip tek bir bilinç değil, on yedi ayrı bilinç olurdu. O halde, benim vardığım sonuç şudur: Alan metaforu, bilincin yapısını betimlemek açısından 'parçaları bir araya getirme' metaforundan daha iyi bir metafordur ve ayrıca diğer bilimsel ve felsefî analiz sahalarında çok iyi çalışmaktadır.

Bilinç ve Değer

Bilinci betimlemek için yapılan her girişim yani bilincin dünyaya genel olarak nasıl uyduğunu göstermek için yapılan her girişim bana hep yetersiz gibi görünmüştür. İhmal ettiğimiz şey, bilincin gerçekliğin önemli bir özelliği oluşu değildir sadece. Bilinç bir anlamda gerçekliğin en önemli *olan* özelliğidir. Çünkü diğer bütün şeyler bilinçle ilişkileri oranında değer, önem, meziyet ya da liyakat taşırlar. Eğer biz hayata, adalete, güzelliğe, hayatta kalmaya, çoğalmaya değer veriyorsak, bunlara ancak bilinçli varlıklar olduğumuzdan dolayı değer veriyoruz. Herkese açık tartışmalarda, sık sık niçin bilincin önemli olduğunu düşündüğüm sorusuna cevap verme talebiyle karşı karşıya kalıyorum. Verilebilecek her cevap daima acınacak bir biçimde yetersizdir. Çünkü önemli olan her şey, bilinçle ilişkisi oranında önemlidir. Dünyayla temas edip onunla başa çıkmaya çalıştığımız ölçüde, bilincin en önemli özelliği, bilincin esas itibarıyla niyetlilikle bağlantılı olmasıdır. Bir sonraki bölümde niyetliliğin yapısına döneceğim.

IV

BİLİNÇ NASIL ÇALIŞIR: Niyetlilik

Şimdiye kadar zihin hakkındaki tartışmamızın büyük kısmı bilinç üzerine yoğunlaşmış oldu. Bu yoğunlaşma, zihnin esas itibarıyla kendi içine kapalı bir öznellik alanı olduğu izlenimi vermiş olabilir. Ancak, bunun tersine, zihnin evrimsel gelişimdeki asıl rolü bizim belli şekillerde çevreyle, özellikle de diğer insanlarla ilişki kurmamızı sağlamak olmuştur. Benim öznel durumlarım beni dünyanın geri kalanıyla ilişkilendirir ve bu ilişkinin genel adı 'niyetlilik'tir. Bu öznel durumlar inanç ve arzuları, niyet ve algıları, aynı zamanda aşkları ve nefretleri, korkuları ve umutları içerir. Tekrar etmek gerekirse; 'niyetlilik', zihnin nesneler ve dünyadaki şey durumlarına yönelmesini ve onlara dair olmasını sağlayan çeşitli biçimlerin hepsinin genel terimidir.

Niyetlilik talihsiz bir sözcüktür ve felsefedeki pek çok talihsiz sözcük gibi bu sözcüğü de Almanca konuşan filozoflara borçluyuz. Sözcük, yönelmişlik anlamında niyetliliğin, örneğin bu gece sinemaya gitmeye niyet etmem anlamındaki 'niyet etme' ile bağlantılı olduğunu akla getirir. (Bu bakımdan Almancada hiçbir problem yoktur. Çünkü *intentionalitaet* sözcüğü, sinemaya gitmeye niyet etmedeki sıradan anlam için

kullanılan *Absicht* sözcüğüne benzemez.) Bu yüzden İngilizcedeki niyet etmenin, niyetliliğin birçok biçiminden biri olduğunu akılda tutmak zorundayız.

Bilinç ve Niyetlilik

Bilinçle niyetlilik arasındaki ilişki nedir? Bir önceki bölümde bütün niyetli durumların bilinçli olmadığına, bütün bilinçli durumların da niyetlilik arz etmediğine değinmiştim. Fakat bilinçle niyetliliğin örtüşmesi tesadüfî değildir. İlişki şudur: Bilinçle alakalı olmayan beyin durumları, ancak biz bu durumları prensipte bilinçli durumlar doğurmaya muktedir olarak anladığımız ölçüde *zihinsel* durumlar olarak anlaşılabilirler. Örneğin benim Clinton'un Birleşik Devletler başkanı olduğu şeklindeki inancım bilinçli de olabilir bilinçsiz de. Örneğin derin bir uykudayken bile bu inanca sahip bulunduğum haklı olarak söylenebilir. Fakat tamamen bilinçsiz olduğumda bu iddia hangi olguya karşılık gelir? Tam o anda gerçekten mevcut yegâne olgular, beynimin tamamen nörobiyolojik terimlerle betimlenebilen durumlarını içeren olgulardır. Öyleyse, bu durumlara ilişkin hangi olgu bu durumları benim Clinton'ın başkan olduğu şeklindeki bilinçsiz inancım yapar? Bu beyin durumlarını zihinsel bir durum haline getirebilecek yegâne olgu, bu beyin durumlarının, o durumun bilinçli bir forma girmesine neden olmaya prensip olarak muktedir olmalarıdır. Bilinçsiz olunduğu zaman bile, bilinçsiz bir zihinsel durum, bilinçli olması mümkün olan türden bir durumdur. 'Prensip olarak' ifadesini kullanmak zorundayım; zira kabul etmeliyiz ki, ağır psikolojik bunalım ve beyin hasarları gibi şeyler yüzünden kişinin bilinçli hale getirilemeyeceği türden pek çok durum söz konusudur. Fakat bir durum hakiki bir *zihinsel* durum ise o zaman en azından bilinçli olması mümkün olan türden bir durum olmak zorundadır. Bu yüzden beynin, tıpkı nörotransmiterin snaptik yarıklara nöropenefrinin salgı-

laması türünden, *bilinçle alakalı olmayan* durumlarını, beyinde gerçekleşen uykudayken Clinton'ın başkan olduğu inancım gibi *bilinçsiz* zihinsel durumlardan ayırmamız gerekir. Şu halde, mademki bütünüyle bilinçsiz durumda olduğumda, beyinde olup biten yegâne gerçeklik bilinçle alakası bulunmayan durumlardır, öyleyse bu durumlarla ilişkili olan hangi olgu bu durumların bazılarını zihinsel durumlar haline getirir? Buna verilecek yegâne cevap şudur: Beynin bilinçle alakalı olmayan belli durumları, bilinçli zihinsel görüngülere sebep olmaya muktedirdir.

Bu noktayı daha açık hale getirmek için bir analoji yapmak bize yardımcı olacaktır. Bilgisayarımı kapattığımda, ekrandaki bütün sözcükler ve görüntüler gözden kaybolur; fakat çok büyük bir hata yapmadıkça, var olmayı sürdürürler. Daha doğrusu, bilgisayarın diskinde manyetik izler formunda depolanmış olarak kalmaya devam ederler. Peki, bu manyetik izlere ait hangi olgu, onları sözcükler ve resimler haline getirmektedir? Tam şu anda sözcükler ve resimler formunda değildirler. Güçlü bir büyüteçle bile hard disk üzerindeki sözcükleri ve resimleri göremem. Onların hala sözcükler ve resimler olmaları olgusunu yaratan şey, makine açıldığında manyetik izlerin sözcüklere ve resimlere çevrilebileceği olgusudur. CPU bozulduğu ya da başına böyle bir şey geldiği için bu çevrilmeyi yapmam mümkün olmadığında bile, bu durum değişmez. Bilgisayarı betimlemek için dosya dolabı metaforu sıklıkla kullanılmasına rağmen, bilgisayar bir dosya dolabı gibi değildir. Yazdığım metinleri ve resimlerimi dosya dolabma koyduğumda, ilk biçimlerini tamamıyla muhafaza ederler. Bizim bilinçsiz zihin durumlarımız dosya dolabındaki, ilk biçimlerini hala koruyan, sözcükler ve resimler gibi değildir; daha çok, bilgisayar ekranı üzerinde bulunmadığı zaman bile bilgisayarın içindeki sözcük ve resimler gibidirler. Bu tür zihinsel durumlar, zihin ve bilinçle alakalı olmayan tamamıyla farklı bir biçime sahiptirler; ancak bilinçsiz oldukları belirli bir zaman-

da nörobiyolojik durumlar ve nörobiyolojik terimlerle betimlenebilecek süreçler dışında ortada hiçbir şey söz konusu olmasa bile, bu tür durumlar yine de hala bilinçli durumlara benzer şekilde nedensel olarak etkide bulunmaya muktedir olan bilinçsiz *zihinsel* durumlardır.

Böyle bir bilinçdışı kavramı, bilişsel bilimdeki hâkim görüşlere terstir. Örneğin Chomsky, çocuklar doğal bir beşeri dili öğrenirlerken, çocukların Evrensel Gramer'in bilinçdışı kurallarına uydukları için bunu yapabildiklerine inanır; ayrıca, bu kurallar bir çocuğun bilincine varabileceği türden kurallar da değildir. Bu kurallar Evrensel Gramer'in 'hesaplamalı' kurallarıdır. Dilbilimciler kuralı teknik bir söz dağarcığıyla formüle ederek, çocuğun 'Alfa Hareketi' kuralına uyduğunu söyleyebilirler; fakat bu yüzden çocuğun kendi kendisine sessizce 'Alfa Hareketi' diye düşünmekte olduğu varsayılmaz. Aslında çocuğun 'Alfa Hareketi'ni düşünme yeteneğine sahip olduğu bile varsayılmamaktadır. 'Alfa Hareketi' formülü, beyinde gerçekleşen ve ne çocuğun ne de herhangi birinin bilincine varabileceği süreçleri dilbilimcilerin temsil etme şeklidir. Onlara göre, beyinde olup biten şey, sıfır ve birler dizisinden oluşan ve tam anlamıyla hesaplamalı bir şeydir; daha doğrusu, sıfır ve birlere karşılık gelen birtakım sinir hücresi işlevleri beyinde işlemektedir ve bu süreçler her zaman bilincine varılabilecek türden şeyler değildir.

Ancak, bizim davranışlarımızı hem nedensel bir biçimde açıklayıp hem de bilinçsiz zihinsel durumlara yani zihinsel olan ancak bilinçli bir biçimde işlev görebilecek türden olmayan zihinsel durumlara sahip olduğumuzu iddia eden bu görüş bana göre tutarlı değildir. Tutarsızdır; çünkü şu soruya cevap veremez: Bu beyin süreçlerine ait hangi olgu bu beyin süreçlerini *zihinsel* yapar, onların niyetli zihinsel durumların özelliklerine sahip olmasını sağlar? Hiç de zihinsel olmayan ve bilinçle alakasız bu beyin süreçleriyle, bilinçsizken bile beyne ait süreçler olan bilinçsiz hakiki zihinsel durumlar arasında ne

fark vardır? Kısaca ifade etmek gerekirse, eğer bilinçsiz bir zihinsel durum, bilinçle alakasız bir beyin süreci olmaya zıt bir zihinsel durum olacaksa, *bilinçli bir biçimde düşünülebilir* olmak zorundadır.

Bu nokta insan bilişinin (*cognition*) açıklanması açısından çok önemlidir. Hakiki zihinsel durumlar gerçekten de hem bilinçli hem de bilinçsiz olduklarında nedensel olarak işlevde bulunurlar. Örneğin 'Trafikte yolun sağından seyrediniz' kuralına uyduğumuzu düşünelim. Bu kural hem bilinçli hem de bilinçsiz olarak nedensel bir biçimde işler. Bilinçsiz olarak kurala uyma, tıpkı bilinçli olarak kurala uyma gibi, kuralın niyetli içeriğine uyma meselesidir ve gerçek zamanda işlemelidir, yani kuralın işlediği zamanla kuralla yönetilen davranışın zamanı aynıdır. Bilinçsiz kurala uymanın yani prensip olarak bile bilincine varılamayacak şekilde kurallara uymanın var olduğu iddia edilen bilişsel bilim açıklamalarında ise, bu özellikler umumiyetle korunmuş değildirler.

Niyetliliği Doğallaştırma: Bir başka Mevcut Durumlar Çatışması

Bizim bu kitaptaki bütün amacımız, zihin, dil ve topluma ilişkin çözümü zor çeşitli görüngülerin ve meselelerin hepsinin doğal dünyanın bir parçası olduğunun ve söz gelimi gezegenler, atomlar ve sindirim sistemiyle süreklilik arz ettiğinin nasıl gösterilebileceğini gözler önüne sermektir. Niyetlilik söz konusu olduğunda, bu problemin istisnai bir biçimde zor olduğu düşünülür; zira 'hakkında-olma'nın herhangi bir anlamda dünyanın nasıl fiziksel bir özelliği olabileceğini anlamak çok zordur. Örneğin Jerry Fodor, "Eğer hakkında-olma gerçekse, gerçekten de başka bir şey olmalıdır" derken genel bir çözüm zorluğunu vurgulamaktadır.[29] Niyetliliğin gerçekten 'başka bir şey' olduğunu gösterme ısrarı, bizim entelektüel hayatımızın büyük kısmına sirayet eden eleyici ve indirgeyici bir ısrarın parçasıdır. Amaç, görüngüleri açıklamaktan çok, bu

görüngüleri çözümü daha kolay türden şeylere indirgeyerek bu görüngülerden kurtulmaktır. Örneğin bu suretle biz renkleri bir yüzeye yansıyan ışığın yansıtırlık oranına indirgeriz ve böylelikle de 'kırmızı'nın altı yüz nanometrelik genel bir tayf genişliğine sahip bir foton yayılmasından 'başka bir şey' olmadığını gösteririz.

Niyetliliği daha temel bir şeye indirgeme ısrarını anlamak için aşağıdaki durumu göz önüne alalım. Diyelim ki, ben şu anda Clinton'ın Birleşik Devletler başkanı olduğuna inanmaktayım ki inanıyorum, bu inanç başka ne olursa olsun benim beynime ait bir durumdur. Şaşırtıcı olan şey şudur: Sinir hücrelerinin uyarıları birbirine iletmesini sağlayan nörotransmiter ler tarafından faal hale geçirilerek şekillenen sinir hücresi ve snaptik konfigürasyonlar gibi şeylerden oluşan bu beyin durumum, nasıl oluyor da bir şeyi *temsil* edebiliyor? Beynime ait bir durum Washington'a kadar olan bütün yolu kat edip milyonlarca insan arasından birini nasıl seçebiliyor? Bir beyin durumu gerçekten de bir şeyi nasıl temsil edebilmekte, ona dair olabilmekte ve simgeleyebilmektedir? Washington'a kadar bir kaç bin kilometrelik bütün yola niyetlilik taşıyan ışın yolladığını mı düşünmemiz bekleniyor? Bu ne kadar yorucu bir iş olurdu! Peki, ama bu durumda, güneşin parlamakta olduğunu düşünüp güneşe kadar yüz elli milyon kilometre boyunca niyetlilik taşıyan ışın göndermem daha yorucu olmaz mıydı? Dikkatinizi çekerim ki, sözcüklerin şeyleri temsil etmeleri gibi yani tıpkı Clinton sözcüğünün Clinton'ı simgelediği şekilde, Clinton hakkındaki inancımın da Clinton'ı simgelediğini söylemenin hiçbir faydası yoktur; çünkü bu sadece gizemi bir sonraki adıma ötelemek olur: Bu sözcük nasıl Clinton'ı ya da herhangi bir şeyi simgeleyebilir? Bu sorunun cevabı ancak şu olabilir: Biz sözcüğü Clinton'ı simgelemesi niyetiyle kullandığımız için sözcük Clinton'ı simgeler. Fakat bu durumda başladığımız problemle karşı karşıya kalırız. Bir sözcüğü dile dökmekle ya da kâğıt üzerine bir işaret yapmakla nasıl uzakta-

ki bir şeye, daha doğrusu herhangi bir şeye, göndermede bulunabiliyorum? Çıkardığım ses, diğerleri gibi bir sestir sadece; kâğıt üzerindeki işaret de sadece bir işarettir. Onlara bu şaşırtıcı gücü verecek kadar olağanüstü hangi hayret verici işi gerçekleştiriyorum? Kısaca problem, bizim zihnin niyetliliğini dilin niyetliliğine başvurmak suretiyle açıklamamızın mümkün olmayışıdır; zira dilin niyetliliği zaten zihnin niyetliliğine dayanmaktadır. Beynimdeki inancın, bu inancı ağzımdan çıkan cümleleri nasıl kullanıyorsam o şekilde kullandığım için niyetliliğe sahip olduğunu düşüneceksem eğer, bu bizi yine küçük insan yanılgısıyla karşı karşıya bırakır. Kafamın içinde, cümleye niyetlilik yüklediğim şekilde inanca da niyetlilik yükleyen küçük bir adam bulunduğunu düşünmek zorunda kalırım. Felsefecilerin bu problemi çözmeye kalkıştıklarında söylemiş oldukları şeylerin çoğu bence hayıflanılacak derecede yetersizdir. Daniel Dennett, akıllı bir küçük insan yerine, daha alt seviyelere inildikçe giderek daha aptallaşan yani sadece kendi seviyesindeki şeyleri bilen bir küçük insanlar ordusu koyabileceğimizi söyler.[30] Fodor ise, niyetliliğin dünyadaki nesnelere ilişkin bir meseleden ibaret olduğunu yani niyetliliğin sözcüklerin ve diğer sembollerin kafamızın içinde 'simgeleşmeleri'ne neden olduğunu söyler.[31] Burada bu cevapları ayrıntılı bir biçimde eleştiriye tabi tutacak değilim; zamanımı bütünüyle farklı türden bir açıklama geliştirmek için harcamak istiyorum. Bu yüzden, kısaca ifade etmem gerekirse, Dennett'in cevabı bir işe yaramaz; çünkü bizi yine 'küçük insan' yanılgısıyla karşı karşıya bırakır. 'Giderek aptallaşan' küçük insanlar, kendi küçük insanlık görevlerini yerine getirmeye devam edeceklerse, hala niyetliliğe sahip olmak zorunda kalacaklardır. Fodor'un cevabı da bir işe yaramaz; çünkü niyetlilikle alakası olmayan nedensel ilişkiler, niyetliliği açıklamak için daima yetersiz kalacaktır. Niyetlilik olmadan da insan nedensel ilişkilerde bulunabilir. Diyelim ki ancak ve ancak inekleri gördüğümde hapşırıyorum. Buna rağmen, ineklerin bende oluşturdukları ve hapşırma formundaki 'simgeleştirmeler'im hiçbir

niyetlilik taşımaz; Bu simgeler sırf hapşırmadan ibarettirler. Bu simgeler inekleri temsil etmez; çünkü hiçbir şeyi temsil etmezler. Yine diyelim ki, bir inek gibi göründüğü için bir at beni zaman zaman hapşırtıyor. Bu yüzden atların bende oluşturdukları hapşırma formundaki simgeleştirmelerim, ineklerin oluşturdukları mukabil simgeleştirmelerime bağlıdırlar; inekler olmasa, atlar benim hapşırmama sebep olmazlardı. Bu örnek Fodor'un niyetlilik için öne sürdüğü bütün şartları karşılar; fakat hiçbir niyetlilik söz konusu değildir.

Peki öyleyse niyetliliği 'doğallaştırma'nın doğru yolu nedir? Atılacak ilk adım, sorunu ortaya koyma tarzımızın konunun anlaşılması için bütünüyle yanlış bir tarz olduğunu görmektir. Yalıtılmış halde bir niyetli durumu -Clinton'ın başkan olduğu şeklindeki inancımı- alır, sonra bu inancı bir beyin durumuyla özdeşleştirir ve daha sonra da şu soruyu sorarız: Bu tür bir beyin durumu nasıl bu olağanüstü özelliklere sahip olabilir? Çözümü zor felsefî problemler konusunda tipik olan çözüm şudur: Problemi çözmek için, konuya, geçmişte yapmakta olduğumuz kabulleri yapmaksızın bakmak zorundayız.

Niyetlilikle ilgili tartışmalarda fark ettiğimiz şey, zihin beden problemi ile ilgili olarak yaptığımız tartışmalarda fark ettiğimiz şeyle aynı türdendir: Mevcut durumlar çatışması. Çatışmanın hissedilmesi daha zordur, fakat ordadır. Mevcut durumlardan birini, içsel niyetlilik durumlarına sahip olduğumuz şeklindeki bize dair yalın gerçek oluşturur. Örneğin inançlarımız nesneler ve dünyadaki şey durumlarına yöneliktir. Ancak, diğer mevcut durum, tamamen fiziksel şeylerden oluşan bir dünyada bir fiziksel varlığın bir diğerine *tamamen yönelmesinin* imkânsızlığı şeklindeki yaklaşımdır. Çağdaş felsefede bu çatışmayı çözüme bağlamanın standart yolu, fiziksel nesneler arasında bir *başka* ilişki bulmak ve niyetliliği de bu ilişkiye indirgemektir. Günümüzde revaçta olan çözüm nedenselliktir: Bir nesne diğeriyle belli nedensel ilişkilerde bulunduğu için bir diğerine yönelebilir.

Bu durum çözülemez gibi görünen felsefî problemler konusunda tipiktir. Bize, her ikisi de tek başına kabul edilebilir gibi görünmeyen, ancak ikisinden de vazgeçmenin imkânsız gibi göründüğü iki alternatif sunulur ve içlerinden birini seçmemiz gerektiği söylenir. Bu durumda konunun tarihi, bu iki alternatif arasındaki mücadele halini alır. Gerek bilinç örneğinde gerek zihin-beden problemi örneğinde, bize zihinsel olanın indirgenemezliği üzerinde duran düalizmle, bilincin indirgenebilir olduğu ve dolayısıyla da tamamen fiziksel ya da maddî bir zihin açıklaması lehine terk edilmesi gerektiği üzerinde ısrarla duran materyalizm arasında bir tercihte bulunmamız gerektiği söylenmişti. Zihin-beden ilişkisi örneğinde, problemi çözme tarzımız, her iki tarafın ön kabullerini incelemek için problemin ötesine geçmek olmuştu ki felsefede mevcut durumlar arasındaki çatışmayı önleme konusunda tipiktir. Zihin-beden problemine ilişkin incelememizden çıkardığımız ders, tartışan tarafların kabullerini sorgulamadan kabul etmemek olmuştu.

Çıkardığımız bu dersleri niyetlilik incelememize tatbik etmeden önce, önemli bir ayrım yapmamız gerekiyor. Niyetlilik teorilerindeki felsefî karışıklığın sorumlusu, bu açık ayrımı yapmaktaki başarısızlıktır. İnsanların ve hayvanların içsel olarak sahip oldukları niyetliliği, sözcük ve cümlelerden, tablolardan, diyagramlardan, grafiklerden türetilmiş niyetlilikten ayırt etmemiz gereklidir. Üstelik bunların her ikisini de, tam anlamıyla herhangi bir niyetlilik iddiasında bulunmayıp salt 'mış gibi' olan ve metaforik olarak atfedilen niyetlilikten ayırt etmemiz gerekir.

Bu iddiaların şu üç tür ifadede yapıldığını düşünelim:

1. Şu anda çok açım.
2. Fransızcadaki 'J'ai grand faim en ce moment' ifadesi, 'şu anda çok açım' anlamına gelir.

3. Bahçemdeki bitkiler besin açlığı duyuyorlar.

Bu ifadelerin üçü de açlığa ilişkin niyetlilik taşıyan bir göndermede bulunuyorlar; fakat yapılan bu üç atfın statüsü birbirinden oldukça farklıdır. İlki bendeki içsel niyetliliğe atıfta bulunur. Eğer bana atfedilen bu duruma sahipsem, onun hakkında başkalarının ne düşündüğünden bağımsız bir biçimde bu duruma sahibimdir. İkinci ifade de aslında niyetliliğe atıfta bulunuyor; fakat Fransızca cümlenin niyetliliği içsel değildir; daha çok, Fransızca konuşan kişilerin içsel niyetliliğinden türetilmiştir. Bu cümlenin bizatihi kendisi Fransızlar tarafından başka bir şeyi ifade etmek için kullanılmış olabilirdi ya da hiçbir şey ifade etmemek için de kullanılmış olabilirdi; bu bakımdan cümlenin anlamı cümlede içkin değildir, içsel niyetliliğe sahip öznelerden türetilmiştir. Her dilbilimsel anlam da niyetlilikten türetilmiştir. (Bu konuda daha fazla bilgi için 6. bölüme bakınız).

Üçüncü ifade aslen hiçbir niyetliliğe atıfta bulunmaz. Bahçemdeki bitkilerin gösterdikleri 'açlık' tam anlamıyla 'mış gibidir.' Bitkiler besin eksikliğinden dolayı solarlar. Bitkilerin durumunu insanlar ve hayvanlarla benzerlik kurarak betimliyorum ve bitkilere, sahipmişler gibi davrandıkları halde, gerçekte sahip olmadıkları bir niyetlilik izafe ediyorum. Dolayısıyla, iki tür hakiki niyetlilik vardır: İçsel ve türetilmiş. 'Mış gibi-niyetlilik' bir üçüncü tür değildir. 'Mış gibi-niyetlilik' metaforik anlamda izafe edilir. Bir şeyin 'mış gibi-niyetliliğe sahip olduğunu söylemek, niyetliliğe sahip değilken sahipmiş gibi davrandığını söylemenin bir yoludur sadece.

İçsel ve türetilmiş niyetlilik arasında yapılan ayrım, dünyanın kuvvet, kütle, yer çekimi gibi *gözlemciden bağımsız* özellikleriyle, bir bıçak, bir sandalye, İngilizce bir cümle olma gibi *gözlemciye bağlı* özellikleri arasında yapılan ayrımın özel bir durumudur. İçsel niyetlilik gözlemciden bağımsız niyetliliktir; herhangi bir gözlemcinin ne düşündüğünden bağımsız

olarak açlık durumuna sahibimdir. Türetilmiş niyetlilik gözlemciye bağlı niyetliliktir. Örneğin Fransızca bir cümlenin sahip olduğu anlama sahip olması, gözlemcilere yani kullanıcılara bağlıdır.

