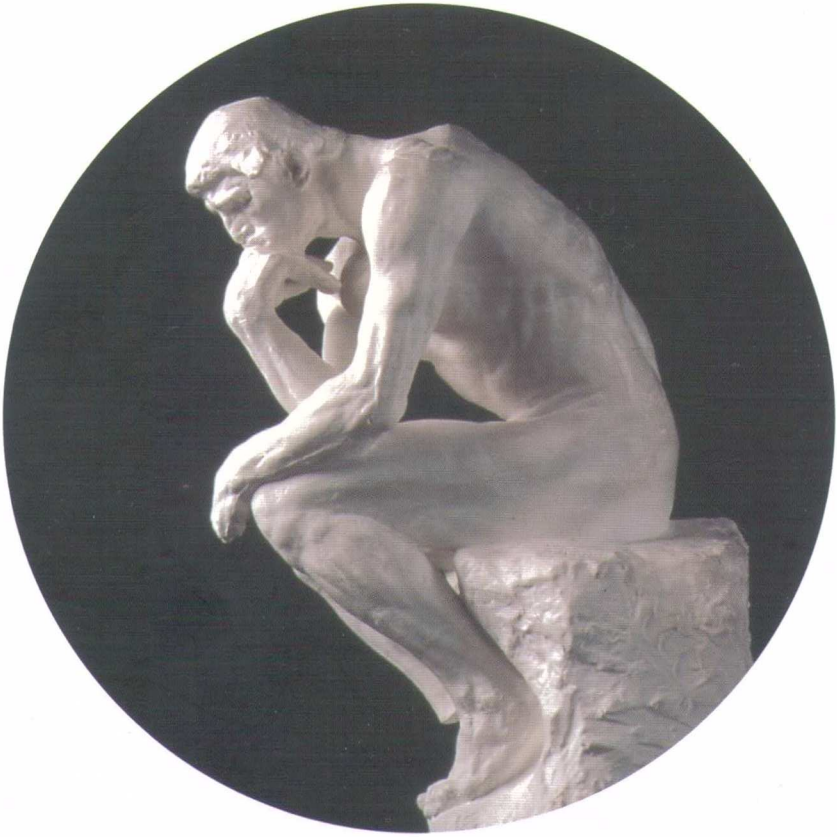
Alan Musgrave

ithaki

SAĞDUYU, BİLİM ve ŞÜPHECİLİK

Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş

Nur Küçük çevirisiyle




ithaki

ALAN MUSGRAVE 1940 doğumlu Yeni Zelandalı felsefeci, London School of Economics'te Sir Karl Popper'ın öğrencisi olarak eğitimini tamamladı. 1970'ten bu yana Otaga Üniversitesi'nde felsefe profesörüdür. Bilgi kuramı ile bilim felsefesi başlıca ilgi alanlarıdır.

Alan Musgrave

Sağduyu, Bilim ve Şüphecilik

Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş

Çeviren

Nur Küçük

Sağduyu, Bilim ve Şüphecilik:
Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş
Alan Musgrave

Özgün Adı
Common Sense, Science and Scepticism:
A Historical Introduction to the Theory of Knowledge

İthaki Yayınları - 841

Yayına Hazırlayan: *Gizem Ayvaz*
Redaksiyon: *Göksun Yazıcı*
Kapak ve Tasarımı: *Şükrü Karakoç*
Grafik Uygulama: *Şükrü Karakoç*
1. Baskı, Mart 2013, İstanbul
ISBN: 978-605-375-273-8

© Cambridge University Press, 1993
Türkçe Çeviri © Nur Küçük, 2013
© İthaki, 2013

The Press Syndicate University of Cambridge tarafından yayınlanmıştır.

Yayıncının yazılı izni olmaksızın alıntı yapılamaz.

İthaki™ Penguen Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.'nin yan kuruluşudur.
Bahariye Cad. Dr. İhsan Ünlüer Sok. Ersoy Apt. A Blok No: 16/15 Kadıköy - İstanbul
Tel: (0216) 348 36 97 Faks: (0216) 449 98 34
ithaki@ithaki. com. tr – www. ithaki. com. tr – www. ilknokta. com

Kapak, İç Baskı: Deniz Ofset Matbaacılık
Gümüşsuyu Cad. Topkapı Center, Odin İş Merkezi No: 403/2 Topkapı-İstanbul
Tel: (0212) 613 30 06 - Faks: (0212) 613 51 97
Sertifika No: 25001

Sir Karl Popper'a

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 11
TEŞEKKÜR 13

BİRİNCİ BÖLÜM
Bilgi sorunu 15
Gerekçeli doğru inanç olarak bilgi 16
Gerekçeli doğru inanç açıklamasına birkaç itiraz 19
Dogmatizm, şüphecilik ve sonsuz geri gidişler 26
Geri gidişleri durdurmak: ampirizm ve rasyonalizm 30

İKİNCİ BÖLÜM
Şüphecilik saldırı altında 36
Şüphecilik tutarlı mıdır? 36
Şüphecilik pratikte uygulanamaz mı? 41
Şüphecilik önemli midir? 43

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Duyular konusunda şüphecilik 49
Sextus Empiricus ampirizme karşı 49
Aristoteles'in yanıtı 55
İnanç ve deneyim etkileşimi 57
Algı hatası sorunu 65
Bacon'ın çaresi 71
Gözlem kuram yüklüdür 78

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Ampirik psikoloji 85
Zihnin kova kuramı 87
Dilin önemi ve gelenek 89
Dil öğrenme 95
Tekrarın rolü 99
Doğuştan idealar mı yoksa doğuştan nasılın-bilgisi mi? 103

BEŞİNCİ BÖLÜM
İdeacılık, görünüş ve gerçeklik 116
Yeni bir ampirizm – ideacılık 116
Verileri şeyleştirmek 120
Nedensel algı kuramı ve zaman aralığı argümanı 123
Şüpheci, saldırıya karşılık veriyor – bir kez daha, görünüş ve gerçeklik 132

ALTINCI BÖLÜM
Birincil ve ikincil nitelikler 143
Locke'tan önceki ayrım 144
Locke'un kuramı 149
İkincil nitelikler öznel midir? 153
Berkeley'nin Locke eleştirisi 157

YEDİNCİ BÖLÜM
Berkeley: İdeacılık idealizm oluyor 160
Görünüş gerçekliğe nasıl dönüştürür 160
İmmateryalizm 166
Tanrı ve diğer zihinler 174
İmmateryalizm, fenomenalizm ve bilim 183

SEKİZİNCİ BÖLÜM
Hume: İdeacılık irrasyonalizm oluyor 189
Hume'un irrasyonalizmi 189
Hume ve dış nesneler 192
Hume'un tümevarım şüpheciliği 196

DOKUZUNCU BÖLÜM
Tümevarım konusunda Hume'a verilen karşılıklar 203
Tümevarım ilkelerine başvuru 203
Olasılıkçılık 208
"Gerçek İskoçyalı değil" taktiği 214
Tümdengelimcilik karşıtlığı 218
Tümdengelimcilik 220

ONUNCU BÖLÜM
Rasyonalist alternatif 226
Rasyonalist paradigma – Öklid 227
Niçin matematiksel bilgi ampiristler için bir sorundur 232
Üç şüpheci itiraz 243

ON BİRİNCİ BÖLÜM
Rasyonalizm savunuluyor: Descartes 248
Sistematik şüphe ve Cogito 249
Metafiziksel şüphe ve kötü cin 258
Tanrı ve Kartezyen döngü 262

ON İKİNCİ BÖLÜM
Kant ve sentetik a priori 270
Kant'ın sorusu 270
Kant'ın yanıtı 271
Kant'ın idealizmi 279

ON ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
Alternatif geometriler 284
Öklid dışı geometriler nasıl icat edildi 284
Niçin Öklid dışı geometriler felsefi açıdan önemlidir 294
Mantıkçı ampiristler rahatlıyor 298
Matematikte Platonculuk ve mantıkçılık 304

ON DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Doğruluk ve doğruluk kuramları 312
Doğruluk meselesi ve sağduyu çözümü 312
Öznel doğruluk-kuramları 315
Tarski'nin T-şeması 324
Kavramsal idealizm 332
Yalancı paradoksu ve Gödel'in tamamlanmamışlık teoremi 339

ON BEŞİNCİ BÖLÜM
Yanlışlanabilirci realizm 346
İncelmiş dolaylı algı-realizmi 346
Şüphecilik, irrasyonalizm ve yanlışlanabilircilik 353
Yanlışlanabilircilik ve Grue problemi 362
Yeni itirazlar 371
Tahmini bilgi 376

Kaynakça 380

Önsöz

Bu kitap 1970'den beri Otaga Üniversitesi'nde verdiğim bilgi kuramına giriş derslerinden doğdu. Kitabın açıklanması gereken bazı alışılmadık yanları var. Her ne kadar giriş niteliğinde bir kitap olsa da, bu türden kitapların birçoğunun aksine, tarafsız olmaya çalışmıyor. Tersine, belli bir epistemolojik duruşu, yani yanlışlanabilirci veya eleştirel realizmi bir süreklilik içinde savunuyor. Her ne kadar tarihsel bir kitap olsa da, ne bütününde ne de tartışılan tarihsel figürleri ele alışında eksiksiz olmaya çalışmıyor. Tartışmak üzere bazı tarihsel figürler seçip düşüncelerinin bazı yönleri üzerinde durdum, çünkü bu figürlerin kitapta ilgilenilen problemlerle ilgili fikirlerimizin oluşumuna kalıcı katkılarda bulunmuş olduklarını düşünüyorum. Tarihsel figürlerle ilgili bazı yorumlarım tartışmalı olabilir; böyle olduklarını bildiğim durumlarda bunu belirttim, ama karşıt yorumları pek tartışmadım. Baştan sona kadar, kitapta yer alan tarihsel tartışmalar bir bütün olarak kitabın üstlendiği savunuya göre düzenlendi. Yani elinizdeki, geleneksel bir felsefe tarihi kitabı değildir. (Bu konularda ders verirken, bahsettiğim felsefeciler hakkında öğrencilerin daha fazla şey öğrenme merakı edinmeleri ve daha geleneksel felsefe tarihi derslerinde de onları daha derinlemesine incelemeleri umutlarım arasındaydı. Bu zaman zaman gerçekleşti. Öyle zamanlarda öğrenciler bana gelip, benim Descartes ya da Hume'u ele alışımın eksik, dengesiz, hattâ düpedüz yanlış olduğunu söylerlerdi. Böyle durumları

başarı olarak sayarım ve umarım bu kitap da benzer bir başarıya sahip olur.)

Başlıca pedagojik borcum yıllar boyu dersimi alan Yeni Zelandalı öğrencileredir; kitap bir açıklık ve tutarlılığa sahipse bunu o öğrencilerin soruları, itirazları ve sorgulamalarına borçludur. En temel entelektüel borcum kitabı kendisine adadığım Sir Karl Popper'adır. Onun fikirleriyle tanışık olan herkesin açıkça anlayacağı gibi, bu "Poppercı" bir kitaptır – tabii böyle derken, Popper kitapta söylenen her şeye katılırdı demek istemiyorum, hattâ kendisiyle ilgili söylenenlere bile. Metni okuyan birçok meslektaş ve arkadaşımın önerilerinden faydalandım, özellikle de Hans Albert, Colin Cheyne, John Watkins ve bir de isimsiz bir eleştirmeninkilerden. Son olarak, sabrı ve işini her zaman güler yüzle yaptığı için sekreterim Anita Wells'e minnettarım.

Cinsiyet ayrımcılığını önleme yönündeki dil kullanımım hakkında bir şey söyleyeyim. Kitapta tartışılan bütün felsefeciler erkek, bu da dilbilgisel bir zorunluluk olarak sık sık eril zamir kullanmama neden oldu. Ama kitapta anonim bir şüpheci var; rolü büyük ve her zaman bir dişi. Sonlara doğru bir eleştirel rasyonaliste dönüştüğünde de cinsiyetini değiştirmedi. Yani aslında kitabın kahramanı bir kadın.[1]

1 İngilizcedeki *he/she* zamirlerine gönderme. Yazar şüpheci için *he* değil, *she* zamirini kullanıyor. –*çn*.

Teşekkür

Sir Karl Popper'ın *Objective Knowledge*'ında (sayfa 88'de Şekil 4 olarak) yer alan bir diyagramı kullanmama izin verdikleri için Oxford University Press'e ve N. Tinbergen'in *The Herring Gull's World*'ünde (s. 105'te Şekil 6 olarak) yer alan bir diyagramı kullanmama izin verdikleri için Collins Publishers'a müteşekkirim.

BİRİNCİ BÖLÜM

Bilgi Sorunu

En önemli felsefi sorunlar gibi, bu kitapta meşgul olacağımız sorun da çok yalın bir biçimde ifade edilebilir:

Herhangi bir şey bilebilir miyiz?
Eğer bilebilirsek, ne tür şeyleri bilebiliriz?
Ve bunları nasıl bilebiliyoruz?

Yine, en önemli felsefi sorunlarda olduğu gibi burada da ilk zorluk, ortada gerçek bir sorun olduğunu görmektir.