Bu ayrımlar ilerde ele alıp tartışacağımız diğer konular açısından önemlidir; fakat üzerinde durduğumuz konu şu anda içsel niyetliliktir. Bütün türetilmiş niyetlilikler içsel niyetlilikten türetilmişlerdir. Bu durumun vurgulanması önemlidir; çünkü zamanımızda pek çok yazar türetilmiş ve mış gibi-niyetliliği asıl paradigmaymış gibi ele almakta ve içsel niyetliliğin hepsini bunlar bağlamında açıklamaya çalışmaktadır. Bu yüzden de, bilgisayarın işleyişinin türetilmiş niyetliliği, insan beynindeki içsel niyetliliği incelemenin bir modeli olarak ele alınmakta ve üstelik 'mış gibi' atıfları bile zaman zaman insanlara içsel niyetlilik atfettiğimizde yapmakta olduğumuz türden atıfları anlamanın doğru modeli olarak karşılanmaktadır.[32] İleri sürmekte olduğum ve hali hazırda bilişsel bilimlerde standart ve doğru kabul edilen şeyden ayrılan temel tez aşağıdaki şekilde ortaya konulabilir: Diyelim ki, tamama ermiş bir fizik, kimya ve biyoloji bilimimiz var. Bu durumda, gerçek dünyanın nihayet gerçek, gözlemciden bağımsız, içkin özellikleri olmak üzere bazı özellikler ispatlanmış olurdu. Fizikte bu özellikler, söz gelimi, yer çekimini ve elektromanyetizmayı içerirdi. Biyolojide, örneğin mitoz ve miyoz bölünmeyi, fotosentezi içerirdi. İddiam, bilinci ve niyetliliği de içerecek oldukları şeklindedir. Bilinç ve niyetlilik, zihnin özellikleri olsalar da, gözlemciden bağımsızdırlar; şu anlamda ki, eğer bilinçliysem ve susuzluk gibi niyetli bir duruma sahipsem, bu özellikler, kendi mevcudiyetleri için, benim dışımdaki herhangi bir kişinin ne düşündüğüne bağlı değildir. Bu özellikler, bir dilin cümleleri gibi dışarıdakiler öyle olduklarını düşündükleri için öyle olan şeyler değildir. Önceki bölümlerde, bilincin nasıl biyolojik bir görüngü olduğunu göstermekle bilinci doğallaştırmıştık. Şu anda ise görevim, insanların ve hay-

vanların içsel niyetliliklerinin nasıl dünyanın parçası olabileceğini göstermek suretiyle, niyetliliği doğallaştırmak olacak.

Biyolojik Bir Görüngü Olarak Doğallaştırılmış Niyetlilik

Dilerseniz basit örneklerle başlayalım. Niyetliliğin biyolojik açıdan en ilkel biçimleri, açlık ve susuzluk gibi bedensel olarak ihtiyaç duyulan arzu biçimleridir. Her ikisi de arzunun biçimleri oldukları için niyetlilik taşırlar. Açlık, bir yemek yeme arzusu; susuzluk ise, su içme arzusudur. Susuzluk şu şekilde işler: Sistemdeki su eksikliği böbreklerin renin enzimini salgılamasına neden olur ve renin enzimi de angiotensin yapmak için 'angiotensin' adı verilen bir peptidin salgılanmasını harekete geçirir. Bu madde beyne gider ve hipotalamusun parçalarına hücum eder ve bu parçalarda sinir uyarılmaları oranında bir artışa sebep olur. Bu da hayvanın bilinçli bir su içme arzusu hissetmesine yol açar.

Şu halde, gelin bunun zihinsel olanla fiziksel olan arasındaki bağlantıyı açıklama boşluğunu yani zihin-beden ayrılığını aşacağından dolayı böyle bir şeye neden olamayacağından söz etmeyelim. Bu tür nörobiyolojik süreçlerin susuzluk ve açlık gibi bilinçli ve niyetli durumlara sebep olduğunu biyolojik bir gerçek olarak biliyoruz. Doğa açısından işleyiş bu şekildedir. Ayrıca hipotalamusun susuzlukla ilgili bazı durumlara sebep olmakta oynadığı rol konusunda elimizde ilave kanıtlar da vardır. Örneğin hipotalamusa baskı yapan türden tümörleri olan hastalar daima susuzluk hissederler ve ne kadar su içerlerse içsinler susuzlukları geçmez; hipotalamusun ilgili kısımları zedelenen hastalar ise, hiçbir zaman susuzluk hissetmezler.

Niyetlilik taşıyan bu tür bilinçli görüngülere sahip olmanın muazzam derecede evrimsel faydaları olduğuna da dikkatinizi çekerim. Tıpkı ağrı hissinin bilincinde olmanın evrimsel bir

avantajı olması gibi -çünkü hayvan kendi bedeni için ağrıya sebep olan yaralanmalardan kaçınmaya ve karşı koymaya, mevcut yaralarının ağrısını azaltmak için de yaralarını tedavi etmeye çalışır- aynı şekilde susuzluk hissettiğinin bilincine varması da hayvanın hayatta kalması için bağımlı olduğu suyu tüketmesine yol açar.

Sınırlandırma için bir kaç söz: Verdiğim açıklama standart bir nörobiyoloji ders kitabı açıklamasıdır. Hiç şüphesiz, daha çok şey bilmeye başladıkça, bu açıklama şaşırtıcı derecede eski, modası geçmiş ve aşırı basitleştirilmiş görünecektir. Elbette hipotolamusta gerçekleşen olayların tek başlarına bütün bilinçli durumlar için yeterli olmaması mümkündür. Beynin diğer bölümleriyle her türlü bağlantının olmasını gerektirebilir. Fakat örneğimizin amacı, buna benzer bir açıklamanın belli niyetlilik biçimlerinin nörobiyolojik ve dolayısıyla doğalcı bir açıklamasının nasıl *verebileceğini* açıklığa kavuşturmaktı.

Bütün niyetlilik biçimlerine ilişkin olarak yaptığım bu biyolojik açıklamayı kabul ettiğinizde, sunulan alternatifleri yegâne mümkün alternatifler olarak gösteren bütün kabullerin altını oyacak bir araca sahip olurum. Susamanın nasıl doğal, biyolojik bir niyetlilik biçimi olduğunu görür görmez, aynı türden açıklamayı görme ve dokunma gibi duyulara genişletmek çok zor olmaz. Birinci Bölüm'de, görme durumu ile ilgili olarak, fotonların retina üzerinde yaptığı etkinin sonuçta beyinde nasıl görmeye sebep olduğuna dair bir taslak vermiştim. Her standart nörobiyoloji ders kitabı, dış sinir uçlarının uyarılmasının görme deneyimine nasıl sebep olduğunu da açıklayan, görme üzerine bir bölüm içerir. Elbette hali hazırda beyindeki süreçlerin görme deneyimlerine nasıl sebep oldukların-a dair nihaî cevaba sahip olduğumuz şeklinde bir imada bulunmak istiyor değilim. Bu soruya verilecek cevabı bilmiyoruz ve yakın gelecekte de cevabı bulacağımız pek muhtemel görünmüyor. İşaret etmek istediğim şey, sadece cevabın *formu-*

nu yani beyinde nedensel mekanizmalar aramakta olduğumuzu bildiğimizdir.

Şu anda ve bu noktada, bir kez fiili görme deneyimine erişir erişmez, aramakta olduğumuz içsel niyetliliğe de sahip oluruz. En azından bana önümde bir bilgisayar ekranı varmış gibi gelmeden bilfiil sahip olduğum *bu* deneyime sahip olabilmemin hiçbir yolu yoktur.

Fakat kuşkucu kişi şu soruyu soracaktır: Görme deneyimine ilişkin hangi olgu, bu deneyimin kendisini bir bilgisayar ekranı görüyor gibi olma deneyimi olmasını sağlar? Bunun ne kadar tuhaf bir soru olduğuna dikkatinizi çekerim. Bu soruya verilebilecek yegâne cevap bana göre şudur: Söz konusu deneyimin bu niyetliliğe sahip olması, dünyadaki bilinçli bir hadise olması sıfatıyla bu deneyimin bizatihi kendisinde içkindir. Görme deneyimini yaşarken, bana önümde bir bilgisayar ekranı görüyormuşum gibi gelmesi, görme deneyiminin parçasıdır. Niyetliliği doğallaştırma dürtüsü ve doğallaştırmanın yegâne biçiminin indirgeme olduğu duygusu, çifte hata taşır. Hatalardan biri, salt maddenin nasıl bir şeye yönelebileceğine şaşırmaktan kaynaklanır; fakat bunun da altında yatan daha derin bir hata vardır ki, bu da *herhangi bir şeyin* nasıl yönelebileceğine şaşırmaktan kaynaklanır. İkinci hatanın arkasında yatan gizli gündem ise, belki de *hiçbir şeyin* içsel olarak yönelemeyeceğinin ima edilmesidir. İlk hatayı ortadan kaldırmanın yolu, zihin-beden problemine getirdiğimiz çözümün, bu hatanın çözümüne doğru genişletilmesidir: Ön kabullerine bakmak için tamamıyla sorunun ötesine geçmeliyiz. Bu durumda, niyetliliğin ya gizemli ve açıklanamaz olduğunu ya da eleyici bir indirgemeyle bir tarafa bırakılabilir bir şey olduğunu fark ederiz. Tıpkı zihin-beden probleminde olduğu gibi bu hataya da verilecek cevap her iki alternatifi de reddetmekten geçer.

Fakat ikinci hataya verilecek cevap, zihin-beden problemine getirdiğimiz çözümün ötesine geçmeyi ve içsel niyetliliğin kendine mahsus bazı özelliklerine bir göz atmamızı gerektirir.

Örneğin bilinçli görsel deneyimlerimiz, eğer bunları sanki dünyadaki taşlar, ağaçlar ya da sindirim misali görüngülermiş gibi ele alırsak, o zaman onların bir şeye delalet edebilmeleri mucizeymiş gibi görünür. Gerçi onlar her ne kadar doğal süreçler olsa da kendilerine mahsus bir özelliğe sahiptir; görsel deneyimler bu niyetliliğe sahip olan duruma içkindir. Eğer niyetliliği 'önümdeki bu şeyi görüyormuş gibi olma durumu' olan bir deneyim bulunmasaydı onlar tam da bu görsel deneyim olamazdı

Fakat bu kısım niçin çok açık değildir? Niçin insanlar bunu göz ardı edebiliyorlar ya da reddetmek istiyorlar? İki sebepten. Eğer sözcükleri ve cümleleri kullanırken sahip olduğumuz türden türetilmiş niyetlilikle başlarsanız, daha da kötüsü eğer niyetliliğe ilişkin olarak yapılan metaforik izafeler türünden sanki-niyetlilikle başlarsanız, o zaman yönelim ya da yönelmişlik gizemli gözükür. Görünen o ki, kesinlikle bir yerlerde görüngüler üzerine niyetlilik yükleyen bir küçük insan olmak zorundadır. Hatanın ikinci bir kaynağı, bilincin merkeziliğini göz ardı etmektir. Eğer niyetliliğin bilinçle asli bir bağı olmadığını düşünürseniz, o zaman size dünyada her türlü niyetlilik varmış gibi gözükür ve siz de niyetliliği nedensel ilişkiler ya da bu türden şeyler bağlamında analiz etmeye çalışırsınız. Buradan çıkış yolu, bilinçli formları içindeki içsel niyetlilikle başlamaktır. Aslında şu ilginç bir soru olabilir: Bu *Clinton* sözcüğü nasıl Clinton'ın yerini tutar. Her şeyden önce, sözcük sadece türetilmiş niyetliliğe sahiptir. Bu durumda, türetmenin doğasına ve bir kez türetildikten sonra niyetliliğin biçimlerine ilişkin ilginç sorular söz konusu olacaktır. Ancak şöyle ilginç bir soru artık söz konusu olamayacaktır: Bu bilinçli görme deneyimi nasıl bir şeyi görüyormuş gibi olma durumu olabiliyor? Bir kez görme deneyimine bütün özellikleriyle birlikte sahip olunduktan sonra ve bir kez bu özelliklerin nörobiyolojik ve psikolojik açıklamaları verildikten sonra, görme deneyiminin nasıl bir şeyi görüyormuş gibi olma du-

rumu olabileceğine ilişkin daha öte ilginç bir soru söz konusu olamaz; çünkü görüyormuş gibi olma, görme deneyimine, belli bir insana işaret etme ilişkisinin *Clinton* sözcüğüne ilave edildiği şekilde *ilave edilmiş* değildir. Bir şeyi görüyormuş gibi olma deneyimi, deneyimin ta kendisidir.

Bizim bir yanda içsel niyetlilik, diğer yanda ise türetilmiş ve mış-gibi niyetlilik arasındaki ayrımlar üzerinde ısrarla duruşumuz ve ayrıca bilincin önceliği üzerine yaptığımız aynı derecedeki ısrarımız, öyle masum bir ısrar değildi. Bu ısrarlarımız, iki mevcut durum arasındaki çatışmanın üstesinden gelmemizi sağlayan şeylerdi.

Niyetli Durumların Yapısı

Şimdiye kadar, niyetlilikten bir miktar muğlâk terimlerle söz etmiş bulundum. Niyetlilik, tanımlamış olduğum şekliyle, zihinsel durumların nesnelere yöneltilmesini, nesneler hakkında ve kendilerinden başka şey durumları hakkında olmalarını sağlayan özelliktir. Tıpkı bir okun bir hedefe atılıp ıskalaması ya da ortada hiçbir hedef yokken bile atılması gibi, niyetlilik taşıyan bir durum da bir nesneye yönlendirilmiş ve boşa çıkmış, ya da ortada bir nesne olmadığı için tamamıyla başarısız kalmış olabilir. Bir çocuk, adam aslında sadece mağazada çalışan bir eleman olduğu halde adamın Noel Baba olduğuna inanabilir; hayalet gibi şeyler var olmasa bile, insan bu evde hayaletler olduğuna inanabilir. Fakat niyetlilik var olmayan bir şeye bile yöneltilebiliyorsa, o zaman, niyetlilik hangi kendine özgü ilişki olmalıdır? Böyle bir şey nasıl mümkün olabilmektedir?

Niyetli Durumların Türü ve İçeriği Arasındaki Ayrım

Niyetlilik taşıyan durumların yapısını anlamak için, incelememizin daha başında bazı temel ayrımlar yapmamız gerekiyor. Öncelikle; inanç, arzu, umut, korku, görsel algı, bir eylemde bulunma gibi her niyetli durum için, durumun içeriğiyle türü arasında ayrım yapmamız gerekiyor. Örneğin yağmurun yağacağını umabilirsiniz, yağmurun yağacak olmasından korkabilirsiniz, yağmurun yağacağına inanabilirsiniz. Her bir durumda, aynı içeriğe -yağmurun yağacak olması- sahibiz, fakat içerik farklı niyetlilik kiplerinde sunulur. İçerikle kip arasında yapılan bu ayrım, algılara ve niyetli eylemlere taşınır. Yağmurun yağdığını görebilirsiniz, tıpkı yağmurun yağmakta olduğuna inanabileceğiniz gibi. Sinemaya gitmeye niyet edebilirsiniz, tıpkı sinemaya gitmeyi isteyebileceğiniz gibi. Bütün bu örneklerin hepsinde, içerikler bütünüyle önermelerden müteşekkildir ve dolayısıyla da doğruluk şartları vardır. Ben bunlara 'yerine getirilme şartları' demeyi tercih ediyorum.

Bizim doğruluk kavramından daha genel bir kavrama ihtiyacımız var. Çünkü sadece inançlar gibi doğru ya da yanlış olabilecek niyetli durumları kapsayan değil, yerine getirilebilecek ya da engellenebilecek, gerçekleştirilebilecek ya da gerçekleştirilemeyecek, arzular ve niyetler gibi durumları da kapsayacak şekilde bir kavrama ihtiyacımız var. Tıpkı bu gece sinemaya gideceğime inanabileceğim ve dolayısıyla doğru ya da yanlış olan bir duruma sahip olabileceğim gibi, aynı şekilde bu gece sinemaya gitme isteği duyabilirim ya da gitmeye niyet edebilirim. İnancımın doğruluk şartı olan şeyle -bu gece sinemaya gitmem- arzumun gerçekleşme şartı olan şey --bu gece sinemaya gitmem- tamamen birbirinin aynısıdır. O halde, diyeceğim o ki, inançlar ve arzular gibi niyetli durumların *yerine getirilme şartları* vardır ve bu tabir inançların doğruluk şartlarını, arzuların gerçekleştirilme şartlarını, niyetlerin icra edilme şartlarını vs. kapsar. Yerine getirilme şartlarına sahip

olmak, önerme mahiyetinde içerik taşıyan niyetli durumların büyük bir kısmının genel bir özelliliğidir ve doğruluk şartları da yerine getirilme şartlarının özel bir durumunu oluşturur.

Doğruluk şartları ile diğer türden yerine getirilme şartları arasındaki bu ayrım bizi niyetli durumların bir sonraki yapısal özelliğine götürür.

Uygunluk Yönü

Niyetlilik yoluyla bizi gerçek dünyayla irtibatlandırması zihnin dikkat çekici bir özelliğidir. Niyetlilik, zihnin bizi gerçek dünyayla irtibatlandırmasına ilişkin olarak sahip olduğu özel bir tarzdır. Niyetli içeriklerin, farklı farklı türde niyetli durumlar vasıtasıyla farklı şekillerde dünyayla bağlantı kurması da zihnin aynı derecede dikkat çekici bir özelliğidir. Niyetli durumların farklı türleri, önerme mahiyetindeki içeriğin gerçek dünyayla bağlantısını, deyim yerindeyse, farklı uyma mecburiyetlerine göre sağlar. İnançların ya da hipotezlerin, dünyanın gerçekten de bu inançların sundukları şekilde olup olmamasına bağlı olarak doğru ya da yanlış oldukları söylenir. Bu sebepten dolayı, inançların, zihinden dünyaya uyma yönünü taşıdığını söylüyorum. Bağımsız bir biçimde mevcut olan bir dünyayla uyum sağlamak, inancın, deyim yerindeyse, sorumluluğudur. Öte yandan, arzular ve niyetler zihinden dünyaya uyma yönünü taşımazlar; çünkü bir arzu ya da niyet karşılanmazsa, bunun sorumlusu arzu ya da niyet değil, arzu ya da niyetin içeriğini karşılamakta başarısız kalan dünyadır. 'Uyma yönü' tabiri J. L. Austin'in[33] icadı olmakla birlikte, ayrımı açıklığa kavuşturmak için verilen en iyi örnek G. E. M. Anscombe'a aittir.[34] Anscombe'un örneğinde, bir kadın kocasına üzerinde *bira*, *tereyağı* ve *salam* yazılı bir alışveriş listesi verir. Adam listeyi alıp süpermarkete gider ve listede yazılı maddelere karşılık gelen şeyleri alışveriş arabasına koyar. Liste

bir emir ya da bir arzu gibi işlevde bulunur; dolayısıyla dünyadan listeye uyma yönü taşır. Dünyayı listenin içeriğine uydurmaya çalışmak adamın sorumluluğundadır. Dünyayı, alışveriş formunda, listesindeki parçalarla uygun hale getirmeye ya da denkleştirmeye çalışır. Fakat diyelim ki, bir dedektif adamı takip ediyor ve adamın alışveriş arabasına koyduğu şeyleri kendi listesine kaydediyor. Hem adamın hem de detektifin elindeki aynı şeyleri barındıran listelerdeki şeyler sona erince, dedektif elindeki kâğıda *bira*, *tereyağı*, *salamı* kaydetmiş oluyor. Ancak listelerin işlevleri tamamıyla farklıdır. Dedektifin listesinin sorumluluğu, bağımsız bir biçimde mevcut olan gerçekliğe uymaktır. Bu liste gerçekten de neler olup bittiğinin bir betimlemesi ya da bir raporu olarak işlev görür. Dedektifin listesinin şeylerin ne durumda bulunduklarının bir temsili olduğu düşünülür. Kocanın listesi ise, listenin içeriğini karşılamak amacıyla onun gerçekliği değiştirmesine imkân verecek şekilde işlev görür. Kocanın listesinin amacı gerçekliği yani şeylerin ne durumda bulunduklarını, betimlemek değil, gerçekliği listeye denk gelecek şekilde değiştirmektir. Kocanın listesi, dünyadan listeye uyma yönü taşır. Dedektifin listesi ise, listeden dünyaya uyma yönü taşır. Listeden (ya da sözcükten) dünyaya uyma yönünü gerçekleştirmeyi başaran ya da bunu başaramayan temsilleri tarif etmek için dilimizde özel bir söz dağarcığı vardır: 'Doğru' ve 'yanlış'. Doğruluk ya da yanlışlık, sözcükten dünyaya uyma yönünü gerçekleştirmekteki başarı durumunun adıdır.

Bir hata durumunda neler olduğunu hayalimizde canlandırırsak, farkı çok daha açık bir biçimde görebiliriz. Diyelim ki, dedektif eve geldi ve adamın bir hata yaptığını fark etti. Adam salamı değil de eti almış. Dedektif, *salam* sözcüğünü silip *et* sözcüklerini yazmakla işleri basit bir biçimde düzeltebilir. Liste artık listeden dünyaya uyma yönünü gerçekleştirmek açısından doğru hale gelmiştir. Fakat koca eve gelip, karısı da ona 'Seni sersem, ben listeye *salam* yazdım, sense onun yerine

domuz eti getirmişsin' derse, adam, 'Tamam hayatım, *domuz salamını* silip *domuz eti* yazarım' demekle durumu düzeltemez. Bu farklılığın sebebi, adamın, dedektifin tersine, dünyanın listeye uymasını sağlamaktan sorumlu olmasıdır. Dedektif listenin dünyaya uymasını sağlamaktan sorumludur. Listelerin dünyayla ilişkisi konusunda doğru olan şey, sözcükler ve dünya, aslında zihin ve dünya hakkında da doğrudur. Listenin dünyayla olan ilişkisiyle, dünyanın listeyle olan ilişkisi arasındaki ayrım, sözcükten dünyaya ve dünyadan sözcüğe, keza zihinden dünyaya ve dünyadan zihne doğru olan uyma yönü arasındaki daha genel olan ayrımların bir örneğidir. Bu ayrımın açık olduğunu umarım. İnançlar, algılamalar, hatıralar zihinden dünyaya uyma yönü taşırlar; çünkü amaçları şeylerin oldukları durumu temsil etmektir. Arzular ve niyetler ise, dünyadan zihne uyma yönü taşırlar; çünkü amaçları şeylerin oldukları durumu değil, olmalarını istediğimiz ya da öyle olmalarını sağlamak üzere planladığımız durumları temsil etmektir.

Şimdiye kadar, niyetlilik arz eden durumların yapısına ilişkin genel açıklamamızda iki özelliğe sahip bulunuyoruz: Niyetlilik arz eden durumların önerme mahiyetindeki içeriği ile türü arasındaki ayrım ve farklı uyma yönleri fikrini de içeren uyma yönü kavramı. Şimdi artık bu iki özellikten her birine bazı zorluklar katabiliriz. İşaret edilmesi gereken ilk zorluk, niyetlilik arz eden her durumun içerikleri bakımından tam önermeler taşımamasıdır. Bu yüzdendir ki, bir adam Mary'ye âşık olur ya da Bill'den nefret ederse, o zaman niyetlilik arz eden bu durumlar Mary'ye ya da Bill'e yönelmişlerdir ve adamın sahip olduğu tutum da ya aşk ya nefrettir. Bir başka zorluk, her niyetlilik arz eden durumun dünyadan zihne ya da zihinden dünyaya uyma yönü taşımaması olgusundan kaynaklanır. Gerçekten bazı durumlar uymanın zaten meydana gelmiş olmasını bir önkoşul olarak gerektirir. Örneğin bir arkadaşınızı incittiğinizden dolayı üzgünseniz ya da güneşin parlaklığından memnunsanız, her bir durumda, önerme mahiye-

tindeki içeriğin zaten yerine getirilmiş olması bir önkoşul olarak gerekli olan niyetli bir duruma sahipsinizdir. Bu tür durumlardan, bu durumlar *etkisiz uyma yönü*ne sahiptirler diye söz ediyorum. İnançların amacı doğru olmak ve dolayısıyla zihinden dünyaya uyma yönünü gerçekleştirmek, arzuların amacı tatmin edilmek ve dünyadan zihne uyma yönünü gerçekleştirmektir. Fakat memnun ya da üzgün olmak aynı şekilde bu tür bir amaca sahip değildir; her ne kadar niyetlilik arz eden her durum ya tatmin edilebilir ya da tatmin edilmeyebilir olan önerme mahiyetinde bir içeriğe sahip olsa da durum böyledir. Bu tür bir uyma yönünün etkisiz olduğunu söylememin amacı, sırf bu ayrımı açıklığa kavuşturmaktır.

Yerine Getirilme Şartları

Niyetlilik hakkındaki bu muhtelif noktaları, onları niyetli durumlar olarak oluşturan özelliği betimlemek suretiyle artık bir bütün haline getirebiliriz. Yerine getirilme şartları kavramını ortaya attığımda, bu özelliğe zaten kısaca değinmiştim. Bana göre, yerine getirilme şartları niyetliliği anlamak için anahtar niteliği taşır. Niyetli bir durum, eğer dünya niyetlilik arz eden bu durumun sunduğu şekildeyse yerine getirilmiş olur. İnançlar ya doğru ya yanlış, arzular ya gerçekleşmiş ya engellenmiş, niyetler ya icra edilmiş ya da edilmemiş olabilir. Her bir durumda, niyetli durum ya yerine getirilmiştir ya da önerme mahiyetindeki içeriğiyle temsil edilen gerçeklik arasında gerçekten bir denk düşme olup olmamasına bağlı değildir.

Yerine getirilme şartlarına sahip olmaları, önerme mahiyetinde içeriğe sahip niyetli durumların genel bir özelliğidir. Aslında niyetliliği analiz etmek için bir slogan aranırsa bana göre slogan şu olmalıdır: 'Sen bu durumları yerine getirilme şartlarıyla bileceksin.' Eğer bir kişinin niyetlilik arz eden durumunun ne olduğunu sahiden bilmek istiyorsak, kendimize bu du-

rumun hangi şartlar altında tatmin edileceğini ya da edilemeyeceğini sormalıyız. Aşk ve nefret gibi tam bir önerme mahiyetinde niyetlilik içeriğine sahip olmayan ve dolayısıyla da yerine getirilme şartları taşımayan durumlar, bana göre, tam bir önerme mahiyetinde içerik taşıyan ve dolayısıyla da yerine getirilme şartlarına sahip olan niyetli durumlar tarafından, kısmen de olsa, oluşturulmuş olan durumlardır. Bu yüzden, örneğin insan bir kişiye ilişkin belli inanç ve arzulara sahip olmaksızın o kişiyi sevemez. Ayrıca bu inanç ve arzular büyük ölçüde o kişiye duyulan sevginin kurucu bileşenleridir. Dolayısıyla, her ne kadar aşk görünüşte yerine getirilme şartlarına sahip olmasa da, bir insanın bir diğerini sevmesinin gerçek durumu, büyük ölçüde, yerine getirilme şartları olan belli niyetli durumlar tarafından oluşturulur. Utanç ve gurur gibi, önerme mahiyetinde tam bir içerik taşımakla birlikte hiçbir uyma yönü taşımayan bu niyetli durumlar, büyük ölçüde, bir uyma yönüne sahip olan inanç ve arzulardan oluşturulmuşlardır. Dolayısıyla, herhangi bir uyma yönü taşımayan niyetli durumlar da yerine getirilme şartlarına sahiptirler. Örneğin yarışı kazanmakla övünürsem, o zaman en azından ya yarışı kazandığıma inanmalıyım ya da yarışı kazanmış olma durumunu arzu edilebilir bulmalıyım veya istemeliyim.

Niyetli Nedensellik

Niyetliliğin, zihnin nesneleri ve dünyadaki şey durumlarını aslı gibi temsil etmesini sağlayan özelliği olduğunu söylemiştim. Fakat zihinlerimiz aynı zamanda dünyayla sürekli nedensel temas halindedir. Şeyleri gördüğümüzde, gördüğümüz nesneler bizim onları görme deneyimlerimize neden olurlar. Geçmişteki olayları hatırladığımızda, geçmişteki bu olaylar bizim şu andaki hatıralarımıza neden olurlar. Bedenimizi hareket ettirmeye niyetlendiğimizde, bu niyetler bedensel hareketlere neden olurlar. Her bir durumda, hem nedensel hem de

niyetli bir bileşen buluruz. Hem zihnin temsil etme yeteneğinin ve hem dünyayla kurulan nedensel ilişkilerin sistematik bir biçimde birbiriyle içi içe geçmiş halde olması, niyetliliğin işlev görmesi açısından, aslında dünyadaki hayatiyetimizi sürdürmemiz açısından, temel teşkil eden bir nitelik arz eder. Birlikte oluşturdukları form, *niyetli nedenselliktir*. Bu nedensellik formu bilardo topu nedenselliğinden ya da Hume'cu nedensellikten ciddi bir biçimde ayrılır: Neden ve sonuç, ya neden sonucun bir temsili olduğu ya da sonuç nedenin bir temsili olduğu için, işlemekte oldukları şekilde işler. Bu tarzlara ilişkin örnekler verilebilir. Eğer su içmek istersem ve daha sonra da su içme arzumu yerine getirmek yoluyla su içersem, o zaman benim zihinsel durumum yani su içme arzusu, durumumun su içme durumu olmasına neden olur. Arzu bu durumda kendisinin yerine getirilme şartına hem neden olur hem de onu temsil eder. Bazen de, nedensel bir biçimde işlediği zaman yerine getiriliyor olması, niyetli durumun bizatihi kendisinin yerine getirilme şartının bir parçasını teşkil eder. Dolayısıyla, örneğin kolumu kaldırmaya niyet edersem, o zaman niyetin yerine getirilmesi, sadece kolumu kaldırmamdan daha fazlasını gerektirir. Daha doğrusu, bu niyetin bizatihi kendisinin kolumu kaldırışıma neden olması, benim kolumu kaldırma niyetimin yerine getirilme şartının parçasıdır. Bu sebepten dolayı diyorum ki, niyetler nedensel açıdan kendi kendilerine göndermede bulunan şeylerdir.[35] Niyetler, ancak niyetin kendisi kendi yerine getirilme şartlarının geri kalan kısmına neden olursa yerine getirilmiş olurlar. Ancak (a) kolumu kaldırırsam ve (b) kolumu kaldırma niyetim kolumu kaldırmama neden olursa, kolumu kaldırma niyetimi gerçekleştirmeyi başarırım.

Bu tür nedensel kendi kendine göndermede bulunma sadece niyetler gibi 'iradi' durumlarda değil, fakat aynı zamanda algı ve hafızaya ilişkin olan 'bilişsel' durumlarda da mevcuttur. Dolayısıyla, örneğin gerçekten şu ağacı görüyorsam, o zaman

yerine getirilme şartı orada bir ağaç bulunması olan bir görme deneyimine sahip olduğum bir durum söz konusu olmamalı sadece, aynı zamanda orada bir ağaç olduğu olgusu da bu yerine getirilme şartlarına sahip olan görme deneyiminin kendisine neden olmalıdır. Hafıza söz konusu olduğunda da durum benzer şekildedir. Val d'Isére'de bir kayak yarışı yaptığımı hatırlıyorsam, o zaman bu hatıramın yerine getirilme şartı, sadece bu yarışı gerçekten yapmış olmam değil, aynı zamanda yarışma hadisesinin bu yerine getirilme şartlarına sahip bir hatıraya yol açmasının da gerekiyor olmasıdır. Algılama ve hatıra gibi nedensel kendi kendine göndermeye sahip bilişsel durumlar örneğinde, biz hem zihinden dünyaya uyma yönüne hem de dünyadan zihne doğru olan nedensellik yönüne sahibiz. Hatıra ve algılamaya ilişkin zihinsel durumumun dünyaya uyması, ancak dünya bu uyumu taşıyan o duruma neden olursa gerçekleşir. Niyetler gibi iradi durumlarda ise, yön tersinedir. Benim kolumu kaldırma niyetim, ancak ve ancak, eğer durumun kendisi dünyada kendisiyle bağdaşan bir olaya neden olursa yani niyetin kendisi kolumu kaldırmam olayına sebep olursa, dünyaya uyar.

Niyetli nedensellik, insan davranışının açıklamasını anlamakta yani doğa bilimleriyle sosyal bilimler arasındaki farklılıkları anlamakta, kesinlikle büyük önem taşır. Rasyonel olan durumlarda insan davranışı sebeplere dayalı olarak işler; fakat sebepler davranışı ancak sebeple davranış arasındaki ilişki hem mantıksal hem de nedensel olursa açıklar. Dolayısıyla rasyonel insan davranışlarının açıklaması esas itibarıyla niyetli nedenselliğin araçlarını kullanır. Örneğin diyelim ki Hitler'in Rusya'yı işgalini onun Doğu'da bir Hayat Alanı *(Lebensraum)* istediğini söylemekle açıklıyoruz. Bu açıklamanın bizim için bir anlam ifade etmesinin sebepleri şunları varsaymamızdır: (a) Hitler, Doğu'da bir *Lebensraum* istiyordu, (b) bunu Rusya'yı işgal ederek gerçekleştirebileceğine inanıyordu, (c) a ve b birlikte, niyetli nedensellik yoluyla, Rusya'yı işgal etme kararının

ve dolayısıyla niyetinin nedensel açıklamasının hiç değilse bir parçasını sağlar, (d) ve Rusya'yı işgal etme niyeti, niyetli nedensellik yoluyla, Rusya'yı işgal etmenin sebebinin en azından bir parçasıdır.

Bu tür açıklamaların form bakımından determinist olmadıklarını belirtmek önemlidir. Davranışın bu formdaki niyetselci bir açıklaması, eylemin meydana gelmek zorunda olduğunu göstermez. Yapılan eylemin gerçekleştirilmek zorunda olmasını belirlemek için niyetli nedenler yeterli değildir. Bu niyetli nedenler, tuhaf hastalık durumları hariç, pratikte determinist değildirler. Kendi davranışımı, beni harekete geçmeye sevk eden inanç ve arzuları belirtmek suretiyle açıkladığımda, normalde başka türlü yapamayacak olduğumu belirtmiş olmam. Ne yapmam gerektiğine dair inançlarımdan ve arzularımdan nedenler bulduğumda, arzu ve inançlar formundaki kararımın sebepleriyle fiili kararım arasında, tipik bir biçimde, bir *boşluk* vardır; ayrıca, kararımla eylemin icrası arasında da bir diğer boşluk söz konusudur. Bu boşlukların sebebi, davranışımın niyetselci sebeplerinin davranışı belirlemeye yetmemesidir. Bunun bazı istisnaları iptila, takıntı, aşırı tutku ve diğer hastalıklı formlardır. Bir seçimde kime oy vereceğime karar verdiğim zaman, davranışımın niyetselci açıklaması nedensel olarak yeterli şartları vermez. Eroin istediği ve aldığı uyuşturucunun eroin olduğuna inandığı için bir uyuşturucu alan eroin bağımlısı söz konusu olduğunda ise durum tersinedir. Bu durumda, bağımlı olan kişinin elinden bir şey gelmez ve açıklama nedensel bir biçimde yeterli şartları verir. Söz konusu bu boşluğa genellikle verilen isim 'irade özgürlüğü'dür. Beyinde buna tekabül eden hiçbir boşluk bulunmadığını dikkate alırsak, irade özgürlüğünün nasıl var olabildiği felsefede çözümsüz bir problem olarak kalmaya devam eder.

Niyetliliğin Arkaplanı

Niyetli durumlar kendi başlarına yalıtılmış halde iş görmezler. Clinton'ın Birleşik Devletler başkanı olduğuna inanabilmem ya da gelecek hafta kayak yapmaya niyet edebilmem veya bu yılki gelir vergimin geçen yıldan daha düşük olacağını umabilmem için bir sürü başka niyetli duruma sahip olmak zorundayım. Örneğin bu durumlara sahip olmam için Birleşik Devletler'in bir cumhuriyet olduğu inancına, evimden ulaşılabilir bir mesafede bir kayak alanı bulunduğu inancına ve Birleşik Devletler'in vatandaşlarına uyguladığı bir gelir vergisi sistemi bulunduğu inancına sahip olmak zorundayım. Ancak hem bu inançlara hem de diğer niyetli durumlara ek olarak dünyayla temas etme imkânı veren belirli yetenek ve kabullere de sahip olmam gerekir. Benim 'Arkaplan' diye geldiğim şey, genel olarak bu yetenekler, yetiler, eğilimler, alışkanlıklar, huylar, sorgusuz sualsiz kabul edilen varsayımlar dizisi ve 'nasılın bilgisi'dır. Bu kitap boyunca varlığını bir önkoşul olarak öne sürdüğüm Arkaplan'a dair temel tez şudur: Bizim niyetli durumlarımızın tamamı yani inançlarımızın, umutlarımızın, korkularımızın vs. hepsi, işlemekte oldukları şekilde -kendi yerine getirilme şartlarını sadece kendilerinin belirliyor olmaları- ancak ve ancak dünyayla temas kurmama imkân veren nasılın bilgisinden bir Arkaplan'ıyla temas halinde işlerler.

Bana göre bu noktayı görmenin en iyi yolu, gerçek hayattan bir niyetli durum alıp, bu niyetli durumların işlevde bulunması için başka neleri bir önkoşul olarak kabul etmem gerektiğini görmektir. Diyelim ki, tam şu anda bir kitapçıya gidip bazı kitaplar satın almaya ve restoranda öğle yemeği yemeye niyetim var. Bu karmaşık niyet, muazzam bir metafizik mekanizma gerektirir. Bu mekanizmanın bir kısmı inançlar ve arzular biçiminde yüzeydedir. Örneğin sadece belli türden kitaplar arzu ediyorum ve belli bir restoranın da çevredeki en iyi restoran olduğuna inanıyorum. Fakat bu bilinçli düşüncelerin altında, bir anlamda sırf daha öte arzu ve inanç olarak düşü-

nülmeyecek denli temel olan daha geniş bir mekanizma vardır. Örneğin kitapçılarda ve restoranlarda nasıl yürüneceğini ve nasıl davranılacağını bilmekteyim; bastığım zeminin beni çekeceğini ve vücudumun da parçalara ayrılmadan bütün halinde tek bir varlık olarak hareket edeceğini doğal bir şeymiş gibi kabul etmekteyim; kitapçıdaki kitapların yenilebilir şeyler değil okunur şeyler olduklarını, restorandaki yiyeceklerin de okunabilir şeyler değil yenilir şeyler olduklarını tartışmasız bir biçimde olduğu gibi kabul etmekteyim. Bu durumların gereğini yerine getirirken, yemeği kulaklarıma koyarak değil ağzıma koyarak yeme yetisine, kitapları karnımın üzerine sürterek değil gözümle görebileceğim şekilde tutarak okuma yetisine sahibimdir. Her şeyin farklı olduğu, insanın gözleriyle tarayarak yediği, çiğneyerek ve yutarak okuduğu bir bilim kurgu dünyasını hayalinizde canlandırabilirsiniz. Fakat ben şu ya da bu dünyada yaşadığımıza dair bir *hipotez* benimsemekte değilimdir; daha çok, devasa bir metafiziği mutlak gerçekmiş gibi kabul ederim.

Arkaplan'ın bir kısmı bütün kültürlerde ortaktır. Örneğin hepimiz dik yürürüz ve yiyecekleri ağzımıza koyarak yeriz. Bu tür evrensel görüngülere 'derin Arkaplan' diyorum. Ancak birçok ön kabul kültürden kültüre değişiklilik gösterir. Örneğin bizim kültürümüzde domuzları ve sığırları yer, fakat solucanları ve çekirgeleri yemeyiz; günün belli vakitlerinde yer, diğerlerinde yemeyiz. Kültürler bu tür konularda değişiklikler arz ederler ve ben Arkaplan'ın bu tür özelliklerine 'yerel kültürel uygulamalar' diyorum. Elbette derin Arkaplan'la yerel kültürel uygulamalar arasında keskin bir ayrım çizgisi yoktur.

Şu anki incelememiz açısından vurgulamak istediğim nokta, niyetliliğin ayrı bir zihinsel yetenek olarak işlemediğidir. Niyetli durumlar işlemekte oldukları biçimde, ancak sırf daha öte niyetli durumlar teşkil etmeyen Arkaplan yeteneklerin önceden kabul edilmiş bir grubu dikkate alındığında işlerler. Arkaplan, önemli bir anlamda, niyetlilik-öncesidir. Kitap alma

ve öğle yemeği yeme niyetimin ne yapacağımı belirleyebilmesi için yani niyetimin yerine getirilme şartlarını belirleyebilmesi için, söz konusu bu niyetimin bir parçasını oluşturmayan ve ayrıca diğer belirli niyetli durumlarımın da bir parçasını oluşturmayan bir sürü yeteneğe sahip olmam gerekir. Niyetliliği bu şekilde yani tam da üzerinde öyle uzun uzadıya düşünülmüş olmayan yeteneklerden oluşan bir Arkaplanı ile temas halinde işleyen belirli düşünce süreçleri olarak düşünmek bir dizi inceleme alanı açar ki, bu kitabın ilgi alanının dışına çıkar; ancak yine de zikretmeye değer. Örneğin biz genellikle rasyonaliteyi, rasyonalite kurallarına uyan bir niyetlilik meselesi olarak düşünürüz. Bence bizim rasyonel düşünce ve davranış yeteneğimiz büyük kısmı itibarıyla daha çok bir Arkaplan yeteneğidir. Ayrıca biz nevrozu genellikle irrasyonel ve çoğu zaman da bastırılmış inanç ve arzulara dair bir mesele olarak düşünürüz. Nevrozların çoğu bu türden olmakla beraber, bazıları Arkaplan nevrozudur. Örneğin hasta kendisiyle ve diğer insanlarla ilişkilerinde çok katıdır. Nevrozlu kişinin esnek, uysal ve yaratıcı tarzda temas kurmasını imkânsız kılan şey, sadece irrasyonel arzu ve inançlara sahip olması değildir, aynı zamanda kendi deneyimlerine karşı bir duruşa da sahip olmasıdır.

V

TOPLUMSAL EVRENİN YAPISI: Zihin Nesnel Bir Toplumsal Gerçekliği Nasıl Yaratır?

Bu kitapta benim amacım, gerçekliğin felsefî açıdan çözümü en zor kısımlarından bir kaçını -zihin, dil ve toplum- açıklamak ve daha sonra da bunların bir bütün oluşturacak şekilde birbirleriyle nasıl uyumlu hale getirildiğini ortaya koymaktır. Bunu yaparken pek çok şeyi olduğu gibi tartışmasız kabul ediyorum. Biz, dünyanın nasıl işlediği konusunda atalarımızdan çok daha fazla şey biliyoruz. Ayrıca fizikten, kimyadan, biyolojiden ve diğer uzmanlık isteyen bilimlerden türetilen bilgiye de güvenebiliriz. Geçmişin büyük başarılarına dayanarak, daha iyi bir görüş elde etmemiz mümkündür. Bu kitapta fiziğin, kimyanın, biyolojinin ve özellikle nörobiyolojinin sonuçlarını tamamıyla doğru olarak kabul ediyorum. Şimdiye kadar zihnin esas itibarıyla biyolojik bir görüngü olduğu ve dolayısıyla da zihnin birbirleriyle ilişki halindeki en önemli iki özelliğinin yani bilinç ve niyetliliğin de biyolojik olduğu olgusuyla tutarlı bir zihin açıklaması vermeye çalıştım. Bu bölümde ise verdiğim bu açıklamayı toplumsal ve kurumsal gerçekliğin doğasını açıklamak için kullanacağım. Gelin, önce felsefî problemi ortaya koymakla işe başlayalım.

Toplumsal ve Kurumsal Gerçeklik

Örneğin cüzdanımdaki kâğıt parçasını düşünelim. Bu kâğıt parçasını incelemek amacıyla cüzdanımdan çıkardığımda, fiziksel özelliklerinin hiç de ilgi çekici olmadıklarını görürüm. Kimyasal açıdan konuşacak olursak, bu kâğıt parçası bir takım boyalarla boyanmış selüloz liflerinden oluşmuştur. Ancak hepimiz, hiç bir değer ifade etmeyen fiziki ve kimyasal özelliklerine rağmen bu kâğıt parçasının bir önemi olduğunu varsayarız. Bunun sebebi, bu kâğıt parçasının para olmasıdır. 'Bu kâğıt parçasını para yapan şey hangi olgudur?' diye soracak olursak, kimyanın ve fiziğin bu soruya cevap vermek için yetersiz olduğunu fark ederiz. Bu kâğıt parçasına tamı tamına benzeyen bir şey yapmayı denesem, hatta son molekülüne kadar tıpatıp taklidini yapsam bile, yaptığım şey para olmazdı. Sahte para yapmış olurdum ve tutuklanıp sorgulanırdım. Öyleyse, tekrar edecek olursak, bu kâğıt parçasını para yapan şey hangi olgudur? Cevaba bir giriş olarak, bu tür bir görüngünün ancak biz onun para olduğunu düşündüğümüzde para olan türde bir görüngü olduğu söylenebilir. Ancak para olarak düşünülmek gerekli şart olmakla birlikte yeterli şart değildir. Zira para olacak bir şey, sadece bir takım tutumlardan daha öte olmak zorundadır; her ne kadar bu tutumlar para olma görüngüsü türünün kısmen ve hatta aslen kurucu bileşenlerini teşkil etseler de durum budur. 'Tip' demek zorundayım, çünkü madeni bir para sahte olabilir; bir banknot, aslında sahteyken, para olarak düşünülebilir. Genel anlamda geriye söylenecek şu kalır: Para, ancak uzun müddet para olarak kabul edilen türde bir şeydir. Para için durum neyse, genel anlamda toplumsal ve kurumsal gerçeklik için de durum aynıdır. Dolayısıyla, para, dil, mülkiyet, evlilik, yönetim, üniversiteler, kokteyl partileri, avukatlar, Birleşik Devletler başkanları, tamamen değilse de kısmen bizim onları öyle saymamız dolayısıyla bu betimlemeler altına girmişlerdir. Bir nesne kısmen de olsa bu betimlemelerden birine, biz onun bu betimlemeye

uyduğunu düşündüğümüz, ya da öyle kabul ettiğimiz veya öyle tanıdığımız için uyar. Ayrıca, bizim bu görüngüleri belli bir betimlemeye uyuyor olarak saymamızdan önemli sonuçlar çıkar: Benim ve başka kişilerin, cebimdeki kâğıt parçasının para olduğunu düşünmesinden dolayı, başka türlü sahip olamayacağım belli güçlere sahip olurum. Bir vatandaş olmamdan, hüküm giymiş bir suçlu olmamdan, bir kokteyl partisinin ev sahipliğini yapmamdan dolayı, bana -sorumluluk ve ceza gibi olumsuz güçler; haklar ve yetki gibi olumlu güçler de dâhil olmak üzere- belli güçler eklenir. Bu görüngüler felsefeciler olarak bizleri düşündürmelidir. Bu bölümde size yöneltmek istediğim soru şudur: Bu tür toplumsal ve kurumsal görüngüler önceki bölümlerde resmettiğimiz genel ontolojiye nasıl uygun hale getirilir? Sadece biz öyle olduğunu düşündüğümüz için öyle olan objektif bir gerçeklik nasıl olabiliyor? Bir mağazaya gidip tezgâhtara bu kâğıt parçalarını uzattığımda, tezgâhtar 'Pekâlâ, belki *siz* bunun para olduğunu düşünüyorsunuz, fakat biz niye sizin ne düşündüğünüze aldıralım ki?' demez.

Bu bölümdeki esas problemimiz, kısmen ontolojik açıdan öznel belli tutumlardan oluştuğu halde, epistemolojik olarak nesnel bir toplumsal gerçekliğin nasıl söz konusu olabileceğini açıklamaktır. Problemi biraz daha özelleştirip zorlaştıracak birçok muammalı özellik söz konusudur ve çözülmesi çok zor bu özellikler öznel olanla nesnel olanın, açıklayabilmeyi istediğimiz, bileşiminden kaynaklanır. Bu özelliklerden üçünü zikredeceğim.

İlk olarak, şimdiye kadar verdiğim açıklamada kendine özgü bir döngüsellik biçimi söz konusudur; bu döngüselliğin bir kısır döngü oluşturmadığından ve mümkün herhangi bir analiz için zarar verecek bir durum teşkil etmediğinden emin olmamız gerekir. Döngüsellik şudur: Eğer bir şey biz öyle olduğuna inandığımız için para, mülkiyet ya da evlilik ise, o zaman her bir durumda 'bu inancın içeriği nedir' diye sormak

zorundayız. Eğer cebimdeki kâğıt parçasının para olması için onun para olduğuna inanmak zorundaysak, onun para olduğu şeklindeki inancın içeriği sadece onun para olması olamazmış gibi görünüyor; zira onun para olması para olduğuna inanılmasını gerektirmektedir. Eğer öyleyse, inancın içeriği, kısmen, paranın para olduğuna inanılmasına inanılması olmak zorundadır. Fakat daha sonra soruyu bir kez daha soracak olursak, cevap bir kez daha şu olurdu: Paranın para olduğuna inanılmasına inanılması, bu inancın içeriğinin bir parçasını teşkil eder. Soruyu bu tekrarlama zorunluluğu, paranın tanımlanmasında ya döngüsellik ya da sonsuz geriye gidişi (teselsülü) doğurur ve öyle görünüyor ki bir şeyin para olduğuna inanıldığında bu inancın içeriğinin ne olduğunu asla tespit edemeyiz. Dolayısıyla da, döngüselliğe ya da sonsuz geriye gidişe maruz kalmadan parayı açıklayamayız. Bu geriye gidişten kaçınmak için, para kavramını, bir şeyin para olduğuna dair inanç ne şekilde oluşuyorsa o şekilde ve para kavramını kullanmadan açıklamamız gerekir.

İkinci bir muammalı özellik ise zaten ifade etmiş olduğum bir kaç düşünceden kaynaklanır. Kurumsal bir gerçeklik nasıl nedensel bir biçimde işleyebilir? Eğer para sadece para olduğuna inanıldığı için paraysa, verdiğim diğer örnekler için de durum benzer şekildeyse, o zaman paranın nedensel bir biçimde fiilde bulunabilmesi nasıl mümkün olmaktadır? Bütünüyle fiziksel ve kimyasal unsurlardan oluşan bir dünyada; para, yönetim, üniversiteler, özel mülkiyet, evlilikler vs.den oluşan kurumsal gerçeklik için nedensel bir etkide bulunma nasıl söz konusu olmaktadır? Önceki bölümlerden de açıkça göreceğimiz üzere, felsefî araştırmalarda, problemlere naif bir biçimde yaklaşarak başlamalıyız. Aklı başında herkesin tartışmasız doğru olarak kabul edeceği olgularca hayrete düşürülmemize göz yummalıyız. Şu an karşı karşıya kaldığımız şaşırtıcı olgu şudur: Mülkiyet, para, evlilik, yönetim gibi kurumsal gerçeklikler hayatımızda nedensel bir biçimde işlev görmektedir. Peki,

ama bunu nasıl yapabiliyorlar? Kurumlar; kuvvet, kütle, yer çekimi gibi şeylere sahip değildir. Kurumsal gerçeklik söz konusu olduğunda, F= MA formülü neye karşılık gelir?

Diğer ikisiyle de alakalı olan bir üçüncü özellik ise şudur: Kurumsal gerçeklikte dilin rolü tam olarak nedir? Bir şey, ancak eğer insanlar öyle olduklarını düşünürlerse para, mülkiyet ya da evliliktir demiştim; fakat eğer insanlar bir dile sahip olmasalardı, nasıl bu tür bir düşünceye sahip olabilirlerdi? Üstelik dil de açıklamaya çalıştığımız kurumsal gerçekliklerin bir türü değil midir tam anlamıyla? Üçüncü zorluğu ortaya koymanın bir yolu da, dilin kurumsal gerçeklikte olguları sadece *betimlemek* için kullanılmadığını, fakat garip bir biçimde kısmen de olsa bu olguların *kurucu bileşeni* olduğunu belirtmekten geçer. Örneğin yirmi dolarlık banknotun üzerinde 'Bu Banknot Bütün Kamu ve Özel Ödemeler İçin Yasal Olarak Geçerli Paradır' ifadesi bulunduğunda, Birleşik Devletler Hazinesi bir olguyu *betimliyor* değildir, kısmen de olsa yeni bir olgu *yaratmaktadır*. Her ne kadar edimsel bir fiilden yoksun olsa da ifade, edimsel bir ifadeye benzer. Edimsel ifadeler, bir şeyi söylemenin, o şeyin doğru olmasını sağladığı ifadelerdir. Cümledeki esas fiil yani edimsel fiil, cümlenin ifade edilmesiyle gerçekleşen eylemi adlandırır. Örneğin uygun şartlarda 'Seni gelip göreceğime söz veriyorum' ya da 'İstifa ediyorum' dersem, bu şeyleri söylemem söz vermek ve istifa etmek demektir. Bu durumlarda, ifadenin bir söz verme ve bir istifa etme olmasını sadece bunu söylemek suretiyle oluştururum. Edimsel ifadeler kurumsal olguları yaratmakta çok yaygındır. Çıkardığı paranın yasal olarak geçerli para olduğunu belirttiğinde Hazine'nin yasal olarak geçerli para yaratması, tıpkı edimsel bir eylem gibidir; çünkü betimlediği olguyu yaratmaktadır. Aslında açıklama ihtiyacı duyduğumuz bu üçüncü zorluğun bir yönü de, kurumsal olguların yaratılmasında edimsel ifadelerin oynadıkları roldür.