İlk sorumuzun yanıtının aşikâr olduğunu varsaymak doğaldır. Elbette birçok şey biliriz. Ne de olsa, bizi diğer hayvanlardan ayıran ve bütün hayvanların en güçlüsü ve en başarılısı kılan şey, bilme yeteneğimizdir. Bazı hayvanlar bizden daha hızlı koşabilir, ama biz herhangi bir hayvandan daha hızlı gitmemizi sağlayan arabalar yaparız. Bazı hayvanlar bizden daha iyi görür, ama hiçbir hayvan bir teleskop veya mikroskopla donanmış bir insandan daha iyi göremez. Kuşlar uçabilir, biz uçamayız, ama biz herhangi bir kuştan daha hızlı ve daha uzun mesafe gidebilen uçaklar yapmışızdır. Bütün bu örneklerde fark yaratan, insanın bilgisidir; arabaları, teleskopları ve uçakları yapmamızı sağlayan bilgidir. Bilgi güçtür ve insanları bütün yaratıkların en güçlüsü kılan şey, bilgisidir. O halde, ilk sorumuzun cevabı son derece açıktır. Bir şeyleri bilebileceğimizi yadsıyan kişi delidir.

Fakat ilk sorumuzdan bu kadar kolay vazgeçmemeliyiz. Ortada gerçek bir sorun olabileceğini görmek için, bir şeyi

bilmenin tam olarak neleri gerektirdiğini soralım. Bu konuda biraz daha netleştikten sonra, soruya döneceğiz.

GEREKÇELİ DOĞRU İNANÇ OLARAK BİLGİ

Farz edelim ki, kapıda birinin olduğunu bildiğimi söylüyorum. Bu iddiam nasıl doğru olur? Geleneksel yanıt şöyledir:

İlk olarak, kapıda birinin olduğuna inanmam ya da böyle olduğunu düşünmem gerekir. Söz gelimi, yalan söylüyor olmamam gerekir. Çünkü eğer "Kapının dışında biri var" derken yalan söylüyorsam, söylediğime inanmıyorum demektir ve dolayısıyla bildiğim söylenemez. (Tesadüfen, kapıda gerçekten biri olsa ve böylece cümlem doğru olmuş olsa bile bu geçerlidir. Yalan söylemiş olduğum gerçeği değişmez; doğru olduğuna inanmadığım bir şey söylemişimdir, dolayısıyla kapıda biri olduğunu bilmiş değilimdir.) Öyleyse "*A*, *P*'yi biliyor" (*A* bir kişi ve *P* bir önerme olmak üzere) formundaki bir ifadenin doğruluğunun ilk koşulu, *A*'nın *P*'ye gerçekten inanmasıdır. Ama açıktır ki, inanmak yetmez: Kapıda biri olduğuna gerçekten inanabilirim, ama eğer aslında kimse yoksa, yine bildiğim söylenmez. Felsefecilerin dediği gibi, inanç bilgi için zorunlu bir koşuldur, ama yeterli bir koşul değildir. Başka neler gerekir?

İkinci koşul çok açıktır. Kapıda biri olduğunu bilmem için, kapıda gerçekten de biri olmalıdır. İnancın "bilgi" diye adlandırılabilmesi için, öncelikle inanılan şey doğru olmalıdır. "*P*'yi biliyorum" dersem ve sonra *P*'nin yanlış olduğu ortaya çıkarsa, bildiğim yönündeki iddiamdan vazgeçerim: *P*'yi bildiğimi sandım ama aslında bilmiyormuşum, derim. O halde "*A*, *P*'yi biliyor" formundaki bir cümlenin doğruluğu için artık iki koşulumuz var: *A*, *P*'ye inanmalı ve *P* doğru olmalı. Başka bir şey gerekir mi?

Felsefecilerin çoğu, gerektiğini söyler. Bu görüşlerini savunurken, bir kişinin bir şeye inandığı ve inancının her

nasılsa doğru olduğu, ama inancının doğruluğunu destekleyecek hiçbir iyi nedeninin bulunmadığı, yani doğru inancın şanslı bir rastlantıdan ibaret olduğu durumları tahayyül etmemizi isterler. Bilgisiz bir bahisçi, Filozof Kral'ın 3:30 koşusunu kazanacağına inanıp buna göre bahis yatırabilir. Filozof Kral yarışı uzak ara bitirebilir, böylece inancın doğru olduğu görülür. Bu durumda akıl yürütme şöyle devam eder: Yine de bahisçi, Filozof Kral'ın kazanacağını bilmiyordu, doğru inancı sadece şanslı bir tahmindi. (Söz konusu olanın bilgisiz bir bahisçi olduğunu unutmayın, yani 3:30 koşusunun yapılacağı arazi hakkında ya da genelde at yarışları hakkında hiçbir şey bilmiyor, fakat Filozof Kral'ın kazanacağına inanıyor. İnsanların bunun gibi tamamen bilgisiz inançlara sahip olup olmadıkları, ilginç bir soru. Elbette at yarışlarında bahse giren bilgisiz bahisçiler vardır, ama atlarının kazanacağına gerçekten inandıkları veya hattâ bahis oranının gösterdiği derecede bile inandıkları konusunda oldukça kuşkuluyum. Gördüğü bir rüya veya bir "önsezi" yüzünden bir şeye inanan ve bu inancı doğru çıkan kişi, belki daha iyi bir örnek olurdu. Ama bu soruları bir yana bırakıp ilerleyelim.)

Bilginin üçüncü koşulu, yukarıda söylediklerimizden açıkça anlaşılacaktır. Bir şeyi biliyor olmam için ona inanmam ve onun da doğru çıkması yetmez, aynı zamanda inancım için sebepler öne sürebilmeli veya inancımı gerekçelendirebilmeli, ya da onun doğru olduğunu gösterebilmeli veya kanıtlayabilmeliyim. Ancak eğer iddiamı gerekçelendirebilir ve şanslı bir tahminden ibaret olmadığını gösterebilirsem, bildiğim söylenir.

Öyleyse, bilgi için şimdi üç koşulumuz var. "*A*, *P*'yi biliyor" formundaki bir ifadenin doğru olması için, durum şöyle olmalı:

(1) *A*, *P*'ye inanıyor
(2) *P* doğru
(3) *A*, *P*'ye inancını gerekçelendirebiliyor.

Böylece, gerçek bilgi ile salt inanç ya da kanı arasındaki geleneksel felsefi ayrıma ulaşmış bulunuyoruz: Gerçek bilgi gerekçeli doğru inançtır.

İleride göreceğimiz gibi, bilgi kuramına özgü çoğu sorunun kaynağı, bilginin bu üçüncü koşuludur. Bu koşulu şu ana dek oldukça muğlak bir şekilde formüle etmiştik: Bilen kişi, inancını gerekçelendirebilmeli, onun için sebepler verebilmeli, hattâ belki doğruluğunu ortaya koyabilmeli ya da kanıtlayabilmelidir. Bir inanç için sebepler vermekle onun doğruluğunu ortaya koymak veya kanıtlamak arasında son derece büyük bir fark olduğu itirazı yapılabilir. Everest'in en yüksek dağ olduğu yönündeki inancımın sebebi olarak *Guinness Rekorlar Kitabı*'nı gösterebilir, ama kitapta yer alan ifadenin Everest'in en yüksek dağ olduğunu kanıtladığını söylemekte tereddüt edebilirim, çünkü ne de olsa kitaplarda hatalar olabilir. Nihai olmayan sebepler vardır ve böyle sebeplere atıfta bulunduğumuzda bir şeyi kanıtladığımızı ileri sürmeyiz. Elbette öyle. Ama öte yandan, birçok felsefeci bilginin üçüncü koşulunu çok güçlü biçimde yorumlamıştır: Bir inancı gerekçelendirmek, onun için nihai nedenler, yani doğruluğunu ortaya koyan ya da kanıtlayan nedenler göstermektir. Bu felsefeciler tek gerçek bilginin, kanıtlayabildiğimiz ya da doğruluğunu ortaya koyabildiğimiz inançlardan oluştuğunu söyler. Onlara göre tek gerçek bilgi kesin bilgidir; 'kesin olmayan bilgi' ifadesi çelişkili bir ifadedir. Nihai olmayan sebeplerle bir inancın gerekçelendirilebileceği ve dolayısıyla 'bilgi' diye adlandırılmayı hak edebileceği düşüncesini reddederler. Yunanlılar bu mutlak kesin bilgiye *episteme* dediler ve onu *doksa* ile, yani salt kanı ile karşıtlaştırdılar.

Bilgi kuramına o havalı 'epistemoloji' adını veren de işte bu *episteme* sözcüğüdür.

Bilgiyi kesin bilgi ile özdeşleştiren felsefecilerin bilgi sorununa bakışı da özeldir. Onlara göre, bilgi meselesi aslında kesinlik meselesidir:

> Herhangi bir şeyi kesin olarak bilebilir miyiz?
> Eğer öyleyse, ne tür şeyleri kesin olarak bilebiliriz?
> Ve bunlar hakkında nasıl emin olabiliyoruz?

Tartışmayı geliştirmek uğruna, bilginin kesin bilgi ile özdeşleştirilmesini bir süreliğine kabul edeceğiz. Ancak bu görüşü kuşatan güçlükleri gördükten sonra, daha az iddialı bir bilgi kavramı üzerinde düşünmenin gerekliliğini ele alacağız.

Geleneksel görüşün yapısında yer etmiş üç bilgi koşulunun (inanç, doğruluk ve gerekçelendirme) ayrı ayrı zorunlu ve birlikte yeterli koşullar olmaları gerekir: Bir bilginin oluşması için koşulların her birinin bulunması gereklidir ve ancak üçü birlikte olduklarında bir bilgi doğar. Fakat bu geleneksel açıklama tartışılmadan kabul edilmiş değildir; yapılan bazı itirazları gelecek bölümde ele alacağız.

GEREKÇELİ DOĞRU İNANÇ AÇIKLAMASINA BİRKAÇ İTİRAZ

Gerekçeli doğru inanç açıklamasına yöneltilen başlıca itirazlar doğal olarak iki gruba ayrılır. İlk grup söz konusu üç bilgi koşulunun bilgi için yeterli olmadığını, ikinci grupsa bu üç koşulun zorunlu olmadığını öne sürer.

İlk itiraz en sıklıkla Edmund Gettier'ın adıyla anılır. Gettier itirazını açıklamak için oldukça garip örnekler tasarlar; bunlarda kişi gerekçeli doğru inanca sahiptir (yani bütün koşullar karşılanmaktadır), ama yine de o kişinin söz konusu önermeyi bildiğini en azından sezgisel olarak söylemek iste-

meyiz. Bu örneklerden birini verirsek diğer örneklerin niteliği de tahmin edilecektir.

Smith'in Jones adında bir arkadaşı var; Smith, Jones'un geçmişte her zaman bir *Ford* arabası olduğunu biliyor ve az önce de Smith'i gideceği yere bir *Ford* ile bırakmayı teklif etti. Smith gerekçeli bir biçimde inanıyor ki, (a) Jones bir *Ford*'a sahip. Smith'in, Brown adında başka bir arkadaşı var ve Smith onun nerede olduğundan tamamen habersiz. Bununla birlikte, Smith "Jones'un bir *Ford*'u var" önermesinden şu (b) önermesini çıkarsıyor: "Ya Jones'un bir *Ford*'u var ya da Brown Barcelona'da" ve bu önermeye de inanmaya başlıyor. Şimdi, varsayalım ki, Jones'un aslında bir *Ford*'u yok (kiralık bir araba kullanıyor olsun), ama şans eseri Brown gerçekten de Barcelona'da. Bu durumda Smith (b) önermesini biliyor mu? Sezgisel olarak hayır deriz. Ama (b)'ye inanıyor ve (b) doğru; gerekçeli bir biçimde inandığı (a)'dan (b)'yi çıkarsadığı için (b)'ye inanması da gerekçelenmiş oluyor (*bkz.* Gettier 1963).

Bilginin gerekçeli doğru inanç olduğu açıklamasını savunanlar ya dişlerini sıkıp, sezginin tersine, Smith'in (b)'yi gerçekten bildiğini söylemeli ya da Smith'in (b)'yi bilmediğini, çünkü bilginin üç koşulundan birinin karşılanmadığını iddia etmeliler. Karşılanmayan koşul için tek makul aday üçüncüsü: Smith'in (b)'ye inanması, düşünülenin aksine, gerekçeli değildir. Ama niçin değildir?

Ya da bunun yerine, bu karşı-örneği esaslı bir örnek olarak kabul edebilir ve bir gerekçeli doğru inancın bilgi sayılması için dördüncü bir koşulu, Smith'in (b)'ye olan gerekçeli inancının bilgi olarak sayılmasını engelleyecek bir koşulu gerekli görebiliriz. Fakat bu dördüncü koşul ne olacak? Bu halen hararetle tartışılan bir sorudur, ama burada o tartışmalara girmeyeceğiz.

Gerekçeli doğru inancın bilgi için zorunlu olmadığını

söyleyen ikinci itiraz, tanıma uymayan bilgi örnekleri ya da tiplerine dayanır. Bitişik komşumu, ananas kokusunu ve Eyfel Kulesi'ni biliyorum. Ama bu cümlede inandığım, doğru olan ve gerekçelendirebildiğim herhangi bir ifade ya da önerme yok gibi görünüyor. Burada söz konusu olan, önermelerin bilgisinden çok şeylerin bilgisidir. Bertrand Russell'ın adlandırmasıyla 'tanıma yoluyla bilgi'dir. Diğer bir örnek: Bisiklete binmeyi ve satranç oynamayı biliyorum. Burada da herhangi bir ifade ya da önerme yok gibi görünüyor. Gilbert Ryle önerme bilgisine karşı olarak buna 'nasılın bilgisi' diyordu. O halde, görünüşe göre, üç farklı tür bilgi var:

(1) Şeylerin ya da nesnelerin bilgisi (tanıma yoluyla bilgi);
(2) Şeyleri nasıl yapacağının bilgisi (nasılın bilgisi);
(3) Düşünce ifadelerinin ya da önermelerin bilgisi (önerme bilgisi).