Çözüm için gerekli araçları geliştirmeye başlamadan önce, bu problemlere dair bir ünsiyet kazanmanızı istediğim için, çözümü zor bu problemleri oldukça genel hatlarıyla, hatta yüzeysel olarak ortaya koydum.

Gözlemci Bağımlılık ve Toplumsal Gerçekliğin Yapı Taşları

Bana öyle geliyor ki, toplumsal ve kurumsal gerçekliği açıklamak için, hem temel bir ayrımı açıklığa kavuşturmamız hem de açıklamalarımızda şimdiye kadar kullana geldiğimiz araçlara üç yeni unsur daha katmamız gerekiyor. Açıklığa kavuşturmamız gereken ayrım, dördüncü bölümde dünyanın genelde tutumlarımız ve niyetliliğimizden bağımsız bir biçimde mevcut olan özellikleriyle, sırf bizim niyetliliğimize bağlı olarak mevcut olan özellikleri arasında yapmış olduğum ayrımdır. Ben buna dünyanın gözlemciye bağımlı özellikleriyle gözlemciden bağımsız özellikleri arasındaki ayrım diyorum. İlave etmemiz gereken üç unsur ise, kolektif niyetlilik, işlev yükleme ve 'kurucu kurallar' dediğim belli bir kurallar formudur.

Gözlemci Bağımlı ve Gözlemci Bağımsız Arasındaki Ayrım

Dünyanın özelliklerinden bazıları biz insanlardan, tutumlarımızdan ve faaliyetlerimizden bütünüyle bağımsız olarak mevcuttur; diğerleri ise bize bağımlıdırlar. Örneğin bu özelliklerden her ikisine de sahip olan bir nesneyi, şu anda üzerinde oturmakta olduğum şeyi göz önüne alalım. Bu nesne belli bir kütleye, belli moleküler yapıya sahiptir ve bunlar bizden bağımsız olarak mevcuttur. Fakat bu nesne aynı zamanda bir sandalye olma özelliğini de taşır. Onun bir sandalye olması, bir sandalye olarak tasarımlanmış, üretilmiş, satılmış ve kulla-

nılmış olmasının bir sonucudur. Bir sandalye olmanın bu tür özellikleri gözlemciye bağlı ya da gözlemciye bağımlıdır. Burada 'gözlemci' tabiri genel anlamda 'yapıcı, kullanıcı, dizayn edici ve ona sandalye niyetiyle sahip olan kişiler' için bir kısaltma olarak kullanılmıştır. Kütle, kuvvet, yer çekimi, voltaj seviyesi gibi özellikler gözlemciden bağımsız özelliklerdir. Para, mülkiyet, bıçak, sandalye, futbol oyunu, piknik yapmak için güzel bir gün gibi özellikler ise gözlemciye bağlı ve gözlemciye bağımlı özelliklerdir. Geneli itibarıyla, doğal bilimler kuvvet, kütle, fotosentez gibi gözlemciden bağımsız özelliklerle uğraşır; toplumsal bilimler ise seçimler, ödemeler dengesi problemleri ve toplumsal organizasyonlar gibi gözlemciye bağlı özelliklerle uğraşır.

Belirtmeliyiz ki gözlemciye bağlı görüngüler yaratan niyetliliğin kendisi gözlemciye bağlı değildir. Bu nesnenin bir sandalye olması diğer pek çok şeyin yanı sıra bizim tutumlarımıza bağlıdır; fakat bu tutumların kendileri gözlemciye bağlı değildir. Niyetliliğimizin uygulanması vasıtasıyla gözlemciye bağlı bir görüngü oluşturduğumuzda, bu niyetliliğin kendisi daha öte herhangi bir niyetliliğe bağımlı değildir. Bir kez bir tutuma sahip olduktan sonra, başkalarının bizim bu tutuma sahip olduğumuzu düşünüp düşünmemesi önemli değildir.

Gerçekliğin gözlemciden bağımsız ve gözlemciye bağlı özellikleri arasındaki bu ayrım üçüncü bölümde içsel ve türetilmiş niyetlilik arasında yapmış olduğumuz ayrımla önceden zaten bir şekil almış olan bir ayrımdı. O anki açlık durumum örnek verilerek ortaya koyduğumuz içsel niyetlilik, her ne kadar ontolojik açıdan öznel olsa da, gözlemciden bağımsızdır. Herhangi bir kişinin, benim ya da açlık durumum hakkındaki tutumuna bağlı değildir. Fransızca 'J'ai faim' cümlesinin 'Açım' anlamına geldiği örnek verilerek gösterilen türetilmiş niyetlilik ise, gözlemciye bağlıdır. Cümle bu türetilmiş niyetliliğe (yani anlama) sadece Fransızca konuşan kişiler cümleyi bu anlamda kullandığı için sahiptir.

Bana göre gözlemciye bağlı ve gözlemciden bağımsız özellikler arasındaki bu ayrım, felsefî kültürümüzdeki zihin-beden ya da olgu-değer arasında yapılan ayrımlardan çok daha önemlidir. Bu kitap, bir anlamda, kısmen bu ayrım ve doğurduğu sonuçlar hakkındadır. Örneğin bu bölümde gözlemciye bağlı bir grup kurumsal görüngünün, ontolojileri gözlemciye bağlı olsa ve dolayısıyla ontolojik olarak öznel olan bir unsur içerse bile, epistemolojik açıdan nesnel bir mevcudiyete sahip olabileceğiyle ilgileneceğiz.

Şimdi de bu gerçekliğin bir açıklamasını vermekte kullanacağımız üç unsura döneceğim.

Kolektif Niyetlilik

Son bölümde niyetliliği sanki her niyetlilik 'niyet ediyorum', 'inanıyorum', 'umuyorum' vs. formuna sahipmiş gibi ele alıp tartıştık. Fakat niyetliliğin, 'niyet ediyoruz', 'inanıyoruz', 'umuyoruz' vs. formuna sahip ilginç bir formu daha vardır. Bir kere, elbette 'niyet ediyoruz' gibi bir ifadede bulunuyorsam, aynı zamanda 'niyet ediyorum' gibi bir ifadede de bulunmak zorundayım; çünkü eğer bizim bir şey yapmamızın bir parçası olarak bir şeyi niyet ederek yapıyorsam, o zaman kendi payıma düşeni de yapmaya niyet etmeliyim. Ayrıca, kendi payıma düşeni yapmaya niyet edersem, bizim bir şeyi yapmamızın bir parçası olan bir şey yapma niyetinde olmalıyım. Dolayısıyla, örneğin *biz* bir arabayı çalıştırmak için itiyorsak, *ben* de kendi payıma düşeni yapma niyetine sahip olmak zorundayım. Fakat bununla birlikte, bana öyle geliyor ki, niyetliliğin, kolektif niyetliği ya da 'biz-niyetliliği' oluşturan indirgenemez bir sınıfı vardır. Bu nasıl olabilir? Bizim felsefî geleneğimizde, kolektif niyetliliği bireysel niyetliliğe indirgenebilir olarak düşünmek her zaman insanlara cazip gelmiştir. Biz-niyetliliğin daima 'Ben-niyetlilik'e indirgenebilir ve niha-

yetinde de 'Ben-niyetlilik' lehine olmak üzere elenebilir olması gerektiğini düşünürüz. Çekici gelmesi ise şundan dolayıdır: Aksi takdirde, eğer kolektif niyetliliğin indirgenemez olduğunu düşünürsek, bir tür kolektif zihinsel varlığın, kuşatıcı bir Hegelci Dünya Ruhu'nun yani bireyler olarak bizlerin üzerinde gizemli bir biçimde dolaşıp duran ve bireyler olarak bizlerin onun sadece birer dışavurumu olduğumuz bir 'biz'in var olduğunu kabul etmeye mecbur bırakılacakmışız gibi görünür. Fakat mademki benim sahip olduğum her şey kafamın içindedir ve sizin de sahip olduğunuz her şey kafanızın içindedir, bu durumda güçlük şuradadır: İndirgenemez *kolektif* niyetlilik diye bir şeyin mevcut olması gibi bir durum nasıl olabilmektedir?

Çoğu felsefeci bu güçlüğün biraz önce ortaya koyduğum formda cevaplanamayacağını düşünür ve kolektif ya da biz-niyetliliği bireysel ya da ben-niyetliliğe indirgeme arayışına girerler. 'Niyet ediyoruz', 'inanıyoruz', 'umuyoruz', vs.yi 'niyet ediyorum', 'inanıyorum' ve 'umuyorum'a indirgemeye çalışırlar. Tıpkı birlikte bir şeyi yapmaya çalıştıklarında olduğu gibi, iki insan kolektif bir niyeti paylaştıklarında, her birinin 'niyet ediyorum' formunda bir niyete ve buna ilaveten de ötekinin niyetine dair bir inanca sahip olduklarını düşünürler. Dolayısıyla, eğer kolektif bir niyetliliğin parçasıysam, benim niyetliliğim 'Şunu, şunu yapmaya niyet ediyorum' ve 'Sizin de bu niyete sahip olduğunuza inanıyorum'dan oluşur. Ayrıca, sizin bu niyete sahip olduğunuza inandığıma inandığınıza inanmak zorundayım. Bu da daha sonra, 'inandığıma inandığınıza inandığıma inandığınıza inanıyorum' vs. formunda; sizin tarafınızda ise 'inandığınıza inandığıma inandığınıza inandığıma' inanırsınız' vs. şeklinde fasit olmayan bir geriye gidiş doğurur. İki ya da daha fazla kişinin kendi paylarına düşen inançları hakkında yinelemeli inançlardan oluşan bu diziye 'karşılıklı inanç' denir.[36] Kolektif niyetliliği, bireysel niyetliliğin bir formu olarak ve karşılıklı inanç formunu da içermek üzere bi-

reysel niyetliliğe indirgeyen görüşün taraftarları, bu sonsuz geriye gidişin fasit olmadığını düşünürler. Biz her zaman bir inanç hakkında daha üst bir inancı bilinçli bir biçimde düşünme potansiyeline sahibiz; fakat pratikte zaman ve enerjiden kaynaklanan sınırlar, bu yinelemeli inançların daha yüksek seviyelere tırmanmasına engel oluştururlar.

Bence, kolektif niyetliliği 'bireysel niyetlilik artı karşılıklı inanc'a indirgemeye kalkışan bu yaklaşım bütünüyle karışıktır. Kafamın bu kadar çok inancı barındırmaya yetecek kadar büyük olduğunu zannetmiyorum. Çok daha basit bir çözümüm var. Kafamdaki kolektif niyetliliği ilkel bir niyetlilik olarak kabul edelim sadece. Benim kendi kafamın içinde olsa da, bu niyetlilik 'niyet ediyoruz' formunu taşır. Ayrıca, gerçekten sizinle işbirliği yapmayı başarırsam, o zaman sizin kafanızdaki şey de 'niyet ediyoruz' formuna sahip olacaktır. Bunun, *benim* inandığım, *benim* niyet ettiğim şeyler açısından sonuçları vardır; çünkü benim kendi bireysel niyetliliğim kolektif niyetliliğimden türetilmiştir. Bütün niyetliliklerin tek tek faillerin kafasının içinde olduğu gerçeğini açıklamak amacıyla, her niyetliliğin 'niyet ediyorum', 'inanıyorum', 'umuyorum' formunda olduğunu varsaymak zorunda değiliz. Bireyler olarak failler, kendi kafalarında 'niyet ediyoruz', 'inanıyoruz', 'umuyoruz' formuna da sahip olabilirler. Konuyu özetleyecek olursak; her niyetliliğin tek tek faillerin kafasında olması zarureti yani zaman zaman 'metodolojik bireyselcilik' adını verdiğimiz şeyi oluşturan zaruret, her türlü niyetliliğin ifadesini birinci tekil şahısta bulmasını gerektirmez. Kendi bireysel kafalarımızın içinde, örneğin 'inanıyoruz', 'niyet ediyoruz' vb. formundaki niyetliliğe sahip olmamızı önleyecek hiçbir şey yoktur.

Bütün bunları çok soyut ve çok teorik terimlerle ifade etmiş bulunuyorum. Ancak size hatırlatmak isterim ki, kolektif niyetlilik gerçek hayatta yaygındır, kullanışlıdır ve varoluşumu zun bizatihi kendisi için temel niteliğindedir. Bir futbol oyununa, siyasi bir toplantıya, bir konser icrasına, kolej sınıfına,

kilise ayinine, ya da bir sohbete göz attığınızda, kolektif niyetliliği faaliyet halinde görürsünüz. Bir senfoniyi icra eden bir orkestrayla, kendilerine düşen parçaları kendi başlarına çalan orkestra üyelerini karşılaştıralım. Şans eseri orkestranın tek tek bütün üyeleri ahengi tutturacak şekilde yani senfoni icra ediliyor izlenimi uyandıracak şekilde, kendi parçalarını çalsaydılar bile, yine de kolektif olarak işleyen davranışın niyetliliği ile bireysel davranışın niyetliliği arasında hala önemli bir fark söz konusudur. Orkestra örneği için geçerli olan şey, futbol oyunu, siyasi toplantıdaki kalabalık, iki kişinin dans edişi, bir binayı yapan inşaat iççileri için de geçerlidir. Ne zaman insanlarla ortak bir iş yapsanız, kolektif bir niyetliliğe sahipsinizdir. Ne zaman insanlarla ortak düşünce ve duygular vs. paylaşsanız, kolektif bir niyetliliğe sahipsinizdir. Söylemek istediğim şey şu ki gerçekten de bu, bütün toplumsal faaliyetlerin temelidir.

İnsanların çatışmaları bile, pek çok formunda, işbirliği gerektirir. Bir boks maçını, bir futbol oyununu, mahkemede görülen bir davayı, hatta iki felsefecinin bir tartışmaya girişmesini düşünelim. Bu türden yürütülecek olan mücadeleler için, yüksek seviyede bir işbirliği gerekir. Eğer bir adam karanlık bir sokakta birinin arkasından ortaya çıkar da kafasına vurursa, bu durum hiçbir kolektif niyetlilik gerektirmez. Fakat bir boks maçı için, güreş için, düello için, hatta bir kokteyl partisinde karşılıklı atışmalar için, belli bir seviyede işbirliği gereklidir. Bir seviyede mücadele ediyor olmamız için, başka bir seviyede bir mücadelede bulunma işbirliğine girmemiz gerekir.

Toplumsal bir olguyu, biraz keyfi biçimde de olsa, kolektif niyetliliğe sahip iki veya daha fazla fail gerektiren her türlü olgu olarak, tanımlayacağım. Bu yüzden, örneğin birbirlerini avlayan hayvanlar, ortaklaşa bir yuva yapan kuşlar, tahminen sosyal olan karıncalar ve arılar gibi böcekler de kolektif niyet-

lilik ortaya koyarlar ve dolayısıyla da toplumsal olgulara sahiptirler.

İnsanların, salt toplumsal olguların ötesine geçip *kurumsal olgular* edinmelerini sağlayan olağanüstü bir yetenekleri vardır. İnsanlar salt fiziksel işbirliğinin daha ötesinde işbirliği gerçekleştirirler. Birbirleriyle sohbet ederler, mülkiyet edinirler, evlenirler, yönetimler oluştururlar vs. Bu bölümde, toplumsal olguların ötesine geçen bu kurumsal olguları açıklayacağım.

İşlev Yükleme

Kolektif niyetliliğin yanı sıra, kurumsal gerçeklik inşa etmek için gerekli olan ikinci yapı taşı işlev yüklemedir. Belli nesneleri âlet olarak kullanma yeteneğine sahip olmaları insanlar ve yüksek hayvanlara ilişkin dikkat çekici bir olgudur. Bu yetenek daha genel bir yetenek olan nesnelere işlevler yükleme yeteneğinin bir örneğidir. Burada işlev nesnede içkin olarak mevcut değildir. Dışardan bir fail ya da failler tarafından yüklenilmek zorundadır. Bir muza erişmek için sopa kullanan maymunu düşünelim. Bir kütüğü kanepe olarak kullanan, ya da bir taşı kazma olarak kullanan ilkel toplulukları düşünelim. Bütün bu durumlar doğal bir nesneye bir işlev yükleyen ya da bir işlev dayatan faillere ilişkin durumlardır; burada failler kendi amaçlarını gerçekleştirmek için doğal nesneleri kendi çıkarlarına kullanırlar.

Yüklenmiş işlevlerin varlığını belirttikten sonra, bu noktada işlev kavramına ilişkin güçlü bir tez öne sürmek istiyorum: Her işlev, daha önce açıkladığım anlamda, gözlemciye bağlıdır. İşlevler, sadece gözlemcilere ya da işlevi yükleyen faillere bağlı olarak mevcutturlar. Bu olgu, çoğu zaman doğada da işlevler keşfetmiş bulunmamız yüzünden bizden gizlenmiştir. Örneğin kalbin işlevinin kanı pompalamak olduğunu keşfet-

miş bulunuyoruz. Fakat unutmayalım ki, bu keşfi biz ancak önceden kabul edilmiş bir teleoloji bağlamında gerçekleştirebildik. Organizmanın genel ekolojisi içinde kanın pompalanmasının hayatın ve hayatta kalmayı sürdürmenin amaçlarına hizmet ettiğini kastederek, kalbin *işlevinin* kanı pompalamak olduğunu söyleyebilmemizin tek sebebi, hayatın ve hayatta kalmayı sürdürmenin değerli olduğunu hiç tartışmasız doğru kabul etmemizdir.

Örneğin sadece olgusal bir mesele olarak kalbin kanın pompalanmasına sebep olduğunu ve kan pompalamanın da diğer bütün nedensel ilişkilerin çoğuna sahip olduğunu söylemekle, kan pompalamanın kalbin *işlevi* olduğunu söylemek arasındaki farkı göz önüne alalım. İşlevsel atıfta bulunma, normatiflik getirir. Örneğin artık iyi durumdaki ve kötü durumdaki kalplerden, kalp hastalıklarından, vs. söz edebiliyoruz. Normatiflik, işlev atfında bulunmanın nedensel olguları bir teleoloji içerisine yerleştirmesinin bir sonucudur. İşlev atfedilmesi bir amaç, bir hedef, bir gaye kavramını gerektirir ve dolayısıyla işlev atfetme, salt nedensel ilişkilerden daha fazlasını yükler. Amaçlar, hedefler ve gayeler, ancak insan ve hayvan faillere bağıntılı olarak mevcuttur. Kalbin *işlevi*nin kan pompalamak olduğunu söyleyebilmemizin tek nedeni, hayata ve hayatta kalmaya değer vermemiz ve kalbin hayata ve hayatta kalmaya yaptığı katkıyı anlamamızdır. Eğer ölüme ve soyun tükenmesine değer verseydik, o zaman kalpler görevini yapmayan organlar olur ve hastalığın işlevi de soyun tükenmesini çabuklaştırmak olurdu. O halde bütün işlevlerin gözlemciye bağlı olduğunu söylemekle genel amacımızı özetlememiz mümkündür. İşlevler hiçbir zaman gözlemciden bağımsız değildir. Nedensellik ise gözlemciden bağımsızdır. İşlev, nedenselliğe normatiflik ya da teleoloji katar. Daha kesin ifadeler kullanmak gerekirse nedensel ilişkilere işlev atfedilmesiyle, bu nedensel ilişkiler önceden kabul edilmiş bir teleolojinin çerçevesi içine yerleştirilir.

Kurucu Kurallar

Baştan beri, kaba gerçekliğe ilaveten kurumsal bir gerçekliğin insana tatminkâr gelen bir kavramına sahipmişiz gibi söz ettim. Fakat bu kabulün önkoşullarından bazılarını ortaya koymamız gerekiyor. Yıllar önce güneşin dünyadan yüz elli milyon kilometre mesafede olması gibi kaba olgularla Birleşik Devletler vatandaşı olmam gibi kurumsal olgular arasında bir ayrım yapmıştım. Kaba olgularla kurumsal olgular arasındaki ayrımı açıklamak için iki farklı kural türü arasındaki bir ayrıma başvurmuştum. Bazı kurallar önceden mevcut olan davranış biçimlerini düzenler. Örneğin 'Yolun sağından seyrediniz' kuralını düşünelim. Trafik akışının yolun her iki tarafından da olması mümkündür; fakat trafiğin seyri dikkate alındığında, bununla ilgili bir düzenlemeye sahip olmak yararlıdır ve bu yüzden de 'Şunu ya da bunu yap' biçiminde kurallara sahip oluruz. Ayrıca, genelde kurallardan bağımsız olarak mevcut olan faaliyetleri düzenleyen kurallarımız da vardır. Bu tür kurallar düzenleyici kurallardır ve bu kurallar da önceden var olan davranış biçimlerini düzenlerler. Fakat bütün kurallar bu türden değildir. Bazı kurallar sadece düzenlemekle kalmaz, aynı zamanda düzenledikleri faaliyet biçimini oluştururlar ya da mümkün kılarlar. Bunun tipik örneği satranç kurallarıdır. İnsanların bir tabla etrafında dizili taşları itip ileri sürmeleri ve sonunda da içlerinden birinin 'Birbirimize toslamaktan kurtulmak için bazı kurallara ihtiyacımız var' demesi gibi bir durum söz konusu değildir. Satranç kuralları trafikteki seyir kurallarına benzemez. Satranç oyununun oynanabilmesi, satranç kurallarının olmasına bağlıdır. Çünkü satranç oynamak satranç kurallarının en azından belli oranda bir alt grubuna göre hareket etmeye bağlıdır. Bu tür kurallara 'kurucu (oluşturucu) kurallar' diyorum; çünkü kurallara uygun hareket etmek, bu kurallarca düzenlenen faaliyetin kurucusudur. Kurucu kurallar da düzenlemede bulunurlar, fakat düzenlemekten daha fazlasını yaparlar; öne sürmüş olduğum şekilde düzenledikleri faa-

liyetin bizatihi kendisini oluştururlar. Kaba olgularla kurumsal olgular arasındaki ayrım, ileri sürdüğüm ve burada da ileri sürmeye devam edeceğim gibi, ancak kurucu kurallar bağlamında tam anlamıyla açıklanabilir; zira kurumsal olgular ancak bu tür kurallar sistemi çerçevesinde mevcut olabilirler.

Kurucu kurallar, kuralı ifade eden cümlenin gramerinden açıkça görülmese bile her zaman aynı mantıksal forma sahiptirler. Bu kurallar her zaman 'falanca şey filanca statüsüne sahip sayılır' mantıksal formuna sahiptir. Bunu 'X, Y sayılır' ya da daha genel olması için 'X, C bağlamında Y sayılır' biçiminde ifade etmek istiyorum. Bu yüzdendir ki, satranç oyunu bağlamında konuşacak olursak, belli şekle sahip bir taş adına yapılan falanca hareket bir atın hareketi sayılır. Satranç tahtası üzerindeki belli bir konum şah-mat sayılır. Amerikan futbolunda, oyun devam ederken, rakip oyuncunun elinde topla gol çizgisini geçmesi özel bir skor olarak sayılır ve bu hareket altı puandır. Rakipten daha fazla sayı toplamış olmak da galibiyet sayılır.

Kurumsal Gerçekliğin İnşası İçin Basit Bir Model

Bu bölümde, çok güçlü bir iddiada bulunacağım: Her türlü kurumsal gerçeklik tamamen bu üç kavramı yani kolektif niyetlilik, işlev yükleme ve kurucu kurallar kavramlarını kullanarak açıklanabilir. Bu iddiayı ispatlamak için basit bir düşünce deneyiyle, bize benzer yaratıkların nasıl kurumsal yapılar geliştirebilmiş olduğuna dair bir tür temsille başlamak istiyorum. Az çok bize benzeyen bir grup ilkel yaratık düşünelim. Bu insanların bireysel olarak nesnelere işlevler yüklediklerini hayal etmek kolaydır. Örneğin içlerinden biri bu kütüğü oturak olarak, şu sopayı da bir kaldıraç olarak kullanabilir. Ayrıca, eğer bir birey bireysel niyetliliği kullanarak işlevler yükle-

yebiliyorsa, bir kaç bireyin topluca işlevler yükleyebilmesini hayal etmek hiç de zor değildir. Bir grup bu kütüğü bir kanepe olarak, şu büyük tahta çubuğu da hepsinin kullanacağı bir kaldıraç olarak kullanabilir. Şimdi de, hayalimizde, bu insanların bir grup halinde hareket ederek bir set, yaşadıkları yerin etrafına bir duvar inşa ettiklerini canlandıralım. Yaşadıkları yere bir 'köy', hatta bir 'topluluk', adını vermek istemiyorum; çünkü bu terimler henüz oldukça kurumsal gibi gelebilir. Fakat bu bireylerin sığınaklara hatta mağaralara sahip olduklarını ve sığınaklarının bulunduğu alanın etrafına bir duvar ördüklerini varsayacağız. Duvar hem dışardan yabancıların girmesini engellemek hem de içeridekilerin dışarı çıkmasını engellemek için inşa edilmiştir.

Duvar, fiziksel özelliklerinden kaynaklanan yüklenmiş bir işleve sahiptir. Varsayalım ki, duvar üzerinden kolayca tırmanılamayacak kadar büyük olsun ve sığınaklarda yaşayanlar da bu tür bir tırmanıştan kolaylıkla engellenebilsinler. Buraya kadar betimleyebildiğimiz kadarıyla, duvar daha önce kurumsal gerçeklik için temel olarak zikretmiş olduğumuz özelliklerden ikisine yani hem işlev yüklenmesine hem de kolektif niyetliliğe sahiptir. Ortaklaşa hareket eden yerleşikler tarafından duvara bir işlev, sınır engeli olarak eyleme, yüklenmiştir. Yine farz edelim ki duvar, işlevini yerine getirmesi için onlar tarafından işbirliğine dayalı bir çabayla inşa edilmiştir. Şimdi bu özelliklere bir üçüncüsünü eklemek istiyorum. Pek çok mesele yapacağım bu değişikliğe bağlı olsa da masum gibi görüneceğini umduğum bir şekilde hikâyeyi biraz değiştirmek istiyorum. Farz edelim ki, duvar zamanla çökmeye yüz tutuyor. Geriye kalan tek şey bir sıra taş olana kadar yavaş yavaş alçalıyor. Fakat yine farz edelim ki, duvarın içinde yaşayanlar bu bir sıra taşa sanki işlevini yerine getirebiliyormuş gibi davranmayı sürdürüyorlar. Yine farz edelim ki bir vaka olarak, onlar sanki bu bir sıra taşın daha aşılmaması gerektiğini anlıyorlarmış gibi davranıyorlar. Elbette bu insanların 'görev' ve

'yükümlülük' gibi yüksek kavramlara sahip olduklarını varsaymamalıyız; ancak kendilerinden henüz bu taş sırasını geçmemelerinin beklendiğini anladıklarını varsayabiliriz.