İrdelememiz gereken itiraza göre, gerekçeli doğru inanç açıklaması aslında yalnızca üçüncü tür bilgi için geçerlidir.

Bu itirazda esaslı bir yan var gibi görünüyor. Önerme bilgisinin asli olduğunu ve öyle görünmemesine rağmen diğer bilgi türlerinin önerme bilgisine indirgenebileceği ya da onun özel durumları olarak ortaya konabileceğini ileri sürerek söz konusu itirazı önemsizleştirmek isteyen felsefeciler vardır. Bu felsefeciler ilk olarak tanıma yoluyla bilgiyi nasılın bilgisine indirgerler: Bitişik komşumu biliyor olmam, sadece onu görünce nasıl tanıyacağımı, kalabalığın içinde onu nasıl ayırt edeceğimi vs. bilmemdir. Ve sonra derler ki, nasılın bilgisi de önerme bilgisine indirgenebilir. Bisiklete binmeyi bilmek demek, momentumu devam ettirmek, viraj alırken yana eğilmek gerektiğini vs. bilmek demektir. Satranç oynamayı bilmek filin çapraz hareket ettiğini, oyunun amacının hasmın şahını ele geçirmek olduğunu vs. bilmektir.

Bütün bilginin aslında önerme bilgisi olduğu savı birtakım ilginç ve zor sorulara yol açar. Kişinin bir şeyi nasıl yapacağını bildiği, ama işin içindeki olası önerme bilgilerini açıkça ifade edemediği ve hattâ o önermelerin hiçbir zaman açıkça bilincinde bile olmadığı örnekler elbette vardır. Hepimiz İngilizce konuşabiliyoruz, ama kaçımız doğru İngilizce cümleler kurmak için uyulması gereken dilbilgisi kurallarını açıkça ifade edebilir? Balıklar iyi yüzer, ama hidrodinamik konusunda hiç iyi sayılmazlar. Gramerci ile hidrodinamik uzmanı ise, İngilizce konuşanların ve yüzenlerin bilmediği önermeleri bilebilirler. Ama İngilizce konuşanların ve yüzenlerin de sırf konuşabiliyor ve yüzebiliyor oldukları için o bilgilere bilinçaltında veya farkında olmadan sahip olduklarını söyleyecek miyiz? Mesele daha da karmaşık haller alır, çünkü öyle örnekler vardır ki, bunlar işin içindeki olası önerme bilgilerini hiç kimsenin bilmediği özel becerilerdir. Civcivleri erkek ve dişi olarak ayırma işi bu türden becerilere ünlü bir örnektir. Büyük yumurta tavuğu üreticileri için sadece dişi civciv yetiştirmenin kârlı olduğu açıktır, bu yüzden bir günlük civcivleri dişi ve erkek olarak ayırırlar. Bu kolay bir iş değildir, çünkü civcivler birbirlerine çok benzerler ve bir veteriner tarafından dikkatli bir anatomik muayene yapılması da çok zaman alan ve masraflı bir yoldur. Ama öyle anlaşılıyor ki, bazı insanlar (göründüğü kadarıyla bunların çoğu kadın) bir civcivin erkek mi dişi mi olduğunu bir bakışta anlayabiliyor ve sadece bu iş için istihdam ediliyorlar. Nasıl yaptıklarını kimse bilmiyor, hattâ kendileri bile, ama geçirildikleri testler bunu yapabildiklerini çok inandırıcı biçimde gösteriyor. Bu, nasılın bilgisinin özel bir örneğidir: Söz konusu beceriye sahip olan kişi bu işi nasıl yaptığını önerme biçiminde açıkça dile getiremiyor (ki bu o kadar alışılmamış bir şey değildir) ve şimdiye dek hiç kimse de bunu önerme biçiminde dile getirememiştir.

Bu noktada konuyla bağlantılı bir soru var: Hayvanların bilgisi sorusu. Genelde, hayvanların şeyleri bilebildiklerini varsayarız: Buzdolabının kapısında havayı koklayıp duran kediyi gördüğümüzde "Kedi yemeğinin buzdolabında olduğunu biliyor" deriz. Yine de, hayvanların önerme bilgisine sahip olmadıkları öne sürülebilir. Argüman şu şekilde ilerler: İlk önce, herhangi bir önermeyi gerekçelendirmek şöyle dursun, inanmak için bile, o önermenin ve gerekçesinin ifade edilebildiği bir dile sahip olmanın zorunlu olduğunu ileri sürereiz. Ardından, hayvanların inançlarını ya da gerekçelerini formüle etmelerini sağlayacak dillerinin olmadığını ileri sürereiz. Bu iki varsayımdan, hayvanların herhangi bir önerme bilgisine sahip olamayacakları çıkar. Eğer bu akıl yürütmeyi kabul eder ve daha da ileri gidip bütün bilginin önerme bilgisi olduğunu kabul edersek, o zaman hayvanların hiçbir tür bilgiye sahip olmadıkları görüşünü savunuyor oluruz.

Bu son vargı, şüphesiz ki, sezgiye aykırıdır. Önerme bilgisinin bir dil gerektirdiği varsayımını ya da hayvanların istenen türde bir dile sahip olmadıkları varsayımını sorgulayarak bu vargıdan kaçınabiliriz. Ayrıca, bütün bilginin önerme bilgisine indirgenebilirliğini sorgulayarak da söz konusu vargıdan kaçınmak mümkündür. Bu yolu izlersek, bir yandan hayvanların tanıma yoluyla bilgiye (köpek sahibini bilir) ve nasılın bilgisine (kedi onu beslememizi nasıl sağlayacağını bilir) sahip olabildiklerini savunurken, bir yandan da önerme bilgisinin ancak tam gelişmiş bir dile sahip olanlara özgü olduğunu söylememiz olanaklı olur. (Ve eğer bazılarının savunduğu gibi, hayvanların tam gelişmiş dillere sahip oldukları ortaya çıkarsa, o zaman önerme bilgisine de sahip oldukları ortaya çıkabilir.)

Bütün bilginin önerme bilgisine indirgenebilirliğini savunmaya çalışmak yerine, bence, gerekçeli doğru inanç açıklamasının aslında sadece tek bir bilgi türü için geçerli

olduğunu kabul etmek daha iyi olur. Zira kendimizi genel itibariyle önerme bilgisiyle kısıtladığımızda, hâlâ karşımızda irdelenecek çok çeşitli bilgi türleri (ya da bilgi iddiaları) olacaktır. Pratik bilgiler vardır: Bir tavuğu öldürmenin en iyi yolu boynunu burmaktır iddiası gibi. Bilimsel bilgiler vardır: Su, hidrojen ve oksijenden oluşur veya insanlar ve maymunlar ortak bir atadan evrimleşmiştir iddiaları gibi. Matematiksel bilgiler vardır: Bir dik üçgenin hipotenüsü üzerinde kurulan karenin alanı diğer iki kenar üzerinde kurulan karelerin alanları toplamına eşittir (Pisagor teoremi) veya sonsuz tane asal sayı vardır iddiaları gibi. Ahlaksal bilgiler vardır: İnsanları yemek yanlıştır iddiası gibi. Estetik bilgiler vardır: Beethoven, Beatles'tan daha iyidir iddiası gibi. Dinsel bilgiler vardır: Tanrı vardır ve İsa onun oğludur iddiası gibi.

İnsanlar çok değişik türlerde önerme bilgisine sahip olduklarını iddia etmişlerdir. Karşımızdaki ilk soru, bu iddialardan herhangi birinin doğru olup olmadığı sorusudur: Bunlardan herhangi birini kesin olarak gerçekten bilebilir miyiz? İlgileneceğimiz başka bir soru da, bu değişik bilgi tiplerini aynı yolla kazanıp kazanmadığımızdır. Demek ki, kendimizi gerekçeli doğru inanç olarak bilgiyle, dolayısıyla önerme bilgisiyle sınırlandırsak da yine de tartışacağımız çok fazla şey kalıyor.

Gerekçeli doğru inanç açıklamasına getirilen bir diğer itiraz ilginç bir sorun doğurur. Bu itiraza göre, bilginin üçüncü koşulu ifade edildiği an ikinci koşul gereksiz kalmaktadır: Eğer bir inanç gerekçeliyse o zaman zaten doğru olduğu sonucu da kendiliğinden çıkar, dolayısıyla bunu ayrı bir koşul olarak ifade etmemize gerek yoktur. Şimdi, eğer "gerekçelendirmek" güçlü bir biçimde, yani "nihai sebepler vermek" ya da "kanıtlamak" anlamında yorumlanırsa, o zaman bu şikayette haklılık payı var gibi görünür. Bir yanlış için nihai sebepler verilebilir mi veya böyle bir şey kanıtlanabilir

mi ki? Ama eğer "gerekçelendirmek" daha zayıf bir biçimde, yani "bir sebep vermek" olarak yorumlanırsa, o zaman durum o kadar net değildir: Sonradan yanlış olduğu anlaşılacak önermeler için sebepler, hattâ iyi sebepler verebiliriz. Zayıf bir biçimde yorumlanmış bu "gerekçelendirme" kavramı bizi, yanlış önermeler hakkında gerekçeli inançlara götürebilir. Fakat yanlış önermeleri bildiğimizi söylemek istemeyiz. Öyleyse bu durumda inancın hem doğru hem de gerekçeli olması koşulu zorunludur. Şimdi, daha baştan gerekçelendirme koşulunun güçlü yorumu lehine bir durum yaratmak istemediğimizden, doğruluk koşulunu ayrıca ifade etmek daha iyi olur.

Gerekçeli doğru inanç açıklaması üzerine son bir yorum yapalım. Bu açıklamaya göre, her tür bilgi bir bileni gerektirir, her bilginin bir sahibi vardır. Aynı önerme karşısında, bir kişi o önermeye olan inancını gerekçelendirebilirken bir başkası bunu yapamıyorsa, birinci kişi o önermeyi biliyor, diğeriyse sadece inanıyordur. İleride göreceğimiz gibi, konuşmalarını dinleyerek veya yazdıklarını okuyarak başka insanlardan bilgi elde edip edemeyeceğimiz sorusu bakımından bu durumun önemli yansımaları vardır. Kişisel bilgiye, bir bileni gerektiren bilgiye vurgu yapmak, "bilgi" teriminin kişisel olmayan çeşitli kullanımlarıyla çelişir. "Bilimsel bilgi on yedinci yüzyılda büyük ilerlemeler kaydetti" veya "Kimya bilgisi günümüzde o kadar engindir ki, tek bir kişinin tamamını dağarcığında bulundurabilmesi olanaksızdır" veya "Üniversite kütüphanesinde insanların zihinlerindekinden daha fazla bilgi mevcuttur" gibi şeyler söyleriz. Böyle ifadelerde herhangi bir bilene gönderme yoktur. Bununla beraber, "bilgi" teriminin bu kişisel olmayan kullanımlarının büyük ölçüde türevsel kullanımlar olduğu, ve bireysel bilimciler ya da kimyacıların şeyleri asıl önem taşıyan anlamda, yani kişisel anlamda bilmeye başlamasıyla, bilimsel bilgi veya kimya bilgisi birikiminin oluştuğu ileri sürülebilir.

DOGMATİZM, ŞÜPHECİLİK VE SONSUZ GERİ GİDİŞLER

Herhangi bir şeyi kesin olarak bilebilir miyiz? Herhangi bir inancımızın doğruluğunu ortaya koyabilir veya kanıtlayabilir miyiz? Felsefecilerin çoğu buna "evet" cevabını verir, pek azı "hayır" der. Hayır diyen grup "şüpheciler" olarak adlandırılır. Şüphecilik yüzünü ilk kez Yunanlı filozoflar arasından gösterdi ve Yunanlı şüpheciler karşıtlarını "dogmatikler" olarak yaftaladılar. Bu biraz talihsiz bir adlandırmadır ve şüphecilik karşıtlarının kesin bilgi konusunda mutlaka dogmatik oldukları şeklinde anlaşılmamalıdır, çünkü bunların birçoğu öyle değildi. Bir dogmatik çok açık fikirli olabilir, şüphecilerin görüşlerini ve argümanlarını ciddiyetle ele almak isteyebilir ve dolayısıyla kendi dogmatizmi konusunda hiç de dogmatik olmayabilir. Bu kaydı düştükten sonra, biz de bu geleneksel adlandırmaları kullanacağız. Bilgi kuramı ya da diğer adıyla epistemoloji, aslında dogmatizm ile şüphecilik arasındaki uzun ve halen süren bir savaştır. İşte biz de kılıçlar yerine sözcüklerle yapılan bu savaşı inceleyeceğiz.

İnsanlara ilk başta hangi tarafa sempati duydukları sorulsa çoğunun dogmatizmden yana olacağını sanıyorum: Elbette şeyleri kesin olarak bilebiliriz. O halde ben de şüphecilere sempati duyduğumu gizlemeyeceğim. İlk "epistemolog"lardan biri, İ.Ö. 530 civarı yaşamış ve şüpheciliğini çok hoş dizeler halinde dile getirmiş olan Ksenofanes'ti:

Kesin hakikate gelince, onu bilen olmadı, olmayacak da,
Ne de Tanrıları ve bütün söylediklerimi.
Ve biri şans eseri nihai hakikati telaffuz etse bile,
Kendi de bilmezdi öyle olduğunu;
Zira hepsi ağ gibi örülü tahminlerden ibaret.

İnsanların pek az bilgi birikimine sahip olduğu iki bin beş yüz yıl öncesinde yaşadığı için, Ksenofanes'in bu şekilde yazmasının çok normal olduğu itirazı getirilecektir. Onun

bu görüşü, Yunanlıların bilmediği yığınla bilgiye sahip olduğumuz ve bilme yeteneğimize karşı şüpheci bir umutsuzluk taşımanın çok saçma olduğu günümüzde ve çağımızda savunulabilir mi? Fakat böyle bir umutsuzluk o kadar saçma mı?

Yunanlı şüpheciler herhangi bir gerekçeli doğru inanca aslında hiçbir zaman sahip olmadığımızı gösterme niyetiyle bir argüman geliştirdiler. Şüpheci, inançlarımızın olduğu gerçeğini tartışmaz, hattâ daha da önemlisi bazı inançlarımızın doğru çıkabileceği gerçeğini de tartışmaz. Saldırısını bilginin üçüncü koşulunda, yani doğru inançlarımızın gerekçelendirilmesi gerektiği koşulunda yoğunlaştırır ve inançları gerekçelendirme sürecinin ölümcül bir sonsuz geri gidişin *(infinite regress)* tuzağına düştüğünü iddia eder.

Yine önceki basit örneğimizi ele alalım. Farz edelim ki, kapıda biri olduğunu bildiğimi iddia ediyorum. Şüpheci bana bunu nasıl bildiğimi soracak, beni inancımı gerekçelendirmeye, kanıtlamaya veya inancım için sebepler vermeye davet edecektir. Diyelim ki, ben de ona "Kapıda biri olduğunu biliyorum, çünkü tam bu saatte geleceği konusunda bir arkadaşımla sözleştik" diyorum. O zaman da şüpheci bana arkadaşımın sözünü tuttuğunu nereden bildiğimi soracaktır: Belki güvenilmez biridir, belki saati durmuştur, o yüzden vakit konusunda yanılıyordur, belki asansörde sıkışıp kalmıştır. Buna karşılık ben de arkadaşımın sözlerini her zaman tuttuğunu, saatinin yeni, Japon malı ve dakik olduğunu, asansörün de son derece sağlam olduğunu söyleyebilirim. Bunun üzerine şüpheci, arkadaşımın sözlerini *şimdiye dek* tutmuş olmasının ya da saatinin ve asansörün *şimdiye dek* arıza yapmamış olmasının, bu iyi gidişatın bundan sonra da devam edeceğini varsaymak için sebep oluşturmadığı karşılığını verecektir. (Bu noktaya daha sonra döneceğiz.)

Şüphecinin stratejisi gayet açıktır. Ne zaman bir inancı gerekçelendirmeye ya da onun için bir sebep vermeye çalışsam,

bütün yaptığım sahip olduğum bir başka inanca göndermede bulunmaktır. Fakat bu diğer inancın kendisi gerekçeli bir inanç olmadıkça, hiçbir ilerleme kaydetmiş olmam. Eğer bu sefer de bu ikinci inancımı gerekçelendirmeye kalkışırsam, o zaman da ancak bir üçüncü inanca gönderme yaparım. Ve bu böyle *sonsuza dek (ad infinitum)* devam eder. İnançları başka inançlara dayanarak gerekçelendirme tasarısı sonsuz bir geri gidişe mahkûmdur. Ve şüpheci bu durumda hiçbir inancın aslında hiçbir zaman gerekçelendirilemediği sonucuna varır: Sözde gerekçelendirmelerimiz, sorunu başka inançlara kaydırmaktan başka bir şey değildir. Hiç kimse sonsuz bir gerekçelendirme silsilesini gerçekte tamamlayamayacağına göre, herkes inançlarını gerekçesiz varsayımlara dayandıracaktır. Salt kanılara dayanan her şey salt kanılardan ibarettir ve bu durumda bütün o görkemli bilgi binası çöker.

Bu genel argümanın hem güçlü gerekçelendirme (nihai sebepler verme ya da kanıtlama) kavramına hem de zayıf gerekçelendirme (nihai olmayan sebepler verme) kavramına yönelik olduğuna dikkat etmek önemlidir. Gerek sebeplerin gerekse kanıtların sonsuz bir geri gidişi söz konusudur.

Şüpheciler herhangi bir şeye inanmak için aslında hiçbir zaman bir gerekçemizin olmadığı şeklindeki görünürde saçma görüşü desteklemek için, gerekçelendirmedeki bu sonsuz geri gidişi kullandılar. İkinci bir sonsuz geri gidiş daha keşfettiler ve onu da inandığımız şeyi zaten aslında hiçbir şekilde bilemeyeceğimiz yönündeki daha da saçma görüşü desteklemek için kullandılar! Bu ikinci sonsuz geri gidiş, tanımların sonsuz geri gidişiydi. Argüman şöyle ilerlemektedir: İnandığımız şeyin ne olduğunu bilmek için, inancımızı ifade etmede kullandığımız sözcüklerin anlamlarını bilmek zorundayızdır. Bir sözcüğün anlamını bilmek, o sözcüğün ne anlama geldiğini söyleyebilmek ya da onu tanımlayabilmektir. Ama bir sözcüğü tanımlarken başka sözcükler kullanı-

rız ve bunların da tanımlanmaları gerekir. "Enik" derken ne kastediyorsunuz? Enik yavru köpektir. "Yavru" ve "köpek" ile neyi kastediyorsunuz? Ve böyle *ad infinitum* devam eder. Hiç kimse sonsuz bir tanımlama silsilesini gerçekte tamamlayamayacağına göre, herkes anlamlarını bilmediği, yani tanımlamadığı sözcükler kullanmak zorundadır. Ve bütün inançlarımız, son tahlilde, tanımlamadığımız sözcükler kullanılarak ifade edildiklerine göre, neye inandığımızı aslında hiçbir şekilde bilmeyiz!

Vargı gülünç, demek ki argümanda yanlış bir şey var, diye düşünebilirsiniz. Ama bu ve önceki argümanda neyin yanlış olduğunu söylemeye başlamadan önce, tanımların sonsuz geri gidişi üzerinde biraz durmaya değer, çünkü bunun bazı ilginç içerimleri vardır. Bunlardan ilki, bir tartışmada karşı taraftan terimlerini tanımlamasını istemek yönündeki sık karşılaşılan taktiğin, yüzde yüz başarıya ulaşacak olmasıdır. Birinin kullandığı bir kelimeyi seçip tanımlamasını isteyebilirsiniz, sonra da tanımın içinde geçen bir kelimeyi seçip tanımlamasını isteyebilirsiniz ve bu böyle gider. Tanımlama işi sonsuza dek sürecek ve başlangıçtaki tartışma konusu tamamen kaybolacaktır. İngiliz politikacı Richard Crossman, politikacıların çoğu zaman birbirlerini yanlış anlayarak konuşmalarından, sözcükleri hafif farklı anlamlarda kullanmalarından, dolayısıyla da herhangi bir anlaşmaya varmadan bitmez tükenmez bir şekilde tartışmalarından yılmıştı. Eğer politikacılar terimlerini tanımlamaya yasa yoluyla zorlanırlarsa Avam Kamarası'ndaki tartışmaların iyileşeceğini ve daha kısa süreceğini öne sürmüştü. Ama Popper'ın işaret ettiği gibi (1945, II: 16-17), tanımların sonsuz geri gidişi bize böyle bir yasanın, tartışmaları sonsuz ölçüde uzatacağını gösteriyor. Dahası, politikacılar bir türlü politika konuşmaya başlayamaz, sözcüklerin anlamlarını "netleştirme" gibi bir hazırlık aşamasına saplanır kalırlardı.

Tanımların sonsuz geri gidişinin yol açtığı daha ilginç bir soru da dil öğrenmeyle ilgilidir. Çocuklar kendi ana dillerini öğrenme konusunda mucizevi bir başarı sergilerler. Bunu nasıl yaparlar? Bazen bir çocuğa bir sözcüğün anlamını başka sözcükler kullanarak öğretiriz: "Birader" erkek kardeş anlamına gelir deriz. Ama son derece açıktır ki, bu işlemin işe yaraması için, anlamları sözlü olarak açıklanmamış sözcükleri çocuğun zaten anlıyor olması gerekir. Sözcükleri tanımlama ya da anlamlarını açıklama girişimi, anlamlara ilişkin mevcut bilgilere tutunarak gerçekleşir ve eğer o ön bilgiler yoksa başarılı olamaz. "Erkek" ve "kardeş" kelimelerinin anlamını bilmeyen çocuğa, "birader" kelimesinin anlamının açıklanması çocuğu bilgilendirmeyecektir.

GERİ GİDİŞLERİ DURDURMAK: AMPİRİZM VE RASYONALİZM

Gerekçelendirmede sonsuz geri gidiş konusuna dönelim ve ona ne gibi karşılıklar verebileceğimizi görelim. Dogmatikler, şüpheci argümanın dayandığı görüşe, yani bir inancın ancak bir başka inanca göndermeyle gerekçelendirilebileceği görüşüne meydan okuyarak karşılık verdiler. Bazı inançların başka inançlara dayanarak gerekçelendirilmelerinin gerekmediğini, çünkü doğruluklarının doğrudan veya dolaysızca anlaşılabildiğini ileri sürdüler. Gerekçelendirmedeki sonsuz geri gidiş denilen şey böyle inançlarda durdurulabilir: Başka inançlar onlar üzerinden gerekçelendirilmek zorundadır, ama kendileri daha fazla gerekçelendirme istemezler. Böylece, dogmatikler sonsuz geri gidiş argümanının üstesinden gelmek için iki bilgi türü ayırt ederler:

(1) Daha fazla gerekçelendirme istemeyen temel önerme, ilk ilke veya aksiyomların dolaysız bilgisi;
(2) Temel önerme, ilk ilke veya aksiyomlar aracılığıyla ge-

rekçelendirilmesi gereken önermelerin dolaylı ya da türetilmiş bilgisi.

Dogmatiklerin tanımların sonsuz geri gidişine verdikleri karşılık da yapısal olarak buna benzerdir. Söz konusu karşılık, şüpheci argümanın dayandığı görüşe, yani bir kelimenin anlamını ancak eğer onu başka kelimeler üzerinden tanımlayabiliyorsak bildiğimiz şeklindeki görüşe meydan okur. Dogmatikler bazı sözcüklerin anlamlarının başka sözcüklere dayanarak açıklanması gerekmediğini, çünkü anlamlarının doğrudan veya dolaysızca anlaşılabildiğini ileri sürdüler. Tanımların sonsuz geri gidişi böyle sözcüklerde durur: Başka sözcükler onlara dayanarak tanımlanmak zorundadır, ama kendileri tanım gerektirmezler. Böylece, dogmatikler ikinci sonsuz geri gidiş argümanının üstesinden gelmek için iki tür sözcük, terim veya kavram arasında ayrım yaparlar:

(1*) Anlamları açıklama gerektirmeyen, çünkü doğrudan doğruya açık olan ilksel kavramlar;
(2*) Anlamları ilksel kavramlara dayanarak açıklanması veya tanımlanması gereken tanımlı kavramlar.

Kuşkusuz ki, şüphecilere verilen bu yanıt dolaysız bilgi kuramıyla birlikte ya ayakta kalır ya da yıkılır. Belli önermelerin (ve belli terimlerin anlamının) doğruluğuna dair dolaysız bilgimizin kaynağı nedir? Bilgi kuramı tarihinde bu soruya verilen ve birbiriyle çekişen iki yanıt vardır: Bunlardan birincisi deneyim, ikincisi ise akıldır.

İlk yanıt sezgisel olarak en doğal yanıttır. Kapıda birinin olduğuna dair inancımın çeşitli sebeplerini söyleyerek, şüpheciyi orada birinin olduğuna ikna etme yönünde nafile bir çaba harcadığım basit örneğimize geri dönelim. Kapıyı açıp dışarıda biri olup olmadığına bakarak bu gülünç meseleyi

sona erdirebiliriz. Eğer dışarıda birini görüyorsak, o zaman orada biri olduğunu biliriz. Ve bu inanç için bir sebep aramak saçma olacaktır: Dışarıdaki kişiyi gördüğümüz olgusu yeterli sebeptir. Doğal kabul edilen şudur ki, duyularımızı, gözlerimizi ve kulaklarımızı kullanarak belli önermelerin doğruluğunu dolaysızca veya doğrudan bilebiliriz. Söz konusu önermeler, neyi gözlemlediğimizi ya da neyi deneyimlediğimizi aktaran ifadeler veya kısaca gözlem ifadeleridir. Ve bu önermeler diğer inançlarımızı bunların ışığında gerekçelendirebildiğimiz temel önermeler veya ilk ilkeler ya da aksiyomlardır.