Söylediğim gibi, bir kere bu hikâyenin masum bir hikâye olarak görünmesini istiyorum; fakat bu ilaveyle birlikte çok önemli bir değişiklik meydana gelmiş bulunuyor. Hikâyemize ilave ettiğimiz bu değişiklik, kurumsal gerçekliğin oluşturulmasında belirleyici bir hamleyi teşkil eder. İlave edilen bu değişiklik, hayvanların tersine, insan toplumlarında ayırt edici olduğunu düşündüğümüz şeyin oluşturulmasında belirleyici olan hareketin ta kendisidir. Dilerseniz sebebini açıklayalım: Başlangıçta duvar fiziksel yapısından dolayı kendisine yüklenen işlevi yerine getirmekteydi. Fakat yeniden gözden geçirildiği şekliyle hikâyede olan şey şudur: Duvar artık fiziksel yapısından dolayı işlevini yerine getirmekte değildir; duvar, bu duvarın belli bir statüsü olduğunun ve taşıdığı bu statüsüyle belli bir işlev gördüğünün birlikte hareket eden bireyler tarafından toplu halde kabul edilmesi ve tanınmasından dolayı, işlevini yerine getirmektedir. Bu geçişin sonuçlarını betimlemek için bir terim önermek istiyorum; bu işlevlere 'statü işlevleri' adını veriyorum.

Bu hareketin yani fiziksel yapıdan kalkıp bir statü işlevinin toplu halde kabulüne doğru gerçekleşen bu hareketin, beşeri kurumsal gerçekliğin arkasındaki temel kavramsal yapıyı teşkil ettiği inancındayım. Yapının, işlevini salt fiziksel özellikleri dolayısıyla gerçekleştiremeyip toplu halde kabul gerektirmesi, kurumsal yapıların genel durumudur. Kısaca ifade etmek gerekirse, beşeri kurumların söz konusu olduğu yerde, işlevler statü işlevleridir.

Para Örneği

Belki de bu görüngünün en açık örneği paradır. Para, işlevini salt fiziksel özellikleri dolayısıyla yerine getirmekte değildir. İşlevi üzerinden fiziksel özelliğe ne kadar çok şey yükle-

meye çalışırsak çalışalım, tek başına paranın fiziği - bir bıçağın ya da banyo küvetinin tersine - işlevin yerine getirilmesine muktedir değildir. Bir banyo küvetinin ya da bir bıçağın işlevleri gibi statü işlevleri olmayan işlevler için, fiziksel yapı işlevin yerine getirilmesi için esastır. Fiziksel yapı, benim bıçağı banyo küveti olarak değil, bıçak olarak kullanmama; banyo küvetini bıçak olarak değil, banyo küveti olarak kullanmama imkân verir. Ancak statü işlevleriyle birliktedir ki, bir yanda sistemin fiziğiyle, diğer yanda statü olan ve bu statüye eşlik eden işlev arasında bir kopuş söz konusu olur.

Batı Avrupa'da kâğıt paranın gelişiminin bazı özelliklerini göz önünde tutmak suretiyle bu noktaları açıklığa kavuşturabiliriz. Üç tür para olduğundan söz edilmesi, istisnasız bütün ekonomi ders kitaplarında rastlanan bir şeydir. İlk tür, 'meta temelli para'dır. Bu türde, değerli sayılan bir metanın bir para çeşidi olarak kullanımı söz konusudur. Metanın para olarak kullanıldığı bir sistem, esas itibarıyla trampa sistemidir. İkinci tür para 'sözleşmeye dayalı para'dır. Bu tür para, istenildiğinde hamiline değerli bir şeyle ödeme yapılmasını gerektiren sözleşmelerden oluşur. Üçüncü tür para ise, 'kâğıt para'dır. Kâğıt para, resmi bir kararla ve güçlü bir fail tarafından para olduğu ilan edildiğinden dolayı ancak paradır. Güçlük şurada yatar: Bunların hepsinde onları para yapan ve müştereken sahip oldukları şey nedir ve her biri nasıl çalışmaktadır?

Paranın gelişimindeki ilk aşama, bir değişim aracı olarak ya da değerin biriktirildiği bir şey olarak kullanılabilecek, altın ve gümüş gibi, değerli metalara sahip olmaktı. Altın ve gümüş aslen değerli değildir. 'Değer' taşıma, yüklenmiş bir işlevdir; fakat bu durumda değer, söz konusu nesnenin fiziksel özellikleri dolayısıyla yüklenmiştir. Gerçekten de altın ve gümüş sikkelerin kullanıldığı zamanlarda, sikkenin değeri, içindeki altın ya da gümüşün miktarına tam olarak eşitti. Yönetimler zaman zaman hile yapmakla beraber, prensipte düşünce bu şekildeydi. Sikkeyi erittiğinizde değerinden bir şey kay-

betmezdi. Sikkenin üzerindeki yazı da, içindeki altın ya da gümüş miktarını göstermek suretiyle sikkenin değerinin ne kadar olduğunu belirtmenin bir yoluydu sadece.

Ancak, altın ve gümüşü her yere taşımak işlerin yürütülmesi bakımından oldukça randımansız bir yoldu ve aynı zamanda tehlikeliydi de. Bu yüzden, Ortaçağ Avrupa'sında altın ve gümüş sahibi olan kişiler altın ve gümüşü bir 'banker'de tutmanın daha güvenli olduğunu fark ettiler. Banker onlara üzerinde o kâğıdın istenildiğinde altın ya da gümüşe tahvil edilebileceğini yazan kâğıt parçaları ya da başka belge türleri veriyordu. Böylelikle, meta temelli paradan sözleşmeye dayalı paraya doğru bir atılım gerçekleştirmiş oluyordu. Altının yerini tutan bir kâğıt parçası, artık hamiline ödenecek bir sözleşme metnidir. Bu noktada bir deha, piyasaya, piyasada fiilen bulunan altın ve gümüşten daha fazla sözleşme metni sürmek suretiyle ekonomideki para arzının arttırılabileceğini keşfeder. Altınlarını ve gümüşlerini geri almak için herkes aynı anda bankere koşmadığı müddetçe, sistem meta temelli paradan sözleşmeye dayalı paraya geçmeden önceki kadar iyi işlemeyi sürdürür. Söyledikleri gibi, kâğıt parçaları altın ve gümüş kadar kullanışlıdır.

Bu gelişme uzun zaman almış olsa da, nihayet daha sonra gelen bir başka dahi, altın ve gümüşün bütünüyle unutulabileceğini ve sadece kâğıt parçalarına sahip olabileceğimizi keşfeder. Ekonomik açıdan ileri milletlerin mevcut durumu bu şekildedir. Bir sürü saf insan Amerikan parasının 'Fort Knox' da altın olarak karşılığının bulunduğunu' zanneder; fakat bu karşılık kavramı çok yanıltıcıdır. Yirmi dolarlık bir banknota sahip olunduğunda sahip olunan şey, kendisine yüklenmiş bir statü işlevi dolayısıyla işlev gören bir kâğıt parçasıdır. Banknotun bir meta olarak değeri yoktur; ayrıca bir sözleşme olarak da değeri yoktur. Salt anlamda bir statü işlevi örneğidir.

Hazine uzun süre kâğıt parçasının hala bir sözleşme değeri taşıdığı iddiasını sürdürmek için bu yanılsamaya göz yumdu.

Bu yüzden de, sözgelimi, yirmi dolarlık Federal Merkez Bankası banknotunun üzerinde istendiğinde yirmi dolarlık miktarın hamiline ödeneceği yazılıydı. Ancak, birisi ödeme konusunda ısrarda bulunduğunda meydana gelebilecek olan yegâne şey, kendisine bir başka yirmi dolarlık banknot gibi eşdeğerdeki bir kâğıt paranın verilmesidir. Birleşik Devletler Hazinesi bu ikiyüzlülükten artık vazgeçmiş bulunmaktadır; fakat bu iddia Britanya'da hala mevcuttur. Yirmi sterlinlik bir banknot, istendiğinde hamiline yirmi sterlin ödeneceğine dair İngiltere Merkez Bankası başkanının yaptığı bir vaadi içermektedir. Kâğıt paranın gelişimine dair bu tartışmayla işaret etmek istediğim esas husus, meta temelli paradan hükmî paraya geçiş hareketinin, fiziksel yapı dolayısıyla bir işlev yüklenmesinden salt statü işlevi durumuna geçiş hareketiyle aynı mahiyette olmasıdır. Statü işlevi yüklemenin formu 'X, C'de Y sayılır' şeklindedir. Hazinenin yetkisi altında, Darphane'nin çıkardığı şu şu türde kâğıt parçaları para *sayılır*, yani Birleşik Devletler'de 'Her Türlü Kamusal ve Özel Ödemeler İçin Yasal Banknot'tur.

Kurumsal Gerçeklik Nasıl Bu Kadar Güçlü Olabilmektedir?

Şimdiye kadar, kolektif niyetlilik vasıtasıyla şeyler üzerine, 'X, C'de Y sayılır' genel kuralını izleyerek, statü işlevleri yüklememizi sağlayan oldukça basit bir mekanizmanın resmini vermiş bulunuyorum. Bir kere, resmettiğimiz bu mekanizma, yönetimler, ordular, üniversiteler, bankalar vs. gibi kurumsal yapıların oluşturulması açısından çok basit ve çok zayıf bir mekanizma olarak görünüyor; hatta özel mülkiyet, evlilik ve siyasi iktidar gibi genel insani kurumları göz önünde tuttuğumuzda resmettiğimiz bu mekanizma daha zayıf görünür. Böylesi basit bir mekanizma nasıl devasa bir aygıt üretebilmektedir? Bence bu soruya verilecek cevabın genel biçimi ol-

dukça basit bir biçimde ortaya konabilir. İki mekanizma gereklidir. İlki; 'X, C'de Y sayılır' yapısı *yinelenebilirdir*. Bir statü işlevini diğerinin üzerine katlayabilirsiniz. Bir seviyedeki X terimi, bir önceki seviyede Y olmuş olabilir; Y terimlerini, henüz bir diğerinin üzerinde bir başka Y olarak sayılan X terimlerine tekrar tekrar dönüştürebilirsiniz. Üstelik gelişmiş toplumlarda C terimi yani bağlam, daha önceki bir aşamadan gelen bir Y'dir. Dilerseniz bunun nasıl işlediğine dair bazı örnekler verelim.

Ağzımdan bir takım sesler çıkarıyorum. Şimdilik bu kaba bir olgudur; bu tür seslere ilişkin olarak kurumsal hiçbir şey söz konusu değildir. Fakat eğer ben İngilizce konuşan birilerine hitap eden İngilizce konuşan biriysem, bu sesler İngilizce bir cümlenin telaffuzu *sayılırlar*; 'X, C'de Y sayılır' formülünün bir örneğini oluştururlar. Fakat artık, o İngilizce cümlenin telaffuz edilmesi sırasında, bir önceki seviyedeki Y terimi, şimdi bir sonraki seviyedeki bir X terimi olarak işlev görür. O İngilizce cümlenin o niyetlerle ve o bağlamda telaffuzu, örneğin bir söz verme olarak sayılabilir. Fakat şimdi o Y terimi yani söz verme, bir diğer seviyeye geçince, X terimi olarak sayılır. O tür şartlar altında o türden bir söz vermek, bir sözleşmeyi üstlenme olarak sayılır. Yaptığım şeye dikkatinizi çekerim. Katıksız X terimini -bir takım sesler çıkarmam- aldım ve formülün yinelenerek uygulanması vasıtasıyla sonraki Y terimlerine katladım. Y_1, X_2 haline geldi ve o da daha sonra Y_2 oldu ve Y_2 de daha sonra X_3 halini aldı ve böylelikle bir sözleşme haline getirdiğim noktaya kadar ulaştık. Daha da öteye geçerek belli şartlar altında belli sözleşmelerin evlilik olarak sayılacağını varsayabiliriz. Daha sonra, evlenme de yararlar, yükümlülükler, haklar ve ödevler vs. türünden şeyleri nitelendiriyor olarak sayılır. Bu mekanizma aygıtı karmaşık toplumsal yapılar oluşturmak için kullanmaya yarayan bir mekanizmadır. Mekanizmayı üst üste yineleyebilirsiniz. Üstelik pek çok durumda C teriminin kendisi yani bağlam, önceden bir

statü işlevi yüklenmesinin bir ürünüdür. Bu yüzden, sözgelimi, Kaliforniya eyaletinde ancak yetkili bir resmi görevlinin huzurunda evlenebilirsiniz. Fakat yetkili bir resmi görevli olmak, evlenme kurallarının uygulanmasında C bağlamı olmasına rağmen, bizatihi bir statü işlevi yüklemenin sonucudur. Bir seviyedeki C terimi bir başka seviyede Y terimidir. Bazı X bireyler, C şartları altında, yetkili Y resmi görevlisi olarak yetkilendirilmiştir. Bu hususu özetleyecek olursak aygıtın yinelemeli olarak kullanılması, bu tür basit bir aygıttan karmaşık yapılar üretmek için gerekli olan mekanizmayı oluşturur.

Kurumsal yapıların gerçek hayattaki işlevlerinde ciddi önem arz eden ikinci bir özellik ise şudur: Kurumsal olgular tek başlarına yalıtılmış halde mevcut değildirler; birbirleriyle karmaşık ilişkiler içinde bulundukları bir halde mevcutturlar. Bu yüzden, örneğin sadece para sahibi değilimdir; *Kaliforniya eyaleti*nin bir *çalışanı* olarak kazandığım *para*ya sahibim ve parayı, bir *banka hesabı*nda tutuyorum ve hem *eyalet ve federal vergileri*mi hem de *benzin ve elektrik faturalarımı, kredi kartı borçlarımı* ödemek için kullanırım. Bu cümlede italik olarak yazılı ifadelerin hepsinin kurumsal terimler olduklarına dikkatinizi çekerim. Hepsi de kurumsal gerçekliğin çeşitli şekillerde birbirleriyle bağlantılı olan farklı formlarına işaret etmektedirler. Dolayısıyla, mekanizmanın birbirine kenetli olarak işleyişi ve birbirinin üzerine katlanan karmaşık yineleme işlemleri sayesinde, bu mekanizmayı büyüleyici derecede zengin toplumsal bir yapı oluşturmak için kullanabiliyoruz.

Fakat mekanizma hala çok zayıf gibi görünebilir. Bu kadar az şeyle bu kadar çok şey yapabilmemiz nasıl mümkün olmaktadır? Bu soruya cevap, yine ayrıntılara inildiğinde çok karmaşık olmakla beraber genel formu itibarıyla basittir. Cevabımız şudur: Birbirinden ayrı ve karşılıklı olarak birbirini dışlayan kaba ve kurumsal olgular sınıfımız yoktur. Kurumsal olgulara sahip olmanın bütün anlamı, ya da en azından büyük kısmı, kaba olguların toplumsal kontrolünü ele geçirmektir. Dolayı-

sıyla, yakınlarda yaptığım bir alışverişte başka birine sadece kâğıt parçaları verdiğim ya da plastik bir kart gösterdiğim ve onların da bana karşı ağızlarından bir takım sesler çıkardıkları ve bana başka kâğıt parçaları verdikleri doğrudur; fakat sonuçta, sesleri ve kâğıt parçalarını değiş tokuş ettikten sonra bir uçağa binip uzun bir mesafeye uçabildim yani coğrafi konumumda gerçek bir değişim yaşadım. Benzer şekilde, bu tür statü işlevlerinin bir sonucu olarak, başka türlü yaşayamayacağım bir evde yaşıyorum. Daha genel bir biçimde ifade edecek olursak, statü işlevleri yüklenmesi yüzünden insanlar hapishaneye atılmakta, idam edilmekte ya da savaşa gitmektedir. Bu yüzden kaba olgularla kurumsal olguların ayrı ve yalıtılmış sınıflarının söz konusu olduğunu zannetmek bir hatadır. Tersine, katıksız olgularla kurumsal olguların birbirleriyle iç içe geçmiş durumdaki karma hallerine sahibiz. Aslında, tipik bir biçimde kurumsal yapının amacı ve işlevi, kaba olguları oluşturmak ve kontrol etmektir. Kurumsal gerçeklik bir pozitif ve negatif güçler meselesidir, yani hem haklar, yetkiler, şeref ve otoriteyi hem de yükümlülükler, ödevler, utanç ve cezaları içerir.

Soruna ve Güçlüklere Çözümler

Bütün bunları aklımızda tutarak, bu bölümün başında zikrettiğim ana problemi ve üç güçlüğü çözmeye çalışalım.

Ana problem şuydu: Sadece biz öyle olduğunu düşündüğümüz için gerçeklik olan, nesnel ve kurumsal bir gerçeklik nasıl mevcut olabilmektedir? Cevap şudur: Toplu bir biçimde statü işlevleri yükleme ve her şeyden de öte uzun bir zaman zarfı boyunca bu işlevlerin tanınması ve kabul edilmesi, yönetimler, para, ulus devletler, özel mülkiyet sahipliği, üniversiteler, siyasi partiler ve jeoloji kadar epistemolojik açıdan nesnel gibi görünen, kaya oluşumları kadar bizim manzaramızın de-

ğişmez parçalarını oluşturan daha binlerce başka kurumu oluşturup sürdürebilir. Fakat kolektif kabulün geri çekilmesiyle birlikte bu tür kurumlar birden bire çökebilir. Tıpkı mucizeler yılı 1989'dan başlayarak, aylar mesabesinde Sovyet İmparatorluğunun şaşırtıcı çöküşüne şahit olduğumuz gibi.

Şimdi sıra üç muammamızda...

İlki, kendi kendine göndermede bulunmayı ne yapacağız? Para olduğuna inanılması para tanımının bir parçasıysa eğer, sonuçta kendi kendine göndermede bulunan bir paradoksa sahip olmaz mıyız? Bana göre paradoks öyle çok ciddi bir paradoks değildir ve kolaylıkla giderilebilir. Para olduğuna inanılmasının para olmanın bir parçası olduğunu söylemeyi doğal bulduğumuz doğrudur. Ancak, *para* sözcüğü, paranın tanımında asli bir biçimde işlev görmez. Bir şey, bir değişim aracı, değerin biriktiği bir şey, borçları ödemek için bir araç olarak genel-geçer bir banknot sayılır ve kullanılırsa paradır. Bu olguları ifade etmek için *para* sözcüğüne ihtiyacımız yoktur. *Para* sözcüğü, niyetli faaliyetlerden oluşan karmaşık bir takım ilişkilerin yerini tutar sadece. Paranın esasını teşkil eden şey, bu faaliyetlerde bir rol oynama yeteneğine sahip olmasıdır. Bir şeyin para olduğunu düşünmek için insanların *para* sözcüğünün kendisini kullanmalarına ihtiyaçları yoktur; söz konusu şeyin bir değişim aracı, değerin biriktirildiği bir şey, borçları ödemek ya da verilen hizmetlere karşılık için bir mekanizma olduğunu düşünebilirler.

İkinci güçlüğümüz, toplumsal olarak oluşturulmuş bu mekanizmanın nasıl nedensel olarak işlediği şeklindeydi. Bu mekanizma herhangi bir nedensel sonuç doğurabilir miydi? Cevap daha önceki ifadelerimden de zaten zımnen anlaşılabileceği gibi şudur: Toplu halde kabul, güç oluşturma mekanizmasının bizatihi kendisidir. Dolayısıyla, açık bir örnek alacak olursak, birinin Birleşik Devletler başkanı olduğunu toplu halde kabul ettiğimizde, o zaman böyle bir kişi muazzam ölçüde bir güç sahibi olur. Kongre'den geçen kanunları veto

edebilir, Birleşik Devletler ordusuna komuta edebilir, güç kullanılarak yapılan çok sayıda başka fiillerde bulunabilir. Aslında, kurumsal gerçekliğin tamamı şu ya da bu şekilde güce ilişkindir. Başkan olmaktan kaynaklanan güçler gibi pozitif güçlerin yanı sıra, vatandaşların vergi ödeme ödevi gibi negatif güçler de vardır. Bir beysbol oyununda topa vuran oyuncunun, dört top atışı yapması şartıyla birinci köşeye ilerleme hakkı gibi şartlı güçler ve birinin üniversiteden bir onur derecesi ödülüne layık görüldüğünde olduğu gibi, güç yerine geçen onursal güçler vardır.

Üçüncü zorluğumuz, kurumsal gerçekliğin oluşturulmasında dilin hangi rolü oynadığına ilişkindi. Kurumsal gerçekliğin inşasında dilin aşikâr fakat anlaşılması güç olan bir kullanımı şudur: Çoğu zaman edimsel bir ifadede bulunmak suretiyle kurumsal olgular oluşturabiliyoruz. 'Seni kiralık eleman olarak tuttum' demek suretiyle birini tutabilirsiniz. 'Savaş ilan edildi' demekle savaş ilan edebiliriz. Buna benzer pek çok örnek söz konusudur. Bu nasıl mümkün olmaktadır? Cevap şu şekildedir: Kurucu kurallarımız içinde, çoğu zaman X terimi söz ediminin bizatihi kendisini teşkil eder. Dolayısıyla, uygun bir bağlamda 'Bu suretle arabamı yeğenime veriyorum ve vasiyet ediyorum' dediğimde, bilfiil arabamı yeğenime vermiş ve vasiyet etmiş olurum. Doğru bir C bağlamında 'Savaş ilan edildi' demek savaş ilan etmektir. İki ülke arasında bir savaş durumu olması, bir kurumsal olgu oluşturur. Böylece dilin bir rolü yani kurumsal gerçekliğin oluşturulmasında edimsel ifadelerin kullanımı, açık ve kolay bir biçimde açıklanmış olur. Dikkate alınması gereken husus şudur: X teriminin bir söz edimi olduğu yerde, bu söz ediminin dile getirilmesi, Y terimiyle adlandırılan kurumsal gerçekliği oluşturması bakımından, eylemseldir.

Fakat daha derinlikli olan soru hala cevaplanmış değildir: Dilin kurumsal gerçeklikte oynadığı rolün, kaba fiziksel gerçeklikte oynadığı rolden farklı olduğu hissine niçin kapılırız?

Kurumsal gerçeklik söz konusu olduğunda, dili yalnız olguları betimlemek için değil, betimlenen olguların bizatihi kendisini kısmen de olsa oluşturmak için kullanmamız nasıl olmaktadır? Önerecek olduğum cevap, dilin sembolleştirici yönünün, kaba gerçeklik için asli olmadığı bir şekilde kurumsal gerçeklik için asli oluşu olgusuna bağlıdır. Çünkü X terimini Y statüsüne sahip saymayı kabul etmemizi sağlayan hareket, zaten sembolleştirici bir harekettir. Bu konuyu bir sonraki bölümde daha geniş ve ayrıntılı bir biçimde ele alıp tartışacağız.

Durumumuzun bir açıklamasını vermek için gösterdiğimiz çabada geldiğimiz noktayı şöyle özetleyebiliriz:

Bizden bütünüyle bağımsız bir biçimde mevcut bir gerçeklik vardır; şeylerin bulundukları durum, gözlemciden bağımsız bir tarza sahiptir; bizim bu gerçeklik hakkındaki ifadelerimiz, şeylerin bulundukları durumu doğru bir biçimde temsil edip etmemelerine bağlı olarak doğru ya da yanlıştırlar.

Bu gerçeklik, fiziğin güç alanlarındaki fiziksel parçacıklardan oluşur. Bu parçacıklar tipik bir biçimde daha büyük sistemler halinde organize olurlar. Bu tür sistemlerden biri de bizim gezegenimizin de içinde bulunduğu küçük güneş sistemimizdir. Gezegenimizin üzerinde, çoğunlukla karbon temelli moleküllerden oluşan belli sistemler, uzun bir zaman zarfı içinde evrilerek gelişmiş olan türlerin üyeleri olan canlı sistemlerini oluştururlar. Bu canlı sistemlerden bazıları ise, hayvanları oluşturur; bazı hayvanların sinir sistemleri vardır; bazı sinir sistemleri de bilince neden olabilir ve bilinci muhafaza edip yaşatabilirler. Bilinçli hayvanlar ise tipik bir biçimde niyetlilik sahibidirler.

Bir canlı türü bir kez bilinç ve niyetlilik yeteneklerine sahip olduktan sonra, kolektif niyetliliğe geçiş için öyle çok büyük bir adım atılması gerekmez. Tahminimce bilinçli ve niyetlilik sahibi her hayvan türü kolektif niyetliliğin bir formuna sahiptir. Ancak bunun bir tahminden öteye geçmesine yetecek ka-

dar etoloji (hayvan davranışları bilimi) ve hayvan biyolojisi bilmiyoruz. Kolektif niyetlilikle birlikte, bir hayvan türü toplumsal olgulara ve toplumsal gerçekliğe sahip olabilir.

Bilinç ve niyetlilik gerçek dünyanın gözlemciden bağımsız olan gerçek parçalarıdır. Bilinç ve niyetlilik, hayvanlara, gözlemciye bağlı görüngüler oluşturma yeteneği verirler. İşlevler, gözlemciye bağlı bu görüngülerin arasında yer alır. Birçok hayvan türü nesnelere işlevler yükleme yeteneğine sahiptir. Sadece insanlara özgü olduğu apaçık olan bir yetenek ise, statü işlevleri yükleme ve böylelikle de kurumsal olgular oluşturma yeteneğidir. Statü işlevleri de, dil ya da dile benzer bir sembolleştirme yeteneği gerektirir.

VI

DİL NASIL İŞLER: Bir İnsan Edimi Türü Olarak Söz Söyleme

Önceki bölümlerde bir takım şaşırtıcı görüngüleri ele alıp tartıştık. Bunlardan biri, tamamen fiziksel parçacıklardan oluşan bir dünyada bilincin varlığıydı. Bir diğeri, zihnin kendisini nesnelere ve dünyadaki kendisinden ayrı şey durumlarına olağanüstü yöneltme yeteneğiydi. Bir üçüncüsü ise, zihinlerin, işbirliği faaliyetinde bulunarak, nesnel bir toplumsal gerçeklik oluşturma yeteneğiydi. Bu bölümde aynı derecede şaşırtıcı bir görüngüyü yani insanın dille iletişimde bulunmasını ele alıp tartışacağız.