Gözlem ifadelerinin dolaysız bilgisinin bir kaynağı olarak duyu deneyimine başvurmak "ampirizm" adındaki bilgi kuramının merkezini oluşturan düşüncedir. Bu kuram aynı zamanda tanımların sonsuz geri gidişini durdurmak için de duyu deneyimine başvurur. Anlamları, açıklama ya da tanımlama gerektirmeyen ilksel kavramlar gözlem kavramlarıdır. Dünyayı deneyimlememiz sırasında onun dolaysızca görünen özelliklerini temsil ederler. "Kırmızı" ve "mavi", "sıcak" ve "soğuk", "pürüzlü" ve "pürüzsüz", "yüksek" ve "alçak", "tatlı" ve "acı" alışıldık örnekler arasındadır. Böyle sözcüklerin anlamının tanımlanması gerekmez. Bazı ampiristlere göre, bunlar gerçekte tanımlanamazlar; onun yerine, anlamları kavranabilir, hattâ aslında kavranmak zorundadır, bunun yolu da uygun deneyimlere sahip olmak ve bu deneyimleri sözcüklerle ilintilendirmektir. Başka kavramlar bu gözlemsel kavramlar üzerinden tanımlanmalıdır.

Bu noktada ampirizmin başka bir özelliğinden de bahsetmemiz gerek. Birçok ampirist, deneyimin dolaysız bilginin (ve anlamın) bir kaynağı olduğunu ileri sürmekle kalmayarak aynı zamanda biricik kaynağı olduğunu iddia etti. Bilebildiğimiz her şeyin gözlemsel ifadelerden ve gözlemsel ifadelere başvurarak gerekçelendirilebilen şeylerden oluştu-

gunu iddia ettiler. Eski bir Latince şiar ampirizmin bu güçlü versiyonunu şöyle özetliyordu: "Nihil in intellectus quod non fit priori in sensu." Kabaca çevirirsek: "Zihinde, önceden duyularda olmayan hiçbir şey yoktur." Bütün ampiristler bu kadar yayılımcı değildi: Bazıları deneyimin bir bilgi kaynağı olduğunda ısrar etmiş, ama biricik kaynak olmayabileceğini kabul etmişti.

Yukarıda bahsettiğim gibi, ampirizmin duyu deneyimine başvurusu, şüphecinin sonsuz geri gidiş argümanına verilen tek karşılık değildi. Dolaysız bilginin bir kaynağı olarak akla ya da zihinsel sezgiye başvurmak üzerinde temellenen ikinci bir karşılık daha vardı. Gerekçelendirmelerin sonsuz geri gidişi, akılsal olarak apaçık *(self-evident)* olan veya doğruluğu zihinsel sezgiyle bilinen ilk ilkeler ya da aksiyomlarda duracaktı: Rasyonel bir insan bu önermeleri bir kez anladığında, doğru olduklarını dolaysızca görebilir ve ilk bakışta hiç de aşikâr ya da apaçık olmayabilen diğer önermelerin doğruluğu, apaçık aksiyomlar temelinde ortaya konabilirdi. Bu düşünce "rasyonalizm" ya da "entelektüalizm" denilen bilgi kuramının merkezinde yer alır.

Rasyonalizm, ampirizmden çok daha az akla uygun bir öğretidir: Akılsal olarak apaçık olan bu önermeler nelerdir ve bunlar temel alınarak doğruluğu ortaya konabilecek gerçekten ilginç bir şey var mıdır? Bu soruya cevap vermenin en iyi yolu –aslında tek yolu– rasyonalizmin başlıca esin kaynağının matematiksel bilgi ve özellikle de Öklid geometrisi olduğuna dikkat çekmektir.

Daha önce gördüğümüz gibi, ampiristler duyu deneyimini yalnızca gözlem önermelerinin doğruluğunun kesin bilgisinin bir kaynağı olarak değil, ama aynı zamanda gözlemsel kavramlar için bir anlam kaynağı olarak da kabul ettiler. Benzer olarak, rasyonalistler de aklın ya da zihinsel sezginin bazı ilksel ya da tanımsız kavramların anlamını açık kılabile-

ceğini düşündüler mi? Bu soruya yanıt olarak, böyle düşündüklerini ve matematiğin, özellikle de Öklid geometrisinin bu öğretinin de başlıca esin kaynağı olduğunu söylemeliyiz. Bu konuyu 10. bölümde ayrıntılı şekilde ele alacağız.

Bazı ampiristlerin duyu deneyiminin dolaysız bilginin bir kaynağı olduğu görüşüyle yetinmeyip, tek kaynak olduğu yönündeki yayılımcı savı da savunduklarından söz ettim. Aynı şey bazı rasyonalistler için de söylenebilir. Onlar da aklın ya da zihinsel sezginin gerçek bilginin biricik kaynağı olduğunu ve bu yolla bilinemeyen bir şeyin hiçbir şekilde bilinemeyeceğini düşündüler. Diğer rasyonalistler daha ılımlıydı ve başka bilgi kaynakları olduğunu kabullendiler (hattâ kimileri duyu deneyiminin de bir bilgi kaynağı olduğunu kabul etti).

Tarihsel durum bundan daha da bulanıktır. Hem rasyonalizmin hem de ampirizmin, ifadelerin doğruluğuna ve terimlerin anlamına ilişkin bilgimiz hakkında iddialar geliştirdiklerini görmüştük. O halde, ifadelere ilişkin ampirizmi kavramlara ilişkin ampirizmden ve ifadelere ilişkin rasyonalizmi kavramlara ilişkin rasyonalizmden ayırabiliriz. Ve sonra da çeşitli karma görüşlerin mümkün olduğunu belirtebiliriz. Söz gelimi, bir kimse kavramlar hakkında tam bir ampirist olabilirken (yani bütün kavramların anlamını deneyimden öğrendiğimizi iddia edebilirken) bazı ya da belki bütün ifadeler hakkında rasyonalist olabilir (yani bazı ifadelerin, belki de herhangi bir ifadenin doğruluğunu bildiğimizde, bu ancak aklın kullanılmasıyla gerçekleşir iddiasını savunabilir).

Bu karmaşıklıklara rağmen, yine de çoğu kez ampirizm ile rasyonalizmin karşıt görüşler olarak görüldüklerini söylemek doğrudur. Şüpheciler iki görüşe de katılmıyor ve göreceğimiz gibi, hem duyu deneyimine başvurmaya hem de akla başvurmaya karşı çıkıyorlardı. Ve çoğu kez, bu iki dogmatik kampta da hazır müttefikler buldular. Ampiristler saf aklın bize kesinlik verme gücünü yadsımada şüphecilere katıldılar.

Rasyonalistler ise duyu deneyiminin bize kesinlik verme gücünü yadsımada şüphecilere katıldılar. Yapılan tartışmalar üç tarafın olduğu her kapışma kadar kafa karıştırıcı bir hal alır. Rasyonalist görüşün baş savunucusu olan Descartes duyu deneyiminin başarabileceği şeyler tartışıldığında şüpheciyi oynar. Ampirizmin baş savunucusu olan Mill ise aklın başarabileceği şeyler tartışıldığında şüpheciyi oynar.

Bu karmaşıklıklardan söz etmemin tek nedeni, bir düşünürü kolayca ampirist, rasyonalist veya şüpheci olarak etiketlemenin çoğu kez yanıltıcı olduğunu söylemektir. Fakat söz konusu akımların ana fikirleri net olarak tanımlanabilir ve herhangi bir gerçek felsefeci bunlardan herhangi birini açıkça savunsa da savunmasa da bu temel fikirler önemlidir. Bütüncül *şüpheciler* bulmanın çok zor olduğu söylenebilir ve söylenmiştir: Ama çeşitli kaynaklardan bileşenler bir araya getirilerek bütüncül *şüphecilik* yeniden yapılandırılabilir.

Özetleyelim. Gerekçeli doğru inançların bir yanılsama olduğunu göstermek için şüpheciler tarafından kullanılan sonsuz geri gidiş argümanlarını inceledik. Ampiristlerin ve rasyonalistlerin, yapısal olarak benzeşen ama yine de birbirinden farklı olan şekillerde, bu savlara cevap verme denemelerini gördük. Bu dogmatik cevaplar şüphecileri susturmaya yetmedi, hem deneyime başvurmaya hem de akla başvurmaya yönelik saldırılarını devam ettirdiler. Ama şüphecilere de saldırıldı; sonraki bölümde bu konuyu ele alacağız.

İKİNCİ BÖLÜM

Şüphecilik saldırı altında

ŞÜPHECİLİK TUTARLI MIDIR?

Şüpheciliği gerçekten ciddiye almalı mıyız? Birçok insanın bunu zor bulmasının sebebi, dogmatizme karşı içgüdüsel bir sempati duymalarından ibaret değildir. Zira şüphecilik, görünüşe bakılırsa, son derece tuhaf bir görüştür. Bütüncül şüpheci hiçbir şeyin bilinemeyeceğini iddia eder. Ve kanıtların ya da gerekçelendirmelerin sonsuz geri gidişine dikkat çekerek, hiçbir inancın gerçekten kanıtlanamayacağını ya da gerekçelendirilemeyeceğini ileri sürer. Ama durun biraz! Şu halde şüpheci, hiçbir şeyin bilinemeyeceğini bildiğini iddia etmiş olmuyor mu? Ve hiçbir şeyin kanıtlanamayacağını kanıtlamaya çalışmıyor mu? Eğer hiçbir şeyin bilinemeyeceğini bildiğinizi ya da hiçbir şeyin kanıtlanamayacağını kanıtladığınızı iddia ediyorsanız kendinizle çelişiyorsunuzdur. Demek ki, bütüncül şüpheci kendisiyle çelişen bir konumdadır.

Bu, ilk Yunanlı şüphecilere yöneltilmiş çok eski bir eleştiridir. Ve doğru olması halinde, oldukça yıkıcı bir itirazdır. Kendisiyle çelişen bir görüş doğru olamaz, bütüncül şüpheciliğin de doğru bir görüş olması imkansızsa, o zaman bu tartışılmasına bile gerek yok demektir. Bu itiraza yanıt vermek amacıyla Yunanlı şüpheciler, görüşlerini bu çelişkiyi ortadan kaldıracak şekilde biçimlendirmeye çalıştılar. Bunu gerçekleştirmek için de iki yol buldular:

İlk yol şüpheciliği, hiçbir şeyin bilinemeyeceği gerçeğinden başka hiçbir şeyin bilinemeyeceği ve hiçbir şeyin

kanıtlanamayacağı gerçeğinden başka hiçbir şeyin kanıtlanamayacağını savunan bir görüş olarak formüle etmekti. Şüpheciliğin bu versiyonu zamanla "akademik şüphecilik" adını aldı, ama bunun nedeni "sadece akademik" olması değil, Platon'un Atina'daki Akademi'sinde öğretilen şüphecilik türü olmasıydı. Bu görüş tarihsel olarak Platon'un öğretmeni Sokrates'le ilişkilendirilir. Sokrates bilebileceğimiz tek şeyin başka hiçbir şey bilmediğimiz olduğunu ve bunu bilmenin önemli olduğunu iddia etmiştir.

Akademik şüphecilik kaçamaklı gibi görünür ve bir bakıma öyledir de. Fakat bunda başarılı olduğunu fark etmek önemlidir. Baştaki itiraz, şüpheciliğin kendisiyle çelişik olduğu, tutarlı biçimde ortaya konulamadığı yönündeydi. Akademik şüphecinin hilesi bunun böyle olmadığını gösterir: Şüpheciliğin kendisini istisna kılan küçük bir düzenleme sayesinde, şüphecilik hakkında söylenebilecek başka şeylerin yanı sıra, karşımızda en azından tutarlı bir görüş buluruz. Akademik şüphecilik ile ilgili belirgin bir soru da şudur: Şayet bu tek şey her nasılsa bilinebiliyorsa, o zaman niçin diğer şeyler de aynı yolla bilinemesin? Ama işte bu noktada işler daha da karışır: Eğer başka herhangi bir şey bilinebiliyorsa, o zaman akademik şüphecilik yanlıştır (çünkü yalnızca akademik şüpheciliğin bilinebileceğini söylemektedir) ve yanlış olduğuna göre kendisinin de bilinmesi mümkün değildir (çünkü yanlışı bilemeyiz). Bu noktada, ifadelerin başka şeylerin yanı sıra kendilerine gönderme yapmaları halinde ortaya çıkan tuhaflıkları görüyoruz.

Diğer Yunanlı şüpheciler akademik şüpheciliği sevmezlerdi. Ona "negatif dogmatizm" adını verdiler ve onun hiçbir yönüyle tam bir şüphecilik anlayışıyla özdeş olmadığını savundular. Şüpheciliği hiçbir şeyin bilinemeyeceği, hattâ hiçbir şeyin bilinemeyeceğinin bile bilinemeyeceği ve hiçbir şeyin kanıtlanamayacağı, hattâ hiçbir şeyin kanıtlanamaya-

cağının bile kanıtlanamayacağı şeklindeki bir görüş olarak yeniden formüle etmeyi tercih ettiler. Şüpheciliğin bu versiyonu, kurucusu şüpheci Piron'un adıyla "Pironcu şüphecilik" olarak adlandırılmaya başlandı.

Pironcu şüphecilik de kaçamaklı gibi görünür ve öyledir de. Ama şüpheciliği mantıksal açıdan tutarlı bir şekilde formüle etmesi bakımından o da başvurduğu kaçamaklı yolda başarılıdır. Şüpheciliğin tutarlı biçimde ortaya konamayacağı itirazına, şayet saldırılan görüşün özünü koruyan hafifçe farklı, yeni formülasyonlarla cevap verebiliyorsak, bu itiraz çok belirleyici olmaz.

Evet ama Pironcu şüphecilik, şüpheciliğin özünü koruyor mu? Eğer Pironcu şüpheci haklı olduğunu kanıtlayamıyorsa, niye onun için kaygılanalım ve niye dogmatizmi tercih etmeyelim? Bu gibi sorulara verilen geleneksel şüpheci karşılık, karşı tarafın silahlarını bunların özel bir gücü olduğuna inanmaksızın yine onlara karşı kullanmak yöntemiyle paraleldir. Dogmatikler bir argümanın doğruluk ortaya koyma gücüne sahip olduğuna inanırlar. Şüphecilere göre ise, argümanlar (sonsuz geri gidiş argümanında olduğu gibi) hiçbir şeyin doğruluğunun ortaya konulamayacağını da aynı derecede iyi gösterebilirler. Gerçek şüpheci kendi argümanlarına dogmatiğinkilerin üzerinde değer biçmez, ne de kendisinin şeylerin doğruluğunu ortaya koyabildiğini, oysa dogmatiğin koyamadığını söyler. Gerçek şüphecinin tüm söylediği, eğer (argüman uğruna) dogmatik yöntemleri kabul edecek olursak, dogmatik standartlara göre, şüpheciliğin de dogmatizm kadar akla uygun bir görüş olduğudur. Oysa gerçek dogmatik bu bakış açısını asla kabul edemez.

Piron'un takipçisi Sextus Empiricus, hiçbir şeyin kanıtlanamayacağını kanıtlamaya çalışırken şüphecinin kendisiyle çeliştiği itirazını ele aldı. Şüphecinin, dogmatiğin kanıtlama yöntemini kullanmasını yüksek bir yere ulaşmak için merdi-

ven kullanmaya benzeterek bu itirazı yanıtladı – tırmandıktan sonra merdiveni tekmeleyip uzaklaştırabilirsiniz:

Derler ki, evet ama kanıtın var olmadığını çıkarsayan argüman, kendisi de kanıtlayıcı olduğundan kendini reddeder. Buna şu yanıt verilmelidir ki... kendini reddetse bile, kanıtın var olduğu bu yolla doğrulanmış olmaz... kanıta karşı argüman, her kanıtı ortadan kaldırdıktan sonra, kendini de geçersiz kılabilir. Ve... tıpkı bir insanın merdivenle yüksek bir yere çıktıktan sonra ayağıyla merdiveni devirmesinin mümkün olması gibi, şüphecinin de kanıtın var olmadığını kanıtlayan argümanı merdiven gibi kullanarak savına ulaştıktan sonra onu ortadan kaldırması mümkündür. (1933-49, II: 487-9)

Kendisi de büyük bir şüpheci olan David Hume bu itiraza karşı şüpheciliği benzer bir yolla savundu:

...bazılarının şüpheciler karşısında aceleci bir tavır takınıp onların bütün argümanlarını sorgulama ya da inceleme yapmaksızın bir çırpıda yadsımalarını onaylamam mümkün değil. Derler ki, eğer şüpheci akıl yürütme güçlüyse, bu olgu aklın belli bir kuvvet ve otoriteye sahip olabileceğinin bir kanıtıdır, yok eğer zayıfsa, anlama yetimizin bütün vargılarını geçersizleştirmeye hiçbir zaman yeterli olamaz. Bu argüman doğru değildir, çünkü şüpheci akıl yürütmeler... zihnin ardışık eğilimlerine göre ardışık olarak hem güçlü hem de zayıf olurlardı. İlkin akıl tahtın sahibi görünür... O halde düşmanı, aklın koruması altına sığınmaya ve akılsal argümanlardan yararlanarak... aklın aldatıcılığı ve ahmaklığını kanıtlamaya mecburdur. Bu... [aklın] o egemen gücünün ve aynı zamanda kendisinin kuvvetini gitgide azaltır... ta ki sonunda ikisi de hiçlik içinde kayboluncaya kadar. (*Treatise*, I, iv, I; 1888: 186-7)

Sextus'un merdiven örneksemesi zamanla çok popüler olacaktı. Fritz Mauthner, şayet dünyayı gerçekte olduğu gibi görmek istiyorsak dilden vazgeçmemiz gerektiğini iddia ettiği bir kitap yazdı. Başka türlü söylersek, dili yok etmeye çalışmak için dili kullandı ve bu yöntemi aşağıdaki şekilde savundu:

Eğer dilin eleştirisinde basamakları tırmanmak istiyorsam, ki düşünen insanlığın en önemli işi budur, o zaman adım adım arkamdaki ve içimdeki dili yok etmeliyim, tırmandığım sırada merdivenin her basamağını yok etmeliyim. (Weiler'ın yaptığı alıntı 1958: 80)

Mauthner'den etkilenen Ludwig Wittgenstein, felsefenin (ve genelde bilim olmayan her şeyin) aslında saçma olduğu yönündeki şüpheci savı tanıtlamak için *Tractatus Logico-Philosophicus* adında ünlü bir kitap yazdı. Başka bir deyişle, felsefenin saçma olduğunu göstermek için felsefeyi kullandı ve bu yöntemi kitabının sonunda aşağıdaki gibi savundu:

Önermelerim açıklayıcılıklarını şu yolla yerine getirirler ki, beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını kabul eder, onları –basamaklar olarak– kullanıp üstlerine tırmanarak aştığı zaman. (Deyim yerindeyse, üstüne tırmandıktan sonra merdiveni devirmesi gerekir.)

Bu önermeleri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür. (1922: 6.54)

Wittgenstein'ın bu görüşü üzerine en iyi yorum, takipçisi Frank Ramsey tarafından yapılmıştır: "Söyleyemeyeceğiniz şeyi söyleyemezsiniz – ve ıslıkla da çalamazsınız" (1931: 238).

Merdiven benzetmesini bir kenara bırakıp asıl konumuza dönelim. Bütüncül şüpheciliğe getirilen mantıksal bir itirazı –tutarlı olarak ifade edilemeyeceği yönündeki itirazı– ele aldık ve şüphecilerin buna nasıl yanıt vermeye çalıştıklarını gördük. Bu şüpheci yanıt ikna edici olmayı başaramıyor olabilir, ama bunun çok fazla bir önemi olmayacaktır, çünkü daha önce dediğim gibi, varsa bile çok az sayıda bütüncül şüpheci vardır. Şüphecilerin çoğu, belli bilgi türleri hakkında şüphecidir, diğer bilgi türlerinde ise şüpheci olmayan yaklaşımlarını sürdürürler. Bütüncül şüphecilik, şimdiye kadar savunulmuş daha sınırlı şüpheciliklerin birleşmesinden oluşturulabilecek uç bir görüştür. Ve eğer bu bütüncül şüpheciliğin mantıksal temeller üzerinden çürütülebileceği orta-

ya çıksa bile, yine de kendisini oluşturan daha ılımlı şüpheci görüşleri ciddiye almamız gerekir.

ŞÜPHECİLİK PRATİKTE UYGULANAMAZ MI?

Şüpheciliğe yöneltilen çok eski bir başka itiraz daha vardır; buna göre, şüpheci ne söylerse söylesin kendi felsefesini ciddiye alıp ona göre yaşayamaz. Bunun ne anlama geldiğini irdeleyelim. Şüpheci, yiyeceğimiz bir ekmek diliminin bizi besleyeceğini, oysa ekmeğin içine konduğu tabağın bizi beslemeyeceğini kesin olarak bilemeyeceğimizi iddia eder. Yani kendisine bir tabakta sandviç ikram edilen tutarlı bir şüphecinin, sandviçleri ısırdığı kadar tabağı da ısırması gerekir. Benzer olarak, yüksek bir binadan inmek isteyen şüpheci, asansöre binmenin güvenli olacağını, kendini pencereden bırakmanın ise kendisine zarar vereceğini kesin olarak bilemeyeceğimizi iddia eder. O halde, zemine inmek için kendilerini düzenli olarak pencerelerden atan şüpheciler bulmamız gerek!

En tutarlı şüphecilerden biri Piron gibi gözüküyor. Bertrand Russell onunla ilgili hoş bir hikâye anlatır:

> Piron... bir hareket biçiminin diğerinden daha akıllıca olduğundan emin olmamızı sağlayacak yeterli bilgimizin asla olamayacağını öne sürdü. Gençliğinde, bir öğleden sonra yürüyüş yaparken, felsefe hocası Anaksarkos'u (ilkelerini ondan almıştı) kafası bir hendeğe sıkışmış ve kendini kurtaramıyorken gördü. Bir süre onu seyrettikten sonra yoluna devam etti; yaşlı adamı sıkıştığı yerden kurtarmakla iyi bir şey yapmış olacağını düşünmek için yeterli sebebi olmadığı kanısındaydı. Daha az şüpheci olan diğerleri Anaksarkos'u kurtardılar ve Piron'u kalpsizlikle suçladılar. Ama ilkelerine sadık olan hocası tutarlılığından ötürü onu övdü. (1935: 11-12. Hikâyenin kaynağı Diogenes Laertus'tur 1853: 403)

Piron'un olağandışı bir hayat sürdüğü, rahatına ya da güvenliğine pek dikkat etmediği söylenir. Ayrıca epey ileri bir

yaşa kadar da yaşamıştır! Başarısının sırrı ise öğrencilerinde yatıyordu: Sürekli peşinde dolaşır ve onu kendisinden korurlar, doğru düzgün yemek yemesini, sıcak tutacak giysiler giymesini, uçurum kenarlarında dolaşmamasını sağlarlardı. (Piron'la ilgili en sevdiğim hikâye, ona karşı duyduğu hayranlıktan ötürü hükümetin bütün filozofları vergiden muaf tutma kararı vermesidir!)

Bu hikâyeler, şüpheci ilkelere tutarlı biçimde bağlı kalarak bir kimsenin çok uzun süre hayatta kalamayacağı itirazını güçlendirir. Ama Yunanlı şüpheciler Piron'un öğrencilerinin eylemlerini şöyle gerekçelendirdiler: Hepimiz her gün şu ya da bu şekilde davranma yönünde sayısız kararlar almak zorundayız. Her bir toplumda alışılagelmiş belli davranış kalıpları olacaktır: Bizim toplumumuzda da tabağı değil de içinde ikram edilen sandviçi yeme, kendini pencereden aşağı bırakmak yerine asansörle inme vb. âdeti vardır. Şimdi, şöyle ya da böyle davranmak zorunda olduğuna göre, şüphecinin alışılagelmiş kalıplara göre davranmasını engelleyen hiçbir şey yoktur. Ve aslında şüphecilerin yaptığı da budur. Dogmatik ile şüpheci arasındaki fark davranış şekillerinde değil, ama alışılageldik davranış şekillerinin doğru olduğunun gösterilebileceğini düşünüp düşünmediklerinde yatar. Dogmatik, sandviçin kendisini besleyeceğini, tabağın beslemeyeceğini bildiğini iddia eder. Şüpheci de sandviçi yer, ama böyle bir bilgisi olduğu iddiasında bulunmaz. Piron'un takipçilerinden biri şöyle yazar:

Tamamen eylemsiz kalamayacağımızı gördüğümüzden, dogmatik olmayan bir biçimde, yaşamın olağan kurallarına uygun olarak yaşıyoruz. Öyle görünüyor ki, bu yaşam düzeni dört katlı bir düzen ve bir parçası doğanın rehberliğinde, bir diğeri tutkuların zorlamasında, bir başkası geleneksel yasa ve göreneklerde, bir diğeri de sanat öğretiminde yatıyor. Doğanın rehberliği sayesinde doğal olarak duyumlama ve düşünme yeteneğine sahibiz; tutkuların zorlamasıyla açlık bizi yiyeceğe, susuzluk içeceğe yönlendiriyor; geleneksel yasa ve görenekler saye-

sinde, hayatın idaresinde dindarlığı iyi, dinsizliği kötü olarak görüyoruz; sanat öğretimi sayesinde ise, benimsediğimiz sanatlarda eylemsiz kalmıyoruz. Fakat bütün bu ifadeleri dogmatik olmayan bir şekilde dile getiriyoruz. (Sextus Empiricus 1933-49, I: 23-4)

Bu yanıt yeterli mi? Eğer şüpheci alışılagelmiş kalıplarda davranacaksa, diyelim ki, Roma'da Romalılar gibi hareket edecekse, o zaman Romalıların ne yaptığını, alışılagelmiş davranış kalıplarının neler olduğunu bilmek zorundadır. Ama gerçek şüpheci bunu da bildiğini iddia edemez. Bununla beraber, şüpheci cevaben diyecektir ki, tıpkı kendisini besleyeceğini bildiğini iddia etmeksizin sandviçi yediği gibi, bunun alışılagelmiş davranış olduğunu bildiğini de iddia etmeksizin sandviçi yiyecektir.

ŞÜPHECİLİK ÖNEMLİ MİDİR?

Bu noktada bir sabırsızlığın baş göstermesi kuvvetle muhtemeldir. Ve bu sabırsızlık daha ileri bir itiraza neden olur, ama bu seferki şüphecilikten ziyade, bütün bu kitaptaki uğraşımıza yöneliktir. Mademki şüpheci ve dogmatik aynı şartlarda aynı şekilde davranacak, aynı şeyleri yapacaklar, o zaman kimin haklı olduğunun ne önemi var? Bütün bu tartışma sadece akademik ve önemsiz değil mi?

Bu oldukça ciddi bir itirazdır. İki düzeyde yanıtlanabilir. İlk olarak, "sadece akademik" olan soruların önemsiz ve tartışmaya değmez oldukları şeklindeki örtük varsayımla mücadele edilebilir. İnsanlar, felsefe dışındaki disiplinler söz konusu olduğunda pek de böyle düşünmezler. Söz gelimi, kozmologlar evrenin uzun zaman önce "Büyük Patlama" denilen bir şey sonucu mu meydana geldiği yoksa her zaman bir "kararlı durum" halinde mi var olduğu sorusuyla ilgilenirler. (Anladığım kadarıyla şu an kanıtlar birinci görüşü destekliyor.) Bu tamamen akademik bir sorudur, çünkü hangi yanıtın doğru olduğu hayatın olağan gidişatı içindeki dav-

ranış şeklimizde hiçbir fark yaratmaz. Fakat kozmologların bu soruyla uğraşmaktan vazgeçmeleri gerektiği yönünde bir itirazı pek işitmeyiz. Dogmatizm ve şüphecilik sorusu için de aynı şeyin geçerli olduğu söylenebilir. Hayatın olağan gidişatı içindeki davranış şeklimizde hiçbir fark yaratmayacak olsa bile, herhangi bir şeyi kesin olarak bilip bilemeyeceğimizi bilmek hoş olurdu.

Ama sorunumuz pratikte hiçbir fark yaratmayan "sadece akademik" bir sorun mu? Bu noktada, söz konusu itirazın yanıtlanabileceği ikinci düzeye geliyoruz. Bir kimsenin dogmatik veya şüpheci olması gerçekten de bir fark yaratır. Alışılagelmiş davranış kalıplarının her zaman ve her yerde aynı olmadığını idrak edersek, bunu görebiliriz. Başka insanları yememenin alışıldık bir davranış olduğu ve bazı insanların insanları yemenin yanlış olduğunu ve bunu yapan birinin sonsuza dek cehennem ateşiyle cezalandırılacağını bildiğini düşündüğü bir toplum tasavvur edelim. (Böyle bir toplumda yaşayıp yaşamadığımız önemli değildir.) Şimdi, bu toplumun üyesi olan bir dogmatikle bir şüphecinin insanları yemenin âdet olduğu bir başka toplumu ziyaret ettiklerini düşünelim. Bu yeni ortamda ikisi nasıl davranacaklardır? İnsanları yemenin yanlış olduğu ve bunun öte dünyada korkunç sonuçlar doğuracağı bilgisinden emin olan dogmatik, kesinlikle insanları bu yanlış yoldan çevirmek için ikna etmeye çalışacaktır. Ve eğer bu toplumun başına getirilecek olur da toplum üyeleri üzerinde iktidara sahip olursa, kendi yararları için, insan yemeye son vermeleri yönünde zor kullanarak onları vazgeçirmeye kesinlikle çalışacaktır. Öte yandan şüpheci ise bu ikinci toplumda âdetlerin değişik olduğunu fark edecek ve Roma'da Romalılar gibi davrandığı gibi burada da başka insanları yemeye başlayacaktır.

Bu zorlama bir örnek, ama açıkladığı nokta öyle değil. İnsanların belli dini inançları benimsemelerinin kendi ya-

rarlarına olduğunu düşünerek üzerlerinde zor kullanan Engizisyon gibi kurumlar vardı. Şüpheciler ise engizisyonlar oluşturmaz. Fransız şüpheci Montaigne, Engizisyonun yerel memurlarının kadınları cadılıkla suçlamakla ve geleneksel yöntemleri kullanarak onları yakmakla uğraştıkları bir şehirde yaşıyordu. Montaigne'in yorumu şöyleydi: "İnsanları varsayımlarımız için kızartmak varsayımlarımıza çok yüksek değer biçmek demektir."

Kötülüğüyle ün salmış Engizisyonun emsalsiz olmadığını hatırlamak gerek. Tarih boyunca pek çok engizisyon oldu ve bugün de halen birkaç tane vardır: Dinde, ahlakta ya da siyasette hatalı ve günahkâr olarak "bilinen" şeylere inanan insanlara eziyet eden her tür kurum bir engizisyondur. Sadece dogmatikler engizisyonlar oluşturur. Ve insanlık tarihindeki kaç tane savaşın din savaşı olduğunu, hakikati bilen ve hasımlarını tuttukları yolun yanlışlığına ikna etmeye çalışan insanlar tarafından yapıldıklarını da hatırlamalıyız.

Yanlış bulduğumuz inançlar yüzünden insanlara eziyet etmenin felsefi diyebileceğimiz bir gerekçelendirmesi bile mevcuttur. Bu sadece dogmatiklerin kullanımına açık bir gerekçelendirmedir ve esası da "Bilgisizlik günahtır" sloganıyla özetlenir. İnsan bir şeyi bilmemenin ya da bir şey hakkında yanılmanın günah olduğunu varsayma noktasına nasıl gelebilir? Diyelim ki gerçekliğin kesin olarak bilinebileceğini düşünüyoruz. Herhalde bunun bir yöntemi olacaktır. Eğer bu yöntem hepimize açıksa, o zaman hepimiz gerçekliğin ne olduğunu bulmak için onu kullanabiliriz. O halde bazı insanların söz konusu gerçeklikleri bilmediği ya da konu hakkında hatalı inançlara sahip oldukları olgusunu nasıl açıklayacağız? Buna ancak doğru yöntemi kullanmadıkları cevabını verebiliriz. Öyleyse, bilgisizlikleri ya da hataları kendi suçlarıdır, çünkü doğru yöntemi kullanmayı reddetmişlerdir. Ve eğer bilgisizliğimiz ya da hatalarımız kendi suçumuzsa,

o zaman diğerleri bizi bunlar yüzünden cezalandırmak için gerekçeye sahiptir.

Daha sonra göreceğimiz gibi, dogmatikler hataları nasıl yaptığımızı açıklamak gibi ilginç bir görevi sık sık üstlenmişlerdir. "Hata sorunu" diye adlandırılan bu mesele bir asalak gibi dogmatizmden beslenir. Zira niçin her zaman gerçekliği bulamadığımızı açıklamakla yükümlü olanlar, gerçekliği bulmanın bir yöntemi olduğunu düşünenlerdir sadece. Ve bu sorunu çözmek amacıyla geliştirilen "hata kuramları"nın hepsi Popper'ın (1963: 7) "hata üzerine komplo kuramları" dediği şeylerdir; bunlara göre hata, hataya düşenin suçudur. Kesin bilgiye inanmayan, dolayısıyla ona götüren bir kral yolu olduğunu yadsıyan şüphecilerin, hatayı açıklamak gibi bir sorunları hiçbir şekilde yoktur. "Hata ve bilgisizlik günahtır" sloganını esas alan bu hata üzerine komplo kuramları engizisyonların, din savaşlarının ve hataları yüzünden (ya da hatalı olduklarının düşünülmesi yüzünden) insanlara eziyet etme yönündeki her tür pratiğin felsefi gerekçelendirmesini sağlarlar.

O halde, dogmatizm ile şüphecilik arasındaki tartışmanın pratikte hiçbir fark yaratmayan boş ve "sadece akademik" bir tartışma olmadığı ileri sürülebilir. Bertrand Russell "Şüpheciliğin değeri üzerine" adlı popüler bir deneme yazmıştı. Deneme şu cümlelerle başlar:

> Okurlara, olumlu bir yaklaşımla üzerinde düşünmeleri için, korkarım son derece paradoksal ve yıkıcı görünebilecek bir öğreti sunmak istiyorum. Söz konusu öğreti şudur: Doğru olduğunu varsaymak için hiçbir sebebin bulunmadığı bir önermeye inanmak sakıncalıdır. Elbette itiraf etmeliyim ki, böyle bir görüş yaygınlaşacak olursa, toplumsal yaşamımız ve politik sistemimiz tamamen dönüşecektir: Şu an ikisi de kusursuz olduklarından, bu durum öğretinin aleyhine olmalı. Ayrıca bu görüşün, bu dünyada ya da öte dünyada mutluluğu hak etmek için hiçbir şey yapmamış insanların akıldışı umutları üzerinden geçimini sağlayan falcıların, müşterek bahisçilerin, piskoposların ve diğerleri-

nin gelirlerinde azalmaya neden olacağının da farkındayım (ki bu daha ciddi bir durum). Bu tehlikeli argümanlara rağmen, ileri sürdüğüm paradoksun savunulabilecek yanları olduğu kanısındayım ve şimdi bunları ortaya koymaya çalışacağım.

İlkin, aşırı bir görüşü savunduğumun düşünülmesine karşı önlem almak isterim... Savunduğum şüphecilik sadece şundan ibaret: (1) Uzmanlar bir görüşte hemfikirlerse, karşıt görüş kesin doğru olarak kabul edilemez; (2) hemfikir değillerse, hiçbir görüş kesin doğru sayılamaz... ve (3) olumlu bir görüşün var olması için yeterli sebepler olmadığını hepsi kabul ediyorsa, sıradan insan yargısını askıya almakla iyi eder.

Bu önermeler ılımlı görünmekle birlikte, kabul edildikleri takdirde insan yaşamını kesinlikle kökten değiştirirler.

İnsanların uğrunda savaşmaya ve zulmetmeye can attığı görüşlerin tamamı, bu şüpheciliğin mahkûm ettiği yukarıdaki üç sınıftan birine aittir. (1935: 11-13)

Denemenin devamında Russell vurguladığı son noktayı örneklendirir. Örneklerinin kimileri biraz eskimiş olsa da okunmaya değer.

O halde, sağlıklı dozda bir şüpheciliğin dünyayı daha mutlu bir yer haline getireceği ileri sürülebilir – ve şüpheciler de her zaman bunu ileri sürmüştür. Yunanlı şüpheciler daha da ileri giderek, şüpheci olmanın kişiyi daha mutlu kıldığını iddia ettiler. Şüpheci, ham kesinlik hayalinin peşinden koşup da ona ulaşamamaktan ötürü ya da başka insanların kendi görüşlerine katılmadıklarını görüp onlarla tartışmaya girerek kendini perişan etmez. Bunun yerine, şüpheci argümanların hedeflediği şey, kişinin bütün meselelerde (ya da eğer tam bir şüpheci değilse bütün çekişmeli meselelerde) yargısını askıya aldığı bir noktaya ulaşmaktır. Yargıyı bu şekilde askıya almanın hoş ve mutlu bir duyguyu ve iç huzurunu beraberinde getirdiği yönünde ilginç bir psikolojik iddia da ortaya atılmıştır. Yunanlı şüpheciler felsefelerinin bu iç huzurunu (ya da gönül rahatlığını) getirdiğini, oysa dogmatizmin mut-

suzluktan başka bir şey sağlamadığını iddia ettiler.

Şüphecilerin bu psikolojik iddiasının doğru olup olmadığını bilmiyorum. (Ayrıca zaten ne diye böyle iddialarda bulunuyorlar?) Bu iddiaya karşı denebilir ki, eğer bir sorunun doğru cevabını bilmeyi umutsuzca istiyorsanız, o konuda yargınızı askıya almanız sizi mutlu etmeyecektir. Ama bu mesele, dogmatizm ile şüphecilik arasındaki tartışmanın pratikte bir fark yaratabileceğinin başka bir örneğini veriyor.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Duyular konusunda şüphecilik

Önceki bölümde, duyuların gözlemsel ifadelerin doğruluğunun dolaysız bilgisinin bir kaynağı olduğu ve diğer doğru inançların bu gözlemsel ifadeler temelinde gerekçelendirilebileceği ya da doğruluklarının ortaya konabileceğini söyleyen ampirist görüşü tanıtmıştık. Kendi sonsuz geri gidiş argümanlarının bu şekilde çürütülmesi şüphecileri hiçbir şekilde susturmadı. İki cepheden karşı saldırıya geçtiler: (1) Gözlemsel ifadeler bilgi için güvenilir bir temel sağlamazlar; (2) gözlemsel ifadeler, güvenilir olduklarını kabul etsek bile bilgi için yeterince geniş bir temel sağlamazlar. Bu ve sonraki dört bölümde ilk itirazı ve yansımalarını ele alacağız. İkinci itirazı ise 8. ve 9. bölümlerde irdeleyeceğiz.