Dilin insanı hayret içinde bırakan niteliğine dikkat çekmenin en basit yolu, belki de aşağıdaki olguyu hatırlamaktır: Sizin yüzünüzün de benim yüzümün de alt kısmında sanki bir menteşeye bağlı iki kanatçık gibi açılıp kapanan bir oyuk vardır. Bu oyuk düzenli aralıklarla açılır ve türlü sesler çıkarır. Büyük bir kısmı itibarıyla bu seslere gırtlaktaki mukoza ile kaplı teller üzerinden havanın geçişi neden olur. Salt fiziksel bir bakış açısından bakıldığında, bu fiziksel ve fizyolojik görüngü tarafından üretilen bu akustik şok dalgaları tamamen önemsizdirler. Ancak bunlar olağanüstü özelliklere sahiptir.

Ağızdan çıkan bu akustik şok dalgalarının, bir ifade, bir soru, bir açıklama, bir komut, bir uyarı, bir emir, bir vaat veya benzeri başka birçok ihtimalden biri olduklarını söylememiz mümkündür. Üstelik ağızdan çıkan bu şeylerin, doğru ya da yanlış olduklarını, sıkıcı olduklarını ya da ilgi çekici olmadıklarını, heyecan uyandırıcı olduklarını, orijinal olduklarını, aptalca olduklarını, tamamen konuyla alâkasız olduklarını söyleyebiliyoruz. Bir kere, bizim bu akustik şok dalgalarından sadece retorik ve dille ilgili görüngüleri değil, aynı zamanda siyasi, edebi ve diğer kültürel görüngüler dâhil olmak üzere insanı şaşırtacak derecedeki bu semantik özellikleri elde edebilmemiz olağanüstü bir şeydir. Peki, ama bu nasıl işler? Fiziksel olandan semantik olanı nasıl elde edebiliyoruz? Bu bölümde bu sorunu ele alıp tartışacağım.

Söz Edimleri: Edimsöz ve Etkisöz Edimleri

Normal bir konuşma durumunda bu akustik şok dalgalarından birini çıkardığımda, bir *söz edimi* gerçekleştirdiğim söylenebilir. Söz edimleri değişik türlerde ortaya çıkar. Bu akustik şok dalgaları vasıtasıyla, bir ifadede bulunur ya da bir soru sorarım, bir emir verir ya da ricada bulunurum, bilimsel bir problemi açıklar ya da gelecekteki bir olaya dair tahminde bulunurum. Bütün bunları ve benzeri daha düzinelercesini İngiliz felsefeci J. L. Austin 'edimsözler' olarak adlandırmıştır. Edimsöz insanın dille iletişiminin eksiksiz en küçük birimidir. Ne zaman birbirimizle konuşsak ya da yazışsak, edimsözde bulunmuş oluruz.[37]

Yapacağımız analizin hedefi olan edimsözleri, bu edimlerin dinleyiciler üzerindeki etkisinden ve sonuçlarından ayırt etmemiz gerekiyor. Örneğin bir şey yapmanızı *emretmek* suretiyle size o şeyi *yaptırtabilirim*; sizinle *tartışmak* suretiyle si-

zi *inandırabilirim*; bir ifadede bulunarak sizi *ikna edebilirim*; bir hikâye *anlatmak* suretiyle sizi *eğlendirebilirim*. Bu örneklerdeki fiillerden ilki edimsözleri belirtir; ikinci fiil ise edimsözlerin dinleyiciler üzerinde bıraktığı etkiyi yani inandırma, ikna etme, birine bir şey yaptırma gibi bir etkiyi belirtir. Bu terminolojiyi icat eden J. L. Austin dille iletişimin ötesindeki sonuçlarla alâkalı olan bu edimleri 'etkisöz edimleri' olarak adlandırmıştır. Bu yüzden yapacağımız ilk ayrım, analizimizin hedefi olan edimsözlerle, eylemlerimizin, bu eylemler ister edimsözler ister başka türlü edimler olsun, dinleyenler üzerindeki daha ileri sonuç ve etkileriyle alâkalı olan etkisöz edimleri arasındaki ayrımdır. Edimsözler tipik bir biçimde niyetli olarak yerine getirilir. Bir söz vermediyseniz ya da bir beyanda bulunmadıysanız, o zaman bir söz vermediniz ve bir beyanda bulunmadınız demektir. Fakat etkisöz edimler niyetli olarak gerçekleştirilmek zorunda değildir. Birini, niyetiniz öyle olmasa da, bir şey hakkında inandırabilirsiniz, bir şey yaptırabilirsiniz, canını sıkabilirsiniz ya da eğlendirebilirsiniz. Edimsöz edimleri mutlaka niyetli edimlerken, etkisöz edimlerinin hem niyetli olabilmesi hem de olmaması, edimsöz edimlerinin iletişimde *anlam* birimi olmasının bir sonucudur. Konuşan kişi bir şey söyleyip, söylediği bu şeyle bir şey kastediyor ve dinleyen kişiye söylediği şeyi iletmeye çalışıyorsa, başarılı olması kaydıyla, bir edimsöz gerçekleştirir. Edimsöz edimleri, anlam, niyet, bu bölümde açıklayacağım şekilde, birbiriyle bağlantılıdır.

Edimsöz edimleri ile etkisöz edimleri arasındaki bu ayrıma ilave olarak edimsöz edimleri içinde de edimin içeriği ile edimin bulunduğu tür arasında bir ayrım yapmamız gerekiyor. Bu ayrım dördüncü bölümde niyetli bir durumun önerme mahiyetindeki içeriğiyle niyetli durumun bulunduğu tür arasında yaptığımız ayrımla tam bir paralellik arz eder. Açık bir örnek olması için, şu cümlelerin dile getirdiği şeyler arasındaki farkları göz önüne alalım:

Lütfen odayı terk ediniz.
Odayı terk eder misiniz?
Odayı terk edeceksiniz.

Dile getirilen bu sözler ortak bir şeye sahiptir; sizin odayı terk edeceğiniz şeklindeki önermenin bir beyanıdır. Her birinde, diğerlerinden farklı bir şey vardır. İlki, bir ricadır; ikincisi bir soru; üçüncüsü ise bir tahmindir. Niyetlilik teorimizde yapmış olduğumuz niyetli durumun içeriğiyle niyetli durumun bulunduğu tür arasındaki ayrıma paralel olarak, bir edimsöz ediminin içeriğiyle sahip olduğu edimsöz gücü veya aynı şey demek olan edimsöz ediminin bulunduğu tür arasında ayrım yapmamız gerekiyor. Analizimizin amaçları açısından, edimsöz edimlerin yapısını $F(p)$ olarak gösterebiliriz. Burada F, edimsöz gücü; p ise önerme mahiyetindeki içeriği göstermektedir. Söz ediminin, önerme mahiyetindeki içeriğini oluşturan parçadan, edimsöz türünü ya da gücünü oluşturan parçayı ayırabiliriz.

Bütün bunları zihnimizde tutarak, artık analizimizin hedefini, bölümün başında yapmış olduğumuzdan aslına biraz daha fazla sadık olacak şekilde belirginleştirmiş bulunuyoruz. Şimdi soru artık şudur: Çıkardığımız seslerden edimsöz edimine nasıl geçebiliyoruz? İlk bakışta bu soru dil felsefesinin temelini teşkil eden geleneksel sorulardan farklı gibi görünebilir. Geleneksel sorular şunlardır: 'Dilin gerçeklikle ilişkisi nedir?' ve 'Anlam nedir?' Ancak bana göre derinine inildiğinde benim sorumla geleneksel sorular aynıdır; çünkü 'Seslerden edimsöz edim türüne nasıl geçebiliyoruz?' sorusu ile 'Zihin salt işaretlere ya da seslere nasıl anlam verebiliyor?' sorusu gerçekten de aynı sorudur. Bu soruya verilecek cevap, bize dilin gerçeklikle olan ilişkisini açıklamakta kullanabileceğimiz 'anlam' kavramının bir analizini verecektir. Dil gerçeklikle anlam vasıtasıyla ilişki kurar. Fakat anlam da, dile getirilen sözleri edimsöz edimlerine dönüştüren özelliktir. Edimsöz edim-

leri sözcüğün çok özel bir anlamında anlamlıdırlar. Dilin gerçeklikle ilişki kurmasını mümkün kılan da anlamlılığın bu türüdür. Bu yüzden, derinlere inildiğinde ve uygun şekilde anlaşıldığında 'Anlam nedir?', 'Dil gerçeklikle nasıl ilişki kurar?' ve 'Edimsöz edimlerinin doğası nedir?' şeklindeki üç soru da aynı sorudur. Göreceğimiz gibi, bu üç sorunun her biri, zihnin seslere ve işaretlere nasıl niyetlilik yüklediği ve bu suretle onlara nasıl anlamlar yüklediğiyle, bunu yaparken de onları gerçeklikle nasıl ilişkilendirdiğiyle ilgilidir.

'Anlam'ın Anlamları

Herkesçe bilindiği üzere, *anlamına gelmek*, *anlam* ve *anlamlı* sözcükleri İngilizcede muğlâk sözcüklerdir. Aşağıdaki cümlelerde bu beyanların ne durumda bulunduklarını düşünelim:

1. Benim için çok anlam ifade ediyorsun, Mabel.
2. Cumhuriyetçilerin bozgunundan sonra hayat anlamsız hale geldi.
3. Tarihsel olayların anlamı olayın gerçekleştiği zamanda nadiren ortaya çıkar.
4. Seni incitecek anlamda söylememiştim.
5. Almanca'da 'Es regnet' cümlesi 'Yağmur yağıyor' anlamına gelir.
6. Friedrich 'Es regnet' dediğinde, bunu 'Yağmur yağıyor' anlamında der.

İlk dört cümle hakkında söyleyeceğim tek şey, bu cümlelerdeki kullanım şekillerinin dilbilimsel anlamdaki *anlamı* anlamamız için temel teşkil etmedikleridir. İncelememizin amaç-

ları açısından 5. ve 6. cümleler üzerine yoğunlaşmak istiyorum. Çünkü bu iki cümle bu bölümde en çok ilgileneceğim anlam türlerinin örneğini oluşturmaktadırlar.

Beşinci ve altıncı cümleler arasındaki ayrımın türünün, bir yanda *cümlenin anlamı* ya da *sözcüğün anlamı* ile diğer yanda *konuşanın kastettiği anlam* ya da *sözcelemin anlamı* arasındaki ayrım olarak betimlenmesi alışılageldik ve doğrudur. Cümleler ve sözcükler dilin bir parçası olarak anlamlara sahiptirler. Bir cümlenin anlamı sözcüklerin anlamı ve sözcüklerin cümlede sentaksa göre düzenlenişiyle belirlenir. Fakat konuşucunun cümleyi *sözcelemesiyle kastettiği* şey, belli sınırlar içinde, tamamıyla kendisinin niyetine ait bir meseledir. 'Belli sınırlar dâhilinde' demek zorundayım; çünkü herhangi bir şey söyleyip başka herhangi bir şey kastetmem mümkün değildir. 'İki artı iki dört eder' deyip, Shakespeare'in hem iyi bir şair hem de bir oyun yazarı olduğunu kastedemezsiniz. En azından fazladan bir sürü düzenlemelerde bulunmadan böyle bir şey kastedemezsiniz. Cümlenin anlamı tamamen dil uzlaşımlarına dair bir meseledir. Fakat cümleler konuşma araçlarıdır. Bu yüzden dil, *konuşanın kastettiği anlam*'ı sınırlasa bile, *konuşanın kastettiği anlam* yine de dilbilimsel anlamın ilk formudur. Çünkü cümlelerin dilbilimsel anlamı, dili konuşan kişilerin cümleleri dile getirildiklerinde bir şeyi kast etmek için kullanmalarına imkân verecek şekilde işlev görür. *Konuşanın sözceleminin anlamı*, dilin işlevlerini analiz ederkenki amaçlarımız açısından, anlama dair ilk kavramdır.

Bu bölümün geri kalan kısmında, 'Anlam nedir?' sorusunu incelerken '*Konuşanın kastettiği anlam* nedir?' sorusuna yöneleceğim. Bu bölümün önceki kısmındaki tartışmanın ışığında bu soru artık şu şekilde ifade edilecektir: 'Konuşan kişilerin kendi ağızlarından çıkan salt seslere ya da kâğıt üzerindeki işaretlere anlam yükleyebilmeleri nasıl olmaktadır?'

Belki bu soru çok masum gibi görünebilir; fakat aslında tam da bu konu üzerinde felsefî gelenekte *muazzam* ve bitip

tükenmez gibi görünen bir tartışma söz konusudur. Okuyucunun sorunun çok kolay olduğu ya da benim cevabımın tartışmaya açık olmadığı gibi bir izlenime kapılmasını istemem. Ancak, hâlihazırdaki amaçlarım açısından, geleneksel tartışmaların hepsini atlayıp doğrudan doğruya soruya doğru cevap olduğunu ya da buna benzer olduğunu düşündüğüm şeye geçeceğim.

Anlamı anlamak için anahtar mahiyetinde olan şey şudur: Anlam türetilmiş niyetliliğin bir biçimidir. Konuşan kişinin düşüncesinin asli ya da içsel niyetliliği sözcüklere, cümlelere, işaretlere, sembollere, vs. aktarılmıştır. Anlamlı bir biçimde dile getirilirlerse, bu sözcükler, cümleler, işaretler ve semboller artık konuşan kişinin düşüncelerinden türetilmiş niyetliliğe sahiptirler. Sadece uzlaşıma dayalı dilbilimsel anlam taşımakla kalmazlar, *konuşanın kastettiği anlamı* da taşırlar. Bir dilin sözcüklerinin ve cümlelerinin uzlaşımsal niyetliliği, konuşan kişi tarafından bir söz edimi icra etmek için kullanılabilir. Konuşan kişi bir söz edimi yerine getirirse, bu semboller üzerine kendi niyetliliğini yükler. Fakat konuşan kişi bunu tam olarak nasıl yapmaktadır? Daha önce niyetliliği ele alıp tartışırken yerine getirilme şartlarının, açıklamaya çalıştığım anlamda, niyetliliği anlamak için anahtar mahiyetinde olduğunu görmüştük. Korkular, umutlar, arzular, inançlar ve niyetler gibi niyetli görüngülerin yerine getirilme şartları vardır. Dolayısıyla, konuşan kişi bir şey söyleyip bir şey kastettiği zaman, niyetli bir eylem gerçekleştiriyordur ve onun bu sesleri üretmesi sözleri dile getirdiği sıradaki niyetinin yerine getirilme şartlarının da bir parçasıdır. Konuşan kişi *anlamlı* bir şey dile getirdiğinde, bu seslere ve işaretlere yerine getirilme şartlarını da yüklemektedir. Anlamlı bir şey dile getirmekle (sözcelemekle), zaten *yerine getirilme şartları üzerine yerine getirilme şartları yüklemektedir.*

Bu, anlamın temel özelliğidir ve bu özelliği daha ayrıntılı bir biçimde açıklayacağım. Örneğin farz edelim ki, Almanca

konuşan bir kişi, Friedrich, niyetliliğe sahip bir biçimde 'Es regnet' diyor ve bunu kastediyor. Bunu yaparken, bir kaç yerine getirilme şartına sahip karmaşık bir eylemde bulunmuş olacaktır. İlk olarak, bu cümleyi sözcelemeye niyet etti ve sözcelediği bu söz onun karmaşık niyetinin bu kısmının da yerine getirilme şartıydı. Fakat ikinci olarak, sadece bu cümleyi sözcelemekle kalmayıp cümleyi de kastettiği için yani yağmurun yağmakta olduğunu da kastettiği için, sözcelenen bu sözler kendi yerine getirilme şartlarını da kazanmış oldular. Dile getirilen bu sözler ancak ve ancak yağmur yağıyorsa yerine getirilmiş olacaktır. Dile getirilen sözlerin yerine getirilme şartı doğruluk şartıdır. Dile getirilen sözler, dünyanın durumunun, Friedrich'in bu sözleri söylediği sırada niyetli bir biçimde oluşturduğu dünya resmine uygun olup olmamasına bağlı olarak doğru ya da yanlış olacaktır. Dolayısıyla onun niyeti en azından iki kısımdan oluşur: Sözcükleri dile getirme (sözceleme) niyeti ve dile getirdiği sözcüklerin belli yerine getirilme şartlarına sahip olması şeklindeki niyet. Ancak, mademki sözün dile getirilişi, onun niyetinin ilk kısmının yerine getirilme şartını oluşturmaktadır; Friedrich'in bütün anlamlı niyeti, yerine getirilme şartları üzerine yerine getirilme şartları koyma niyetidir. Üstelik eğer dinleyen kişiye meramını anlatmaya niyet ediyorsa konuşma ediminde bulunduğu sırada niyetinin üçüncü bir parçası daha söz konusu olacaktır, yani dinleyen kişinin, o 'yağmur yağıyor' ifadesini kullanırken onu anlaması şeklindeki niyet. Fakat bu üçüncü niyet yani iletişime yönelik niyet, ilk iki niyetin dinleyen kişi tarafından kabul edilmesini gerektiren niyettir. Meramını iletme niyetinin yerine getirilme şartı şudur: Dinleyen kişi, Friedrich'in cümleyi niyetliliğe sahip bir biçimde dile getirdiğini ve ayrıca cümlenin de konuşan kişinin niyetliliğe sahip bir biçimde cümleye yüklemiş olduğu yerine getirilme şartları taşıdığını kabul etmeliydi. İletişim konusu üzerinde bir sonraki kesimde daha fazla duracağım.

Anlamın ele alınıp tartışılması bu bölüm için anahtar mahiyetini taşıyor. Durumu tam olarak açıklığa kavuşturmak için problemi adım adım başka bir örnekle incelemek istiyorum. Farz edelim ki Almanca öğreniyorum. Yine farz edelim ki duş alırken ya da yağmurlu günlerde yürüyüş yaparken sürekli olarak 'Es regnet, es regnet, es regnet' diyerek pratik yapıyorum. Gerçekten yağmurun yağmakta olduğu anlamında bunu söylüyor değilim. O halde bir şeyi söyleyip onun anlamını kastetmekle, bir şeyi söyleyip onun anlamını kastetmemek arasındaki fark nedir? Dördüncü bölümdeki sloganımızı hatırlarsak, yerine getirilme şartlarına bakmamız gerekir. Bu iki niyetin yani söylemenin ve anlamını kastetmenin, kendi yerine getirilme şartlarının çok farklı olduklarını fark ederiz. Bir şeyi onun anlamını kastetmeden söylediğimde niyetimin yerine getirilme şartı şudur: Niyetim belli bir tür sözcelemenin yani Almanca telâffuz kurallarına uyan türden bir sözcelemeye neden olmalıdır. Fakat söylediğim şeyin anlamını bilfiil kastettiğimde niyetimin yerine getirilme şartları nedir?

Farz edelim ki, gerçekten biraz Almanca öğrenmiş durumdayım ve birisi bana 'Bugün hava nasıl?' anlamına geldiğini bildiğim 'Wie ist das Wetter heute?' şeklinde bir soru soruyor ve ben de ona cevaben 'Es regnet' diyorum. Bir kere, daha önce Almanca bir cümleyi sözcelediğim zamanki niyetin aynısını taşıyorum; fakat aynı zamanda bir anlam kastetme niyeti de taşıyorum. Anlam kastetme niyeti nedir? Anlam kastetme niyetin, 'Es regnet' cümlesini sözcelediğim esnada fiilen yağmurun yağması olduğunu söylemeye doğal bir meylimiz vardır. Fakat bu öyle çok doğru değildir. Çünkü kişinin bir şey söyleyip söylediği şeyin anlamını kastetmesi ve yine de bunda samimî olmaması mümkündür. Yalan söylenmesi imkân dâhilindedir. Bu yüzden, anlam kastetme niyetimin gerek yalan söylediğim gerekse samimî olduğum durumlarda aynı olmasının mümkün olduğu bir durumda, bir şey söyleyip

onun anlamını nasıl kastedebildiğimi ortaya koyacak şekilde bir anlam kastetme niyeti açıklamasına ihtiyacımız var.

Niyetliliğe ilişkin açıklamamızda, niyetli durumların yerine getirilme şartları bulunduğunu görmüştük. Anlam kastetme niyeti ise öyle bir niyettir ki, kişinin dile getirdiği sözler ilave yerine getirilme şartlarına sahip olmalıdır. Ancak, mademki sözün dile getirilmesi, bu dile getirmeye yol açan niyetin yerine getirilme şartının bizatihi kendisini oluşturmaktadır; bu durumda, anlatma niyeti, yerine getirilme şartının yani sözün dile getirilmesinin bizatihi kendisinin, yerine getirilme şartlarına sahip olmasını gerektiren niyetle birdir ve yine bu durumda yerine getirilme şartı da doğruluk şartı haline gelir. 'Es regnet' dediğimde ve anlamını kastettiğimde niyet ettiğim şey, dile getirdiğim 'Es regnet' ifadesinin doğruluk şartlarına sahip olacağı şeklindedir. Dolayısıyla bu ifadeyi söyleyip anlamını kastettiğimde kendimi ifadenin doğruluk şartlarıyla bağlamış olurum. Yalan söyleyip söylemediğime bu husus açıklık kazandırır. Yalan söyleyen kişi de doğru söyleyen kişi de doğru söyleme konusunda bir taahhütte bulunurlar. Ancak aralarındaki fark, yalan söyleyen kişinin sözüne sadık kalmamasıdır. Bu yüzden anlam kastetme niyeti şu niyetle aynı şey demeye gelir: 'Es regnet' dediğimde, bu sözcelemi üretme niyetimin yerine getirilme şartlarına ek olarak, sözcelemin bizatihi kendisi, aynı anda yerine getirilme şartlarını da taşırlar. Bir şey söyleyip onun anlamını kastettiğimde, kendimi söylediğim şeyin doğruluğuyla bağlamış olurum. Samimî olup olmadığım bu şekilde ortaya çıkar.

Anlam ve İletişim

Buraya kadar çoğunlukla anlam kastetme niyetinden bahsetmiş bulunduk. Ancak, elbette, hava durumu hakkındaki bir soruya gerçekten cevap veriyorsam, dile getirdiğim sözlerin

doğruluk şartlarına ya da daha başka yerine getirilme şartlarına sahip olması bakımından anlamlı olması niyetinden daha fazla niyet taşırım: Eğer bir soruya cevap veriyorsam, dinleyen kişiye bir cevap iletme niyeti taşırım. Anlamlı sözlerle konuşma niyeti, bu anlamı dinleyen kişiye iletme niyetiyle karıştırılmamalıdır. Normalde konuşmanın bütün amacı bir dinleyiciyle iletişim kurmaktır; fakat iletişim kurma niyeti, anlatmak niyetiyle yani kişinin dile getirdiği şeyin doğruluk şartlarına ya da daha başka yerine getirilme şartlarına sahip olması niyetiyle, aynı değildir.

O halde, iletişim kurma niyeti nedir? Bu soruya cevap verirken Paul Grice'den bazı fikirleri ödünç olarak alıp bunları yeniden gözden geçireceğiz.[38] Grice, insanlarla iletişimde bulunduğumuzda onlarda anlayış oluşturduğumuzu, bunu da onların bu anlayışı oluşturma niyetimizi bilmelerini sağlayarak başardığımızı doğru bir biçimde görmüştü. İletişim insanların eylemleri arasında kendine özgü bir eylemdir; çünkü dinleyici üzerinde niyet edilmiş bir etki oluşturmayı, dinleyicinin bu etkinin kendisini oluşturma niyetimizi bilmesini sağlamak suretiyle başarırız. Genelde insan eylemlerinin durumu bu şekilde değildir. Eylemlerimizi genelde yapmaya çalıştığımız şeyi sadece diğer insanların bilmesini sağlamak suretiyle başarmakta değilizdir. Örneğin sadece bilmesini sağlamak suretiyle bir yarışı kazanamam ya da Birleşik Devletler başkanı olamam. Fakat birine yağmur yağdığını söylemeye kalktığımda, onlar kendilerine bir şey söylemeye çalıştığımı anlar anlamaz ya da onlara söylemeye çalıştığım şeyin tam olarak ne olduğunu anlar anlamaz, onlara bunu söylemeyi başarmış olurum. Örneğin yağmurun yağmakta olduğunu kendilerine söyleme niyetimi fark ettirmek suretiyle sağlamak suretiyle, onlara yağmur yağdığını söyleyebilirim.

Bunun işleyiş tarzı nasıldır? Biz iletişimde bulunmak istediğimizde, anlayış oluşturma niyeti taşırız. Fakat anlayış, benim kastettiğim anlamın kavranmasından oluşur. Dolayısıyla,

iletişim kurma niyeti o niyettir ki, dinleyen kişi benim kastettiğim anlamı kabul etmeli yani beni anlamalıdır. Fakat 'Es regnet' deyip anlamını kastettiğimde ve yağmur yağdığını bir dinleyene iletmeye niyet ettiğimde bu şu demeye varır: Niyetim dinleyicinin benim anlam kastetme niyetimi fark etmesidir. İletişimde bulunma niyeti, dinleyicide benim kastettiğim anlamın bilgisini, benim bu bilgiyi kendisinde oluşturma niyetimi onun fark etmesini sağlamak suretiyle üretmektir. 'Es regnet' ifadesini dile getirişimi adım adım incelersek, benim *konuşanın kastettiği anlamı*mın ve iletişimde bulunma niyetimin aşağıdaki gibi olduğu görülür. 'Es regnet' cümlesini şu niyetlerle dile getiririm:

1. Almanca bir cümleyi uzlaşımsal anlama sahip olarak doğru şekilde dile dökmeliyim.
2. Dile getirdiğim şeyin yerine getirilme şartları olmalıdır; yağmurun yağdığına dair doğruluk şartı.
3. Dinleyen kişi 2. niyeti kabul etmeli, ayrıca 2. niyeti 1. niyeti kabul etmesi sayesinde ve Almancanın uzlaşımsal kullanımına dair bilgisi sayesinde kabul etmelidir.

Eğer dinleyen kişi 1. ve 2. niyetleri kabul ederse, 3. niyeti gerçekleştirmeyi başarırım. Eğer dinleyen kişi dili bilir, benim bu dilde bir cümle oluşturma niyetimi kabul eder ve benim cümleyi sadece dile getirmeyip aynı zamanda söylediğim şeyin anlamını kastettiğimi de kabul ederse, o zaman dinleyen kişiye yağmurun yağdığını iletmeyi başarmış olurum.

Dikkat edelim ki, bu analiz doğru söyleyip söylemediğim ya da samimî olup olmadığım sorusundan bağımsızdır. Yalan söylüyor olsam bile, yağmurun yağmakta olduğu şeklinde bir ifadede bulunmayı gerçekleştirmiş olurum. Anahtar niteliği taşıyan nokta şudur: Yalan söylüyor olsam bile, bir şey söyleyip, söylediğim şeyin anlamını kastetmek suretiyle, kendimi

söylediğim şeyin doğruluğuyla bağlamış olurum. Bu yüzden, aslında söylediğim şeyin yanlış olduğuna inansam bile, kendimi doğruyla bağlamış olabilirim.

Söz Edimlerinin Farklı Türleri

Sunmuş olduğum dil analizinde, temel birim söz edimidir. Bu bölümün ilk başlarında bir kaç söz edimi örneği vermiştim: İfadeler, emirler, vaatler, vb. Fakat bu durum kaç tür söz edimi olduğu yani kaç tür edim sözedimi olduğu sorusunu doğurur. Yerine getirilme şartları üzerine kaç tür yerine getirme şartı yükleyebiliriz? Dil, muazzam bir kullanım çeşitliliğine sahiptir. Şakalar yapabiliriz, hikâyeler anlatabiliriz, talimatlar ve reçeteler verebiliriz, girift bilimsel açıklamalar ve matematiksel formüller üretebiliriz, şiir ya da bilim kurgu romanları yazabiliriz. Ancak, bana öyle geliyor ki edimsöz esnasında yapabileceğimiz şeylerin sayısı sınırlıdır. Görmüş olduğumuz gibi edim sözedimin yapısı *F* (*p*) şeklinde olduğu için -*F*, edimsöz gücü; *p* de önerme mahiyetindeki içeriği göstermek üzere- 'Kaç edim sözedimi türü vardır?' sorusu 'Kaç tür *F* vardır?' sorusuyla aynı sorudur. Önerme niteliğindeki içerik sonsuz bir biçimde çeşitlilik arz etmekle birlikte, çarpanlarına ayırmamız mümkündür; çünkü aynı önerme niteliğindeki içerik, önceki tartışmalarımızın da göz önüne sermiş olduğu üzere, farklı edimsöz türlerinde ortaya çıkabilir. Böylelikle şimdi artık soruyu 'Kaç tür *F* vardır' şeklinde kapsamı daraltılmış hale getirmiş bulunuyoruz. *İfade etmek*, *uyarmak emretmek*, *söz vermek*, *yalvarmak*, *dua etmek*, *sözleşme yapmak*, *garanti etmek*, *özür dilemek ve şikâyet etmek* gibi Edimsöz edimleri belirten farklı fiillere göz atmak suretiyle bu soruyu cevaplamaya başlayabilirmişiz gibi görünebilir. Fakat böyle bir şey yaparsak, muazzam sayıda edim sözedim türü olduğu izlenimi veren baş döndürücü çeşitlilikte fiiller buluruz.

Bu problemin üstesinden gelmenin bir yolu, belli ortak özellikler üzerine yoğunlaşmaya çalışmaktır. Bunu yapmam için, işin içine 'edimsöz amacı' kavramını katmam gerekiyor. Bir söz ediminin edimsöz amacı, edimin o türde bir edim olması dolayısıyla o söz ediminin amacı olur. Bu yüzden örneğin bir kişi farklı nedenlerden dolayı ve bir dizi farklı öncelik derecelerine sahip bir emir verebilir; fakat neticede bir emir olarak doğru şekilde betimlendiği ölçüde, emir olması sıfatıyla, bu emri dinleyen kişiye bir şey yaptırma girişimi *olarak sayılır*. Bir kişi bir söz verdiğinde, farklı tesir derecesine sahip çeşitli sebeplerden ötürü söz vermiş olabilir. Fakat netice olarak, bir söz verme olduğu ölçüde yani salt söz verme olarak, konuşanın dinleyen için bir şeyi yapma yükümlülüğünü üstlenmesi *olarak sayılır*. Dikkatli okuyucu beşinci bölümde çok ağırlıklı olarak kullanmış olduğumuz 'olarak sayılır' ibaresinin şimdi yeniden boy gösterdiğini fark edecektir ve bu bir tesadüf değildir. İ. amaç kavramı, dile getirilen bir sözün, söz edimlerinin kurucu kurallarıyla belirlenmiş olmak üzere, ne sayıldığına dair bir kavramdır. Bu yüzdendir ki edimsözler gerçekleştirmek bir statü işlevi türü yüklemektir.

Üstelik bir söz ediminin edimsöz amacı, bu söz edimini dördüncü bölümde açıkladığımız niyetlilik teorisiyle ilişkilendirir. Edimsöz amacı hem uyma yönünü hem de konuşma ediminin icrası sırasında hangi niyetli durumun ifade edildiğini belirler. Dolayısıyla, örneğin bir söz verirsem, bu durumda yapmaya söz verdiğim şeyi yapmak için bir niyeti zorunlu olarak ifade etmekteyimdir. Eğer verdiğiniz partiye gelmeye söz verirsem, bu durumda partinize gelme niyetimi zorunlu olarak ifade etmekteyimdir; söz ediminin bizatihi kendisiyle aynı önerme niteliğinde içeriğe sahip niyetli bir durumu ifade etmekteyimdir ve bu niyetli durum yani partinize gelmeye niyet etmem, söz ediminin içtenlik şartıdır. Dolayısıyla, eğer özetlemem gerekirse, edimsöz amacı kavramı otomatik olarak beraberinde iki başka kavram daha getirir; uyma yönü kavramı

ve söz ediminin içtenlik şartını oluşturan niyetli bir durum kavramı.

Şimdi, izin verirseniz geri dönüp sorumuzu bir kez daha ortaya koyalım. 'Kaç tür *F* vardır?' yani 'Kaç edimsöz türü vardır?' sorusunun kapsamı 'Kaç edimsöz amacı türü vardır?' sorusu şeklinde daraltılabilir. Eğer edimsöz amacı kavramını ve bu kavramın ima ettiği dışa vurulmuş içtenlik şartı ve uyma yönü kavramlarını analizimizin temel araçları olarak alırsak, bu durumda bana öyle geliyor ki, edimsözler gerçekleştirmek yoluyla yapabileceğimiz şeylerin sayısı sınırlıdır ve bunlar da zihnin yapısıyla belirlenmiştir. Kısaca ifade etmek gerekirse, mademki zihin yerine getirilme şartları üzerine yerine getirilme şartları koymak suretiyle anlam oluşturmaktadır, o zaman anlamın sınırları zihnin sınırları tarafından konulmuştur. Öyleyse bu sınırlar nelerdir?

Edimsöz amaçlarının sadece beş farklı türü vardır:

1. İlki, *iddia edici* edimsöz amacıdır. İddia edici söz edimlerinin amacı, dinleyeni önermenin doğruluğuna mecbur bırakmaktır. Önermeyi dünyadaki şey durumlarını temsil ediyor olarak ortaya koyar. Beyanlar, betimlemeler, sınıflandırmalar, açıklamalar bu türün bazı örnekleridir. Her türlü iddia sözcükten dünyaya uyma yönüne sahiptir ve iddia edilen şeylerin içtenlik şartı daima inançtır. Her iddia edilen şey, bir inancın ifadesidir. İddiayı teşhis etmenin en basit testi, dile getirilen şeyin kelime manasıyla doğru mu yoksa yanlış mı olduğunu sormaktır. Çünkü iddia edilen şeyler sözcükten dünyaya uyma yönüne sahiptiler; dolayısıyla doğru ya da yanlış olabilirler.

2. İkinci edimsöz amacı, *yönlendirici* olan türdür. Yönlendiricilerin edimsöz amacı, dinleyeni, davranışının yönlendiricinin önerme niteliğindeki içeriğine uymasını sağlayacak bir tarzda, davrandırtmaya çalışmaktır. Emirler, komutlar, ricalar bunun örnekleridir. Uyma yönü daima dünyadan söze doğ-

rudur ve ifade edilmiş psikolojik içtenlik şartı da daima arzudur. Her yönlendirici, dinleyenin yönlendirilen eylemi yapmasına karşı duyulan arzunun bir ifadesidir. Yönlendiriciler doğru ya da yanlış olamazlar; itaat edilebilirler, karşı konulabilirler, kabul edilebilirler, reddedilebilir, vb.

3. Üçüncü edimsöz amacı *taahhüt edici* olan türdür. Her taahhüt edici tür, konuşan kişinin, önerme niteliğindeki içerikte temsil edilen eylemin seyrini üstlenmek için yaptığı bir taahhüttür. Söz vermeler, yeminler, yalvarmalar, sözleşmeler ve garanti etmeler birer taahhüt edici tür örnekleridir. Tehdit de bir taahhüt edicidir; fakat diğer örneklerin tersine dinleyen kişinin çıkarına ve yararına değildir. Taahhüt edici türün uyma yönü her zaman dünyadan söze doğrudur ve ifade edilmiş olan içtenlik şartı da her zaman niyettir. Örneğin her vaat ya da tehdit bir şeyi yapma niyetinin bir ifadesidir. Sözler ve yeminler, tıpkı emirler ve komutlar gibi, doğru ya da yanlış olamazlar; ancak, gerçekleştirilebiliriler, tutulabilirler, bozulabilirler.

4. Edimsöz amacın dördüncü türü *ifade edici* türdür. *İfade edici* türün edimsöz amacı sadece söz ediminin içtenlik şartını ifade etmektir. Özürler, teşekkürler, kutlamalar, karşılamalar ve teselliler bunun birer örneğidir. İfade edicilerde önerme niteliğindeki içerik tipik bir biçimde etkisiz uyma yönüdür; çünkü önerme niteliğindeki içeriğin doğruluğu tamamen tartışmasız olarak kabul edilmiştir. Eğer size, 'Size vurduğum için özür diliyorum' ya da 'Ödülü kazandığınız için tebrikler' dersem size vurduğumu ya da ödülü kazandığınızı kabul ediyorumdur ve bu yüzden de önerme niteliğindeki içerikle gerçekliğin birbirine uyduğunu kabul etmekte ya da varsaymaktayımdır. Ancak ifade edici türlerin içtenlik şartı türüne göre değişiklik gösterir. Dolayısıyla, eğer konuşan kişi özür dilediği şey konusunda hakikaten üzüntü duyuyorsa özür samimîdir. Eğer konuşan kişi, dinleyen kişiyi kutladığı

şey konusunda hakikaten memnuniyet duyuyorsa kutlama samimîdir.

5. Edimsöz amacın beşinci türü, *bildirimler*dir. Bir bildirimdeki edimsöz amacı dünyayı değişikliğe uğramış olarak temsil etmek suretiyle dünyada bir değişim oluşturmaktır. Hem edimseller hem de diğer bildirimler şey durumlarını oluşmuş olarak temsil etmek suretiyle şey durumları oluştururlar. 'Sizi karı koca ilân ediyorum', 'Savaş ilân edilmiştir', 'kovuldunuz', 'İstifa ediyorum' gibi ifadeler en uygun örneklerdir. Bu örneklerde, çift yönlü uyma söz konusudur. Çünkü dünyayı değiştiririz ve böylelikle de dünyayı değişikliğe uğramış olarak temsil etmek suretiyle dünyadan söze uyma yönünü başarmış oluruz ve bunun sonucunda da sözcükten dünyaya uyma yönü başarılmış olur. Bildirimler, sözedimleri arasında benzersizdirler; çünkü söz ediminin sadece başarılı bir biçimde gerçekleştirilmesiyle, dünyada gerçekten de değişiklikler meydana getirirler. Eğer başarı ile sizi karı koca ilân edersem ya da savaş ilânında bulunursam, o zaman dünyadaki işlerin durumları daha önce olmadıkları bir durumda olur. Genelde bu tür bildirimler, beşinci bölümde açıkladığımız türden dil-ötesi kurumların var olmaları sayesinde sadece mümkündürler.

Dikkat edelim ki, diğer türlerden birine ait bir söz ediminin yerine getirilmesi, söz gelimi söz verme ya da emretme gibi, sırf bu edimin yerine getirilmekte olduğunun bildirimiyle mümkün olabilir. Dolayısıyla 'Gelip seni göreceğime söz veriyorum' şeklindeki edimsel bir sözde, konuşan kişi ilk olarak bir bildirimde bulunur. Bunu, söz verdiğine dair bildirimde bulunmak suretiyle yapar. Ancak, dile getirdiği sözler, bu olgudan dolayı bir söz verme oluşturur; zira onun 'Söz veriyorum' deyişi, temsil ettiği şey durumunu yani konuşan kişinin söz vermesinin doğurduğu şey durumunu, oluşturduğu için, hem bir söz verme teşkil eder, hem de bir söz verme olduğuna dair bir iddia teşkil eder. Bu yüzden de edimsöz

amaçlarının üçüne yani bildirimsel, taahhüt edici ve iddia edici türlere sahiptir.

Elbette bütün söz edimleri, konuşanın niyetli kastettiği anlamın düz anlamda ifade edildiği cümleler vasıtasıyla yerine getirilmez. İnsanlar 'Tuzu uzatmanızı rica ediyorum' ya da 'Tuzu uzatın' diyerek tam da söylediklerini harfi harfine kastetmek suretiyle birisinden düz anlamda tuzu uzatmasını rica edebilirler. Fakat 'Tuzu uzatabilir misiniz?', 'Tuzu uzatabilir miydiniz?', 'Tuzu uzatsanız', 'Tuzu uzatır mıydınız?', 'Tuza uzanabilir misiniz?' demek çok daha yaygındır. Bu tür durumlara yani bir söz ediminin, bir diğer söz edimini doğrudan doğruya gerçekleştirmek suretiyle dolaylı olarak gerçekleştirildiği durumlara 'dolaylı söz edimleri' denir. Cümle anlamının konuşanın niyetli kastettiği anlamdan sistematik bir biçimde ayrıldığı diğer türden durumlar ise metafor, mecaz-ı mürsel, ironi, alay, mübalâğa ve küçümseyici ifadelerdir.

Bu edimsöz edim türlerinin hepsine de zaten niyetliliği ele aldığımız tartışmamızda ana hatlarıyla işaret edilmişti. Anlamın sınırları niyetliliğin sınırlarıdır ve dille yapabileceğimiz şeylerin sınırlı sayıda oluşu niyetlilik analizimizin de bir sonucuydu. Niyetlilik analizimizde sadece üç uyma yönü mevcuttur - iddia edicilerin karakteristiği olan zihinden dünyaya olan yön; yönlendiricilerin ve taahhüt edicilerin karakteristiği olan dünyadan zihne olan yön ve ifade edicilerin karakteristiği olan etkisiz yön. Öyleyse niçin tek bir uyma yönü için yani dünyadan zihne doğru olan yön için, iki farklı söz edimimiz var? Söz vermeleri ve emirleri birleştirmeye karar verebilirdik. Bir söz vermeyi kişinin kendisine verdiği bir emir olarak, bir emri de dinleyiciye yüklenen bir söz verme olarak düşünebilirdik. Ancak, taahhüt edici türde konuşanın üstlendiği yükümlülük öyle özeldir ve genel olarak bütün söz edimleri durumunda konuşan ve dinleyen o kadar özeldir ki, dinleyene dayalı dünyadan söze uyma yönü ile konuşana dayalı dünyadan söze uyma yönü arasında bir ayrım yapmayı yararlı buluyoruz. Ay-

rıca dil, tek tek insan zihinlerinin kendi başlarına sahip olmadıkları bir imkânı yani bildirimi gerçekleştirme sırasında her iki uyma yönünü birleştirme imkânını doğurur. Düşünmek yoluyla şey durumları oluşturamayız; ancak önceki bölümde yaptığımız kurumsal gerçeklik analizimizi de dikkate aldığımızda, edimsel sözler dile getirmek yoluyla kurumsal gerçeklik oluşturmanın nasıl mümkün olduğunu görebiliriz. Oluşturulmuş gibi göstermek suretiyle şey durumları oluşturabiliriz. Bu, hem sözden dünyaya doğru olan uyma yönünü hem de dünyadan söze doğru olan uyma yönünü birleştirir. Örneğin oturum başkanı 'Toplantı ertelendi' derse, dile getirilen bu sözlerin sadece kendisi, durumu toplantının ertelendiği durum olarak temsil etmek suretiyle, toplantının ertelendiği şey durumunu oluşturur. Daha önemli bir durumdan örnek vermek gerekirse; kongre savaş ilan ettiği zaman, bu siyasi heyet savaşın olduğundan söz etmek suretiyle bir savaş durumu oluşturur.

Gereği gibi anlaşıldığında, yaptığımız niyetlilik analizinin dilin imkânlarını ve sınırlarını ortaya koyduğuna inanıyorum.

Kurucu Kurallar ve Sembolizm

Baştan bu yana sanki niyetlilik bir şey, dil başka bir şeymiş gibi söz etmiş oldum. Ancak elbette gerçek insan varlıklar için niyetliliğimizin olanakları bir dil edinmek suretiyle muazzam ölçülerde genişletilir. Hayvanlar ve dil öğrenmeden önceki durumda bulunan çocuklar, niyetliliğin ilkel biçimlerine sahip olabilmektedirler. İnançlara, arzulara, algılara ve niyetlere sahip olmaları mümkündür. Fakat çocuk bir kez dil yeteneği edinir edinmez, niyetliliğinin kapasitesi muazzam ölçülerde artış gösterir ve artan niyetlilik de bu durumun kendiliğinden doğurduğu bir etkiyle dilin anlaşılmasını artırır ve bu da niyetlilikte daha büyük artışlara yol açar. Çocuğun ruhsal ve dil-

sel gelişimi konusundaki her ders kitabında bu görüngü anlatılır. Aslında sahip olduğumuz şey, bir yanda zihin, diğer yanda dil değildir; yetişkin insanlar dikkate alındığında, zihin dilbilimsel açıdan yapılanmış hale gelene kadar birbirlerini giderek zenginleştiren dil ve zihindir.

Konuşan kişilerin sırf düşüncelere sahip olduklarını ve daha sonra da bunları sözcüklere döktüklerini zannetmemeliyiz. Bu apaçık bir aşırı basitleştirme olur. En basit düşünceler için dahi, o düşünceyi düşünmek için insanın bir dil sahibi olması gerekir. Sözcükler olmadan yağmur yağdığına ya da aç olduğuma inanabilirim; fakat gelecek yıl bu yıl olduğundan daha sık yağmur yağacağına ya da açlığıma, vücudumdaki besin eksikliğinden çok şeker eksikliğinin sebep olduğuna sözcükler olmadan ya da bu düşünceleri düşüneceğim eş değer sembolik araçlar olmadan inanamam. Çocuk konuşma ve düşünme yetilerini aynı anda geliştirir. Nasıl mı? Çocuk önce dil öncesi basit niyetlilikle başlar. Daha sonra, daha zengin bir niyetliliğe sahip olmasına imkân veren basit bir söz dağarcığı öğrenir; bu niyetlilik daha zengin bir söz dağarcığına imkân verir; bu da daha zengin bir niyetliliğe imkân verir ve bu durum artık kendiliğinden gelişen bir sürece kadar böyle devam eder. Hemen hemen en basit düşünceler açısından bile, hatta en basit söz edimleri açısından bile, çocuk bir söz edimini gerçekleştirebilmek için uzlaşımsal cümle anlamlarına sahip cümleleri olan bir dile muhtaçtır.

Hem uzlaşımsal *bir anlamın sözcüklere* yüklenmesi hem de bir söz ediminin gerçekleştirilmesi sırasında *konuşanın kastettiği anlamın* yüklenmesi, geçen bölümde açıkladığım anlamda statü işlevleri yükleme örnekleridir. Gerek *sözcük anlamı* gerek *konuşanın kastettiği anlam* söz konusu olduğunda, dil kullanıcıları, fiziksel bir görüngüye, bu görüngü ister sözcük türünde olsun isterse ses dalgaları türünde olsun, bir işlev yüklemektedirler. Kullanıcılar 'X, C'de Y sayılır' formülüne göre bir statü işlevi yükleyerek bunu gerçekleştirirler. 'Yağmur ya-

ğıyor' cümlesindeki hem *sözcüklerin uzlaşımsal anlamı*, hem de konuşanın belirli bir durumda cümleyi dile getirmesini (sözcelemesini) ve bununla yağmurun yağdığını kastetmesini sağlayan konuşanın *kastettiği anlam*, statü işlevi örnekleridir.

Dilin aynı zamanda kurumsal olgulara ait bir mesele olması, dil sanki sadece diğer insanî kurumlar arasında bir kurummuş gibi bir izlenim yaratacaktır. Fakat dil açıklama gereği duyduğumuz bakımlardan özellik arz eder. Beşinci Bölüm'ün sonunda dilin kurumsal olguların bünyesi içindeki özel rolünü açıklayacağıma dair bir vaatte bulunmuştum. Para, yönetim, özel mülkiyet, evlilik ve spor gibi diğer kurumların dile ya da en azından dil benzeri sembolizm formalarına ihtiyaç duyması bakımından ve üstelik kendi mevcudiyeti için diğer kurumları gerektirmemesi bakımından, dil bana göre temel insanî kurumdur.

Dil, yardımcı fiillerin varlığı gibi birçok sınırsız sözdizimi üretme kapasitesi sahiptir. Bunlar şu an burada ele almayacağım görüngülerdir. Şu anda dilin 'sembolleştirme' dediğim çok özel bir niteliğini ele alıp tartışacağım. İnsanların bir nesneyi başka bir şey yerine geçecek, onu temsil edecek, ifade edecek ya da sembolize edecek şekilde kullanma yetenekleri vardır. Dilin bu temel sembolleştirme özelliğini, kurumsal olguların temel bir şartı olarak sayıyorum.

Şimdi bu iddiamı delillendireceğim. İşlevin, statü işlevine sahip olan nesnenin sadece fiziksel özellikleri vasıtasıyla yerine getirilmesinin mümkün olmayışı, statü işlevlerinin tanımının bir parçasıdır. Bıçak ve sandalye kendi fiziksel işlevlerini fiziksel yapıları dolayısıyla gerçekleştirirler. Fakat bir şahıs ya da bir kâğıt parçası, başkanlık ya da para gibi statü işlevlerini, sadece insan bedeninin ya da kâğıdın fiziksel yapısı vasıtasıyla gerçekleştiremezler. İtibarî işlevler, ancak bir şeyin bu işleve sahip olduğunun toplu bir kabulü ya da tanınması dolayısıyla gerçekleştirilebilirler. Fakat durum böyleyse, o zaman toplu kabul ya da tanıma olayına iştirak eden failler, o nesnenin o

statü işlevine sahip olduğunu kendilerine temsil edecek bir yol bulmak zorundadırlar. Niye mi? Çünkü Y statü işlevini X'in fiziksel yapısından anlamanın hiçbir yolu yoktur. Bıçaklar ve sandalyeler açısından, işlevlerini gerçekleştirme kapasiteleri fizik yapılarında mevcuttur; fakat para ya da başkanlık söz konusu olduğunda, X nesnesi için, X türünden bir nesne olarak kendi özelliklerinden başka ortada hiçbir şey mevcut değildir. X nesnesinin Y statü işlevini kazanmasının tek yolu, X nesnesini bu işleve sahip olarak temsil etmektir.

İtibarî işlevleri biz tipik bir biçimde sözlerle temsil ederiz. 'Bu paradır' ya da 'O başkandır' şeklinde düşünme yeteneğine sahibiz. Fakat her statü işlevinin, fiili dilin fiili sözcükleriyle temsil edilmeleri gerektiğini söylemek istiyor değilim; zira elbette anlamlı sözcüklerin kendileri de bizzat statü işlevlerine sahip nesnelerdir. Ayrıca, sözcüklerin, ilk anlamlarını temsil etmemizi sağlayan başka sözcüklere sahip olmak zorunda kalmaksızın, anlamlara sahip olabileceklerini de kabul etmemiz gerekiyor. Aksi takdirde, sonsuza dek geriye giden kısır bir döngüye düşeriz. Üstelik tam anlamıyla gelişmiş dilleri olmayan kültürler de statü işlevlerine sahip olabilir. Bu tür durumlarda, X teriminin kendisi Y statü işlevini sembolize etmek için kullanılır. Şu halde, *X terimini Y statü işlevini temsil etmek için kullandığımız ölçüde, biz X terimini sembolik olarak yani dilsel bir araç olarak kullanıyoruzdur*. Bu nokta çok önemlidir.

Örneğin sınır olarak işlev gören bir sıra taşı göz önüne alalım. Taş sırası, sınırın işaret sembolüdür. 'İşaret' sözcüğüyle de taşların bizatihi varlıklarıyla bu özelliği temsil ettiklerini kastediyorum. Taşlar sınırda olduklarından dolayı sınırı temsil etmektedirler. Taş sırası dilsel bir araç olarak işlev görmektedir; çünkü sınıra ilişkin bir statü işlevinin yerini tutmakta ya da bu işlevi temsil etmektedir. Benzer biçimde, sözcükler de kendi anlamlarını ifade etmek suretiyle anlam işlevini yerine getirmektedirler.

Demek ki, bu geniş dilbilimsel anlamda, sembolleştirmenin her türlü kurumsal olgu için elzem olmasının anlamı şudur: 'X, C'de Y sayılır' formülündeki X'ten Y'ye doğru hareket zaten sembolleştirici bir harekettir. Y statü işlevi, tıpkı 'Bu benim mülküm' ya da 'Bu beş dolarlık bir banknottur' sözleriyle düşündüğümüz zamanki gibi, dışardan bir sembolik araçla temsil edilebilir. Sınır örneğimizde, X nesnesinin kendisini, tıpkı sınırı sembolize eden taş sırası örneğinde olduğu gibi Y statü işlevini temsil etmesi için kullanabiliriz.

Ne söyleyip ne söylemediğimi kesin bir biçimde açıklığa kavuşturmam önem taşıyor. Kurumsal gerçekliğin hepsinin, cümlelerin ve söz edimlerinin anlamlı oldukları şekilde, şu ya da bu biçimde, metinsel ya da anlamlı olduğunu söylüyor değilim. Bu bir hata olur. Cümleler ve söz edimleri bir semantiğe sahip olmaları bakımından kesin bir biçimde anlamlıdırlar. Doğruluk şartları ya da başka türlü yerine getirilme şartları vardır. Söz edimleri için anlam, görmüş olduğumuz gibi, yerine getirilme şartları üzerine yerine getirilme şartları yükleme meselesidir. Fakat para ve başkanlar bizatihi hiçbir yerine getirilme şartına sahip olmadıkları için, o şekilde anlamlı değildirler. Katı semantik ve niyetli bakımdan ise anlam, gerek cümleler ve söz edimleri, gerekse haritalar, grafikler, diyagramlar gibi belli türden kurumsal aygıtların hususî bir özelliğidir; hiçbir surette evrensel değildir.