SEXTUS EMPIRICUS AMPİRİZME KARŞI

Yunanlı şüpheciler enerjilerinin büyük kısmını ampirizmi tahrip etmeye harcadılar. Bu yöndeki girişimleri Piron'un takipçisi olan Sextus Empiricus'un yazılarıyla günümüze ulaşmıştır. Sextus yaklaşık olarak İ.S. 160-210 arasında, Piron ise ondan aşağı yukarı beş yüz yıl önce, İ.Ö. 275 civarında yaşadı. Sextus'un çok özgün veya zeki bir düşünür olduğu söylenemez. Görüşlerinin ve argümanlarının çoğu muhtemelen daha önceki şüpheciler, özellikle de yapıtları kayıp olan Piron tarafından düşünülmüştü ve üstelik Sextus onun yapıtlarını ilerisi için saklama konusunda da başarılı değildi. Kitapları uzun ve tekrarlarla doludur, iyi argümanların her biri bir sürü kötü argüman arasına gömülmüştür ve anlatıl-

mak istenen noktalar düzgün tek bir örnekle açıklanabilecekken, çoğu aptalca olan onlarca örnek kullanılmıştır. Sextus bu tarzı şöyle savunmaya çalışır: Tutarlı şüphecinin en iyi argümanları ya da örnekleri seçmek gibi bir işi yoktur, çünkü hangilerinin en iyileri olduğunu bilmesi beklenmez – onun yerine, bütün örnekleri belli bir düzen olmadan sunmalıdır! Sextus'un üç kitabından en iyisi ampirizme karşı şüpheci saldırıyı içeren *Pironizmin Anahatları*'dır. Fakat diğer kitapların adlarını da anmaya değer: İkinci kitap *Dogmatiklere Karşı* adındadır ve *Mantıkçılara Karşı*, *Fizikçilere Karşı* ve *Etikçilere Karşı* başlıklı üç bölümden oluşur. Üçüncü kitap *Profesörlere Karşı* adındadır ve *Gramercilere Karşı*, *Retorikçilere Karşı*, *Geometricilere Karşı*, *Aritmetikçilere Karşı*, *Astrologlara Karşı* ve *Müzisyenlere Karşı* başlıklı altı bölümden oluşur. Gördüğünüz gibi Sextus herkese, özellikle de profesörlere karşıydı! (Sextus'un yazıları on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda son derece etkili bir konuma ulaşmıştı; *bkz.* Popkin 1964).

Sextus'un başlarken dediğine göre, şüpheciler duyularımızın bize şeylerin nasıl göründüğünü söylediği olgusunu tartışmak yerine, duyuların bize şeylerin gerçekte nasıl olduklarını söyleyip söylemediklerini sorar.

> Ve asıl nesnenin göründüğü gibi olup olmadığını sorguladığımız zaman, karşımızdakinin bir görünüş olduğu gerçeğini kabul ederiz ve görünüşün kendisinden değil, ama ona ilişkin verilen açıklamadan şüphe ederiz, ki bu durum görünüşün kendisini sorunsallaştırmaktan farklı bir şeydir. Söz gelimi, bal bize tatlı gibi gelir (ve öyle kabul ederiz, çünkü duyularımızla tatlılığı algılarız), ama balın özünde de tatlı olup olmadığı bizim için şüphe konusudur, çünkü bu bir görünüş değil, ama görünüş hakkında bir yargıdır. (1933-49, I: 19-20)

Bu noktada görünüş ve gerçeklik sorunu ilk kez ortaya çıkar.

Ampirizm, belli gözlemsel ifadelerin doğru olduğunu duyularımızı kullanarak dolaysızca bilebileceğimizi iddia eder. Ve bu gözlemsel ifadeler bize gözlemleyebildiğimiz şeylerin

gerçekte nasıl olduklarını söyler, sadece nasıl göründüklerini değil. "Masa kahverengidir", "Bu bal tatlıdır", "Güneş parlıyor", "Ateş sıcaktır", "Kapının dışında biri var" vb. gibi ifadeler tipik gözlemsel ifadelerdir. Ampiristin iddiasına göre, böyle ifadelerin doğruluğundan duyularımızı kullanarak, duyularla onları sınayarak emin olabiliriz.

Sextus'un bu görüşü çürütmek için kullandığı temel strateji, görünüşlerin birbiriyle çeliştiklerine, bu durumun da şeylerin gerçekte nasıl oldukları konusunda hangi görünüşe inanacağımıza karar vermede sorun yarattığına (ve bu sorunun çözümsüz olduğunu düşünür) dikkat çekmektir. Sextus'un verdiği bazı örneklere bakarsak, bütün görüşün havasını yakalayabiliriz.

Gözlerimiz bize şeylerin gerçek şekilleri ve büyüklüklerini mi söyler? Aynı kule uzaktan yuvarlak hatlı ve küçük görünürken, yakından köşeli ve büyük görünür. Kulenin gerçekte nasıl olduğu konusunda bu görünüşlerden hangisinin verilerini kabul edeceğiz? Genelde, bir nesnenin görünür şekli ona hangi konumdan baktığımıza bağlıdır. Yukarıdan bakıldığında madeni bir para yuvarlak, yandan bakıldığında eliptik görünür; bir masa üstünün görünür şekli ona bakan herkes için farklı olacaktır, çünkü her biri ona farklı bir konumdan bakmaktadır. Suyun dışında bakıldığında bir kürek düz görünür, kısmen suyun içindeyken ise bükülmüş görünür. Eğer göz kürelerimize bastırırsak, önceden tek bir nesne olarak gördüğümüzü çift görürüz. Kedilerin gözlerinin şekli bizimkinden farklıdır ve farklı şekillerdeki aynalarda olduğu gibi, nesnelerin şekil ve büyüklüklerini farklı biçimde yansıtıyor olabilirler. Belki de kediler dünyayı gerçekte olduğu gibi görüyordur da biz farklı görüyoruzdur.

Kar beyaz mıdır? Bazen öyle görünür, ama "sarılık hastalığından muzdarip olanlar bize beyaz görünen nesnelerin sarı olduğunu, gözlerine kan oturmuş biri ise kan kırmızısı

olduğunu söyler" (Sextus Empiricus 1933-49, I: 29). Üstelik bu gibi olguları kendimizin de deneyimlemesi için illa sarılık veya gözleri kanlı olmamız gerekmez: Bir parça kara bakın, sonra güneşe bakın ve tekrar kara bakın... İlk başta beyaz görünen kar şimdi sarı görünecektir. Ya da kara kırmızı bir fener ışığı tutarsanız, kar da kırmızı görünecektir.

Şeker tatlı mıdır? Bazen öyle gelir, ama hastaysak öyle gelmeyebilir. Yemekten hoşlandıkları şeylerin çeşitliliğine göre, değişik maddeler farklı kişilere tatlı ya da hoş olmayan bir tat verir. Hayvanlar insanlara tiksindirici gelen şeyleri çekici bulurlar, bu da o şeylerin hayvanlara ve insanlara farklı göründüğünü düşündürür.

Bu noktada Sextus'u yakın zamanlara ait bir keşifle destekleyebiliriz. Feniltiokarbamid (ya da PTC) adında belli bir kimyasalın bazı insanlar için nahoş bir tadı varken, diğerleri için hiçbir tadı yoktur. Bu durumun genetik olarak belirlenmiş olduğu ortaya çıkmıştır: PTC'nin tadını nahoş bulup bulmamanız anne babanıza, onlardan birinin ya da ikisinin birden o tadı nahoş bulup bulmamasına bağlıdır. Sextus olsa şöyle sorardı: PTC'nin tadı gerçekten nahoş mu değil mi?

Bazense aynı duyu bize çelişik bilgiler verir. Vücudun bir parçasına sıcak gelen su iltihaplı bir yere ılık gelecektir – su gerçekte sıcak mıdır yoksa ılık mı? Üç kova alıp birini sıcak suyla, ikincisini soğuk ve üçüncüsünü de ılık suyla doldurun. Şimdi sağ elinizi ilk kovaya, sol elinizi ikinci kovaya sokun, sonra da ikisini birden üçüncü kovaya sokun. Üçüncü kovadaki su sağ elinize soğuk, sol elinize sıcak gelecektir – su gerçekte sıcak mıdır yoksa soğuk mu? Ya da Ogden Nash'in ifadeleriyle:

> Oturmadan önce denerim küvetimdeki suyu,
> Ve her zaman şaşkınlığa düşerim,
> Parmağımı hiç mi hiç üşütmeyen su
> Nasıl da dondurur mabadımı.
>
> (*Samson Agonistes*)

Bazen de bir duyunun verdiği bilgi bir diğerininkiyle çelişir. Bir yüzey baktığımızda pürüzsüz görünür, ama dokunduğumuzda pürüzlüdür. Gerçekte pürüzlü müdür yoksa pürüzsüz mü?

Duyularımızın bize dünyada nelerin mevcut olduğunu söyleyeceğini varsayarken eminizdir. Ama belki de diğer hayvanlar bizim algılayamadığımız şeyleri algılayabiliyorlardır. (Bana söylendiğine göre, Beatles'ın plaklarından biri, çok yüksek perdeden olduğu için insanların işitemediği, köpekler için kaydedilmiş bir ezgiyle bitiyormuş. İnsanlar kendi işitebildikleri kısım sona erdiğinde "Plak bitti" diyorlar, ama yanılıyorlar.)

Duyularımızın bize bahsettiği şeylerin dünyada var olduğunu da güvenle varsayarız. Ama insanlar sanrılar yaşar ve aslında olmayan şeyler görürler. Herhangi bir zaman sanrı görmediğimizden emin olabilir miyiz? Ayrıca, rüyalarımızda da her şey bize uyanıkken olduğundan çok farklı görünür. Herhangi bir zaman rüya görüyor olmadığımızdan emin olabilir miyiz? Belki de sanrı ve düş gören insanlar dünyayı gerçekte olduğu haliyle deneyimliyorlardır da uyanıkkenki yaşamın ayık algıları asıl "yanılsamadır".

Sextus'un temel stratejisini örneklendirmek ve bütün görüşün havasını vermek için bu kadarı yeterli. Temel strateji, duyuların bize dünya hakkında sık sık çelişik bilgiler verdiğine dikkat çekmektir. Bu çelişik "görünümlerden" hangilerini gerçek sayacağız? Sextus'a göre, gerçek dünyanın göründüğü gibi olduğunu asla öyle basitçe varsayamayız. Yani herhangi bir gözlemsel ifadenin doğruluğunu deneyimlerimize dayanarak asla varsayamayız. O halde duyular dolaysız bilginin bir kaynağı değildir.

Bu argümanlardan bazıları o kadar önem kazanmıştır ki, onlara özel adlar verilmiştir:

Yanılsama argümanı: (1) Bir yanılsama meydana geldiğinde, şeyler gerçekte göründükleri gibi değildir. (2) Yanılsama içinde olmadığımızdan asla emin olamayız. (3) O halde, şeylerin gerçekte göründükleri gibi olduklarından asla emin olamayız.

Sanrı argümanı: (1) Bir sanrı meydana geldiğinde, şeyler gerçekte göründükleri gibi değildir. (2) Sanrı görüyor olmadığımızdan asla emin olamayız. (3) O halde, şeylerin gerçekte göründükleri gibi olduklarından asla emin olamayız.

Rüya argümanı: (1) Rüya gördüğümüzde, şeyler gerçekte göründükleri gibi değildir. (2) Rüya görüyor olmadığımızdan asla emin olamayız. (3) O halde, şeylerin gerçekte göründükleri gibi olduklarından asla emin olamayız.

Bu argümanların yapısal olarak özdeş olduklarına dikkat edin. Hepsi aynı vargıya götürür ve öncülleri sadece yanılsamalara, sanrılara ya da rüyalara gönderme yapılması bakımından farklılık gösterir. Yukarıda verdiğimiz formülasyonlar bu ünlü şüpheci argümanları ifade etmenin ne tek, ne de en alışıldık şekilleridir. Alışılagelmiş formülasyonlarda, vargılarda söylenen şey her zaman yanılsama ya da sanrının kurbanları olabileceğimiz veya her zaman rüya görüyor olabileceğimizdir. Felsefeciler böyle şüpheci vargılar ile bunlara götüren öncüllerin birbirleriyle "bağdaşmaz" olduklarını göstermek için çok dil dökmüşlerdir. Bu formülasyonları veya bunları çürütme girişimlerini tartışmayacağım. Ben yalnızca yukarıda verilen formülasyonların oldukça farklı olduklarını ve "bağdaşmaz" olduğu iddia edilen şüpheci önermeleri içlerinde barındırmadıkları gözleminde bulunmakla yetineceğim. Aslında, karşımızdaki aynı argümanın farklı formülasyonları değil, ama oldukça farklı argümanlardır. Alışılagelmiş argüman şu şekildedir: "Bazen yanılsamalar, sanrılar

veya rüyalar görürüz. O halde, her zaman yanılsama, sanrı veya rüya halinde olmamız mümkündür." Sanırım, ana akım şüpheci argümanlar –ve çürütülmesi en güç olanlar– yukarıda verdiklerimdir. Fakat bu noktayı burada tartışmayacağım. Bu konudan söz etmemin tek sebebi, irdelediğimiz argümanı doğru anlamanın felsefedeki önemini vurgulamaktır.

ARİSTOTELES'İN YANITI

Sextus'un argümanlarından ve örneklerinden bazıları oldukça gülünç gözükür. Bunları şu şekilde bir karşılık vererek geçiştirmek insana cazip gelir: Hastaysak ya da akli dengemiz bozuksa veya algılama koşullarımız başka bir sebeple anormal olduğunda (örneğin bir şeye bakarken göz kürelerimizi bastırıyorsak), *elbette* şeylerin gerçekte nasıl olduğuna dair inanılır bir resim sunmayan tuhaf deneyimler yaşarız. Ama eğer duyularını normal koşullarda kullanan normal, sağlıklı insanlarsak, o zaman gözlemsel ifadelerin doğruluğunun dolaysız bilgisine gerçekten sahip oluruz. Duyular her şeye rağmen bir bilgi kaynağıdır, ama normal koşullar içindeki normal, sağlıklı insanın duyularıysalar. Buna benzer bir