Söylemekte *olduğum* şey ise şudur: Bir X terimi üzerine statü işlevleri yükleyen hareket, esası itibarıyla bir sembolleştirme hareketidir; çünkü statü işlevi, X teriminin sadece fiziksel yapısında yatmaz. X terimi, ancak ve ancak X terimini o statü işlevine sahip olarak temsil edersek, Y statü işlevini oluşturabilir.

Kurumsal gerçekliğin işleyişinde dilin bir diğer rolünü daha belirtmeliyiz. Çoğu zaman bir nesneyi bir statü işlevine sahip olarak kabul etmemizi sağlayacak bir araca ihtiyaç duyarız; her ne kadar bu statü yönü, nesnenin kendisinde görüne-

bilir olmasa da. Bu amaçla, biz 'statü göstergeleri' diyeceğim şeyleri kullanırız. Evlilik yüzükleri, üniformalar, rozetler, pasaportlar, ehliyetler bunun açık örnekleridir. Hiçbiri sözcük kullanmıyor olsa da, bunların hepsi de dilseldir. Aslında, açıklamış olduğum anlamda hepsi de söz edimleridir; zira hepsinin de yerine getirilme şartları vardır. Bir evlilik yüzüğü takmak ya da bir polis üniforması giymek, 'Ben evliyim' ya da 'Ben bir güvenlik kuvvetleri üyesiyim' diyen sabit bir söz edimidir.

* * *

Birinci bölümde bu kitabı Aydınlanma vizyonunun entelektüel projesine mütevazı bir katkı sağlama girişimi olarak betimlemiştim. Bu kitap zihin, dil ve toplumsal gerçekliğin belli yapısal özelliklerini, aralarındaki mantıksal bağımlılık ilişkilerini bir açıklama girişimidir. Bu girişimi şu anda tamamlamış bulunuyorum. Kitabın kalkış noktası, bizim tek bir dünyada yaşamakta olduğumuz ve evrim yoluyla edindiğimiz kabiliyetlerimizin belirlediği sınırlar dâhilinde bu dünyanın bizim için akledilir olduğu şeklindeki kabulümüzdü. Bu sonuç bölümünde, söylediğim şeyleri özetlemeye kalkacak değilim; zira kitap zaten büyük oranda kırk yılı aşkın süredir başka yerlerde geliştirmiş olduğum düşüncelerden bazılarının bir özetidir.

Ele alıp tartıştığım çeşitli konularda uzman olan kişiler, kendi disiplinlerinde araştırmaların merkezini teşkil eden şeylerin büyük bir kısmını dışarıda bıraktığımı hissedeceklerdir. Bunda tamamen haklıdırlar. Bana göre en önemli olan konularda yazdım ve benim neyin önemli olduğuna dair anlayışım ana akımı oluşturan görüşle çoğu zaman uyuşmazlık halinde oldu. Uzman olmayan kişiler ise, bu konular üzerine daha söylenecek muazzam miktarda şeyler olması gerektiğini hissedeceklerdir; ya da en azından ben öyle hissedeceklerini umuyorum. Gerçekten de ele alıp tartıştığım geniş alanların sadece yüzeyinin bir taslağını vermiş bulunuyorum. Bu konuların

daha ayrıntılı bir incelemesi için, okuyucuya 'Daha İleri Okuma Önerileri'nde zikredilen kitapları salık veririm.

Rasyonalite, insan özgürlüğü ve toplumsal değer gibi hususlar konumuzla ilgili olup da ele almadığım hususlar arasında sayılabilir. Aslında, bana göre bunlar üç ayrı konu değil, aynı konunun farklı yönleridir. Örtük bir rasyonalite kavramı bu kitapta mevcuttur ve bizim felsefî geleneğimizdeki standart rasyonalite kavramından ayrılan bir kavramdır. Bu konuyu başka bir kitapta ayrıntılı olarak geliştirmeyi umuyorum.

Bütün bu tartışmayı felsefenin doğası ve felsefenin diğer inceleme alanlarından nasıl ayrıldığı konusunda bazı düşüncelerle sonuçlandırmak istiyorum. Elbette felsefeyle diğer disiplinler arasında keskin bir ayrım çizgisi olduğunu düşünmüyorum. Gerçekten de bu ve benzeri kitaplarda yapmakta olduğum şeyin, aslında felsefe değil de dilbilim, bilişsel bilim ya da başka bir şey olduğuna nitelikli meslektaşlarım tarafından zaman zaman ikna edilmeye çalışıldım.

Dilerseniz felsefeyle bilimi karşılaştırmakla başlayalım. 'Felsefe' ve 'bilim'; 'ekonomi tarihi', 'kimya' ve 'Latin filolojisi' dallarının ayrı inceleme konularını adlandırdıkları şekilde ayrı inceleme konularını adlandırmazlar. Çünkü en azından prensipte, gerek felsefe gerek bilim inceleme konuları bakımından evrenseldir. Her ikisi de bilgi ve anlama amacını güderler. Bilgi sistematik hale geldiğinde ve özellikle salt bakış açılarına karşıt olarak bilgi olduğundan kani olduğumuz emin bir noktaya geldiğinde artık bu bilgiye biz 'felsefe' demekten ziyade 'bilim' demeye meylederiz. Felsefenin büyük kısmı, sistematik bir şekilde ki bilimin karakteristiğidir, nasıl cevaplayacağımızı bilmediğimiz sorularla ilgilidir. Felsefenin sonuçlarının çoğu, bu sorular bilimsel sorular haline gelene kadar bu soruları gözden geçirme çabasıdır. Örneğin bu kitapta, bilinç problemini ele alarak bunu yapmaya çalışıyorum.

Felsefe ve bilim arasındaki bu ilişkiler bilimin niçin her zaman haklı, felsefenin niçin her zaman hatalı olduğunu ve niçin felsefede asla bir ilerlemenin söz konusu olmadığını açıklığa kavuşturur. Bir alanda gerçek bilgi ve anlayışa sahip olduğumuza inanır inanmaz, bu bilgiye ya da anlayışa 'felsefe' demeyi bırakır 'bilim deriz. Ayrıca belirli bir ilerleme kaydeder kaydetmez, bunu 'bilimsel ilerleme' olarak adlandırmaya kendimizi yetkili sayarız. Entelektüel hayatımda buna benzer bir şey, söz edimleri incelemesi sırasında başıma geldi. Metotlarımızdan ve sonuçlarımızdan daha emin hale geldikçe, bu inceleme yavaş yavaş dilbilimin bir parçası halini aldı.

On yedinci yüzyıldan başlayarak, doğa araştırmaları için sistematik metotlar geliştirdikçe, bilimsel bilginin alanı muazzam ölçülerde artış gösterdi. Bu durum, birçok düşünürde doğa bilimlerinin, özellikle fizik ve kimyanın metotlarının, kafamızı en çok karıştıran problemleri çözmek için de genel olarak uygulanabileceği yanılgısını doğurdu. Nitekim bu tür bir iyimserliğin haklı olmadığı ortaya çıkmıştır. Yunan filozoflarını uğraştıran doğruluk, adalet, iyi hayat gibi felsefî problemlerin çoğu hala bizim de problemimizdir.

Felsefî sorular ve incelemeler üç özelliğe sahip olma eğilimi gösterirler. İlki, az önce felsefe-bilim karşılaştırmasında da gördüğümüz gibi, felsefe büyük ölçüde, cevap verme metodu üzerinde henüz bir uzlaşmaya varmış olmadığımız sorularla ilgilidir. Bunun sebebi ise, çoğu zaman bu soruları cevaplamak için bir metot bulduğumuzda, soruların felsefî sorular olmaktan çıkmasıdır. Hayatın mahiyetine ilişkin problem, bunun güzel bir örneğidir. Bu problem bir zamanlar sorun teşkil eden bir problemdi; ancak moleküler biyolojideki gelişmeler, büyük bir gizem gibi görünen şeyi bir dizi küçük küçük, kolay ele alınabilir, belirli biyolojik sorular ve cevaplar halinde parçalara ayırmamıza imkân verdiğinde, problem ortadan kalkmıştır. Umarım benzer bir şey bilinç probleminin de başına gelir. Felsefî soruların genel kabul gören hiçbir çö-

züm yöntemi olmayan sorular olma eğilimi taşıması, felsefede niçin üzerinde uzlaşılmış hiçbir görüşler bütünü olmadığının da bir açıklamasıdır.

Felsefî soruların ikinci bir özelliği, 'çerçeve' sorular adını verdiğim şeye eğilim göstermeleridir. Çerçeve içindeki özel yapılarla uğraşmaktan çok, yaşamlarımızın entelektüel çerçevesi ile uğraşmaya eğilimlidirler. Bu yüzden, örneğin 'AIDS hastalığının sebebi tam olarak nedir?' sorusu felsefî bir soru değildir; ancak 'Nedenselliğin doğası nedir?' sorusu felsefî bir sorudur. İlk soru nedenselliğin tartışmasız kabul edildiği bir çerçeve içerisinde araştırılmaktadır. Filozof ise bu çerçeveyi inceler. Bir örnek daha vermek gerekirse, 'Clinton'ın söylediği şey gerçekten doğru mudur?' sorusu felsefî bir soru değildir; fakat 'Doğruluk nedir?' sorusu felsefenin tam göbeğindeki bir sorudur.

Felsefî incelemelerin üçüncü özelliği ise geniş anlamda kavramsal konularla ilgili olmaya eğilim göstermeleridir. Felsefî bir ses tonuyla doğruluk, adalet, erdem, nedensellik nedir, diye sorduğumuzda, etrafa iyice bakmak suretiyle cevaplanabilecek, hatta çevremizde bir takım sağlam deneyler gerçekleştirmek suretiyle cevaplanabilecek sorular soruyor değilizdir. Bu tür sorular en azından kısmen 'doğruluk', 'adalet', 'erdem', 'sebep' kavramlarının bir analizini gerektirir. Bu demektir ki dil incelemesi bir felsefecinin asli aracıdır; çünkü dil, kavramlarımızı açıklamanın aracıdır.

Bu üç özelliğin yani genel kabul gören metotlarla çözülememe, konuyu çerçeve şeklinde inceleme ve incelemede ilk temel adım olarak kavramsal analizin bir arada bulunma eğilimi göstermesi hiç tesadüf değildir. Problemleri katî bir biçimde çözme yoluna sahip olduğumuz yerlerde, bu çözümler genellikle, kavramsal araçlarını olduğu gibi aldığımız ve zaten önceden kabul edilmiş olan çerçeveler içinde bulunurlar. Dolayısıyla, ilk örneğimizde olduğu gibi, AIDS'in sebebini aradığımızda, bir hastalığın ne olduğunu, bir sebebin ne oldu-

ğunu ve hastalıkların sebeplerini ortaya çıkarmanın metotlarını kabul ettiğimizi hiç tartışmasız olarak kabul etmekteyizdir. Hatta genel bir teoriye yani hastalıkların oluşumu teorisine sahibizdir ve bu teoriyle araştırmamızı yürütürüz. Ancak genel olarak nedenselliğin ne olduğunu sorduğumda, geniş bir çerçeve oluşturan alanı, bize kılavuzluk edecek herhangi bir kesin deneysel yöntembilim olmadan araştırmaktayızdır. Bu yüzden de, sıradan 'sebep' kavramı ve onunla ilintili akraba kavramlarla yani 'sonuç', açıklama' vs. gibi kavramlarla mücadele ederek başlamak zorunda kalırız.

Bu kitapta, birbirine kenetlenmiş halde bulunan üç çerçeve alanın yani zihin, dil ve toplumun, yapısını ve birbirleriyle ilişkilerini araştırıp sorgulamış bulunuyorum. Metotlarım, deneylerin yapıldığı ya da en azından kamuoyu araştırmalarının yürütüldüğü uygulamalı bilimlerin metotları değildi. Kullandığım metotlar, hiç değilse ilk aşamalarda, daha yerinde bir tespit olmak üzere mantıksal ve kavramsal analiz olarak betimlenebilirler. Bilincin, niyetliliğin, söz edimlerinin ve toplumsal kurumların kurucu unsurlarını, bunları ayrı ayrı ele almak ve nasıl işlediklerini görmek suretiyle ortaya çıkarmaya çalıştım. Fakat doğruyu söylemek gerekirse, bu bile pratikte uyguladığım gerçek yöntembilimin bir tahrifidir. Pratikte elime geçen her silahı kullandım ve işe yarayan her silaha sarıldım. Örneğin bu kitapta ele aldığım konular üzerinde çalışırken, konusu beyin biliminden ekonomiye kadar değişiklik gösteren alanlarda kitaplar okudum. Bazen, araştırmalarımın sonuçları, mevcut kavramsal araçların bütünüyle reddedilmesi şeklinde oldu. Dolayısıyladır ki düalizm, monizm, materyalizm ve geri kalan diğer görüşlerin eski kavramsal araçlarını ciddiye almaya devam ettiğimiz müddetçe zihinsel olanın fiziksel olanla ilişkisini anlamayacağımız iddiasındayım. Burada, son yüzyılımız boyunca beyin üzerine gerçekleştirilen çalışmalar dikkate alındığında, artık anlamaya gücümüzün yetti-

ği olgulara, eski kavramların yeterli gelmediğine dayanarak, kavramsal bir yeniden gözden geçirme teklifi getiriyorum. Diğer alanlarda, örneğin paranın ve özel mülkiyetin ontolojisinde, bizim normal kavramlarımıza daha muhafazakâr bir şekilde muamele etmemiz gerekiyor; çünkü insanların belli görüngülere belirli şekillerde muamele edip onlara itibar etmek zorunda olduğu kapasiteler dışında, toplumsal bir biçimde oluşturulmuş gerçekliğin altında yatan başka hiçbir gerçeklik söz konusu değildir. Ayrıca, kullandığımız kavramsal araçlar bu muamele ve saygı için esastır. Fakat dikkat edelim ki, neyin reddedilip neyin muhafaza edileceğine dair bu tür iddialar, incelemenin başında değil sonunda ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden, bu iddiaların bizatihi kendileri, araştırmayı yürütme esnasında hiçbir metodolojik kılavuzluk sağlamazlar.

Her ciddi teorik araştırmada olduğu gibi, felsefî analizin de amacı üzerinde çalışmakta olduğu problem alanının aynı anda hem doğru, hem açıklayıcı hem de genel bir teorik açıklamasını elde etmektir. Bu kitapta birçok farklı görüngünün sadece açıklamasını yapmak değil, aynı zamanda bunların hepsinin nasıl birbirleriyle insicamlı bir biçimde bir arada bulunduklarını göstermek istedim. Dolayısıyla benim amacım, uygun bir *genel* teori elde etmeye dönük bir ilerleme sağlamaya çalışmak olmuştur. Yeri gelmişken belirteyim ki, bu tür bir amaç çağdaş felsefecilerin büyük çoğunluğu tarafından paylaşılan bir amaç değildir.

DİZİN

A

Alfa Hareketi 102
Algının Aşkın Birliği 94
Arkaplan 19, 21, 22, 24, 45, 49, 124, 125
Arno 47
Athena 37
Austin, J.L., 40, 116, 156, 157
Aydınlanma 5, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 178
Aziz Petrus 48

B

Batlamyus 35, 36
Berkeley, G., 20, 25, 27, 38
Bilincin Yapısı 96
Bilinç 11, 20, 25, 38, 51, 53, 55, 56, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 73, 75, 76, 77, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 99, 107, 127, 152, 179, 180
Bilinçdışı 11, 102
Birinci Şahıs Ontolojisi 62, 63, 64, 68
Bismark 10

C

Carter, J., 16
Chomsky, N., 102
Cümlenin Anlamı 160

D

Dalay Lâma 59, 63
Davranışçılık 57
Decius 47
Dennett, D., 61, 105
Derrida, J., 28
Descartes, R., 10, 20, 26, 38, 56, 58, 61, 66, 82
Determinist 21, 123
Dışsal Realizm 23, 25, 42, 43, 49
Dil 7, 8, 12, 15, 24, 28, 32, 75, 88, 103, 127, 128, 131, 153, 158, 160, 167, 171, 173, 174, 175, 178, 181, 182

Doğallaştırma 106, 112
Düalizm 20, 55, 56, 57, 59, 61, 63, 65, 80, 182
Dünya Ruhu 135

E

Edimsöz 157, 158, 167, 168, 169, 170, 171, 172
Einstein, A., 11
Eleyici 67, 103, 112
Eliot, T.S., 50
Emprik 26
Epistemik 31, 53, 54
Epistemolojik 54
Etkisöz 157
Etnometodoloji 28
Evrensel Gramer 102

F

Fay, B., 31, 32
Feyerabend, P., 11, 44
Fodor, J., 103, 105
Frege, G., 10, 11, 185
Freud, S., 10, 11, 13

G

Goodman, P., 29
Gotik 47
Godel, K., 11, 13
Göndergesel 24
Görelilik 10, 13, 24, 25, 33
Görüngücülük 5, 69
Grice, P., 165

H

Halisünasyon 26, 41
Hegel, G., 25, 27
Hitler 122
Hudin, J., 8
Hume, D., 19, 38, 40, 121

İ

İcra 46, 115, 119, 137, 161
İçkin 108, 109, 138
İçsel 41, 51, 53, 57, 58, 61, 64, 85, 106, 107, 108, 109, 112, 113, 114, 133, 161
İdealizm 25, 26, 27
İndirgeme 67, 68, 104, 112, 135
İngiltere 10, 146
İrade Özgürlüğü 123
İsa 47
İspatlanabilirlik 11

K

Kant, I., 26, 94
Kartezyen 10, 56, 81
Kendilik 52, 85
Kip 115
Konuşanın Kastettiği Anlam 160, 161, 166, 174
Kopernik Devrimi 9, 36
Korsakov 88
Kuantum Mekaniği 11, 185

Kuhn, T., 11, 14, 34, 35, 44, 185
Kurucu Kurallar 6, 140, 173
Kurumsal Gerçeklik 128, 130, 131, 138, 141, 142, 151, 173
Kuşkuculuk 15, 26, 38, 76
Küçük İnsan 95, 105, 113

L

Latour, B., 34
Lebensraum 122

M

Madonna Del Orto 47
Marx, K., 10
Matematik 12
Materyalizm 56
Meryem 47
Metafor 28, 88, 172
Mevcut Durum 18, 19, 20, 21, 23, 28, 35, 58, 60, 65, 81, 106, 107, 114, 145
'Mış gibi' Niyetlilik 68, 107, 108, 109
Mill, J.S., 46
Mitoz Bölünme 66
Miyoz Bölünme 66, 109
Muonlar 66, 72

N

Nagel, T., 15, 52
Natüralizm 65
Nedensellik 70, 71, 76, 121, 122, 181
Newton, I., 9, 13, 34, 71
Niyetlilik 77, 89, 92, 99, 100, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 118, 119, 125, 132, 133, 134, 136, 137, 141, 146, 152, 153, 159, 168, 172, 173, 174
Niyetselci 123
Nörobiyoloji 111
Nuer 14, 185

Ö

Ön Kabul 107, 125
Örtüşme Teorisi 20, 23, 24, 27
Öznellik 53, 54, 56, 62, 99

P

Para 13, 23, 128, 129, 130, 131, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 175, 177
Paradigma 34, 44
Perspektivizm 30, 33
Piaget 70
Pragmatizm 24, 28
Psikoloji 11, 13
Putnam, H., 28

Q

Quarklar 66, 72
Quine, W.V.O., 20, 37

R

Realizm 5, 22, 42, 45
Rorty, R., 27, 29
Rubens 54
Rusya 122

S

Sağduyu 20
San Christoforo 47
San Miniato 47
Scylla 58
Searle, J.R., 2, 3, 8, 185
Shakespeare, W., 19, 160
Sirius 29
Sözceleme 162
Sözcüğün Anlamı 160
Sözedimleri 171
Statü 143, 144, 145, 146, 148, 149, 153, 168, 174, 175, 176, 177

T

Turin 47

Ü

Üst-Görüngü 69, 70, 72, 73, 74
Üst-Görüngücülük 70

V

Vatikan 47
Viktorya 10
Voltaire 48

W

Wittgenstein, L., 12, 16, 17, 18
Woolgar, S., 34

Y

Yanılsama 40, 67
Yanılsama Argümanı 40
Yapay Zekâ 57
Yapıbozum 28, 29

Z

Zeus 37
Zihin-Beden 15, 58, 60, 63, 72, 75, 107, 110, 112, 113, 134
Zihinsel Durum 38, 52, 57, 61, 71, 74, 77, 83, 89, 100, 101, 102, 103, 114, 121, 122

SON NOTLAR

[1] John R. Searle, *Mind, Brains and Science,* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984).

[2] Gottlob Frege, *Philosophical and Mathematical Correspondence*, (Chicago: University of Chicago Press, 1980), s. 132.

[3] Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2d ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1970), s. 135.

[4] Örneğin Zenon bir alanı geçmek için önce o alanın yarısını geçmek zorunda olduğumuzu, daha sonra yarısının yarısını geçmek zorunda olduğumuzu ve bunun sonsuza kadar böyle devam edeceğini ileri sürmüştü. Sonuç olarak da, hiçbir hareketin mümkün olmadığı kararına varmıştı.

[5] Kuantum mekaniğinin paradoksal yorumlarını kabul etmeyen bir fizikçi için, bkz. P. R. Wallace, *Paradox Lost: Image of the Quantum,* (New York: Springer, 1996).

[6] E. E. Pritchard, *Nuer Religion,* (Oxford: Clarendon Press, 1956), s. 128-31, alıntılanan yer Alasdair MacIntyre, *'Is Understanding Religion Compatible with Believing'*, Bryan R. Wilson'un editörlüğünü yaptığı *Rationality,* (Oxford: Basil Blackwell, 1974), s. 65'de.

[7] Thomas Nagel, *What Does It All Mean: A Very Short Introduction to Philosophy,* (New York: Oxford University Press, 1987).

[8] Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy,* (New York: Simon&Schuster, 1945).

[9] Richard Rorty, *'Does Academic Freedom Have Metaphysical Presuppositions?' Academe* 80, no. 6 (November-December 1994): 57.

[10] Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature,* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979), s. 275.

[11] Hillary Putnam, *The Many Faces of Realism,* (La Salle Ill.: Open Court, 1987), s. 1.

[12] Jacques Derrida, *Of Grammatology,* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1976), s. 158.

[13] Richard Rorty, *'The Priority of Democracy to Philosophy'*, editörlüğünü Merrill Peterson ve Robert Vaughn'un yaptığı *The Virginia Statue for Religious Freedom,* (s. 257-82), (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), s. 271'de.

[14] Nelson Goodman, *Of Mind and Other Matters,* (Cambridge: Mass: Harvard University Press, 1984), s. 36.

[15] Brian Fay, *Contemporary Philosophy of Social Science,* (Oxford: Balckwell, 1996), s. 72.

[16] A.g.e., s. 73.

[17] Kullanma-zikretme yanılgısı, bir sözcüğün o sözcüğün zikredilmesi durumundaki özelliklerini, o sözcük kullanıldığında sözcüğün göndermede bulunduğu şeyin özellikleriyle karıştırmaktan meydana gelir. ' 'Berkeley' sekiz harften oluşur' ve 'Berkeley, Kaliforniya'da bir şehirdir' dediğimde, Kaliforniya'da sekiz harften oluşan bir şehir vardır, şeklindeki bir çıkarım bu tür bir yanılgıdır. Sözcük ilk cümlede zikredilmişken, ikinci cümlede bir şehre işaret etmek için kullanılmıştır.

[18] Bruno Latour ve Steve Woolgar, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, 2d ed. (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1986), s. 180-82.

[19] Willard Van Orman Quine, *'Two Dogmas of Empricism', From a Logical Point of View,* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953), s. 44'de.

[20] George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge,* (Oxford: Oxford University Press, 1998).

[21] Francis Crick, *The AstonishingHypothesis,* (New York: Scribner's/Maxwell Macmillan International, 1994), s. 32-33.

[22] David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1888), s. 210-11.

[23] J.L. Austin, *Sense and Sensibilia,* (Oxford: Oxford University Press, 1962).

[24] Thomas Nagel, *'What It Is to Be a Bat'*, Mortal Questions (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), s. 165-80'de.

[25] Daniel Dennett, *Consciousness Explained,* (Boston: Little, Brown, 1991).

[26] Jean Piaget, *The Child's Conception of Physical Causality,* (New York: Harcourt, Brace&Co., 1930).

[27] Michael Gazzaniga, *The Social Brain,* (New York: Basic Books, 1985).

[28] Daniel Schacter, *Searching for Memory,* (New York: Basic Books, 1996).

[29] Jerry Fodor, *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind,* (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1987), s. 97.

[30] Daniel Dennett, *Brainstorms* (Vermont: Bradford Books, 1978), s. 122-24.

[31] Fodor, *Psychosemantics*, s. 97-127.

[32] Bu eğilimin belki de en uç şekli Daniel Dennett'in *The Intentional Stance,* (Cambridge, Mass. : MIT Press, 1987)'nda bulunabilir.

[33] John L. Austin, *'How to Talk: Some Simple Ways'*, Philosophical Papers'da; editörler James O. Urmson ve Geoffrey Warnock (Oxford: Clarendon Press, 1979).

[34] G.E.M. Anscombe, *Intention,* (Oxford: Blackwell, 1959).

[35] Nedensel kendi kendine göndermede bulunma düşüncesi eski bir düşüncedir ve en azından Kant'a kadar geri gider. Bildiğim kadarıyla, terimi ilk kez 'Practical Reason', *Review of Metaphysics,* 29, no.3 (Mart 1976): 431-63'de Gilbert Harman kullanmıştır.

[36] Bu düşünce orjinal haliyle *Conversion: A Philosophical Study,* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969)'de David Lewis ve Meaning (Oxford: Oxford University Press, 1972)'de Stephen Schiffer tarafından formüle edilmiştir.

[37] J. L. Austin, *How to Do Things with Words,* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962).

[38] Paul Grice, *'Meaning', Philosophical Review,* (Temmuz 1957): 377-88.

LITERA
YAYINCILIK



ISBN 975-6329-20-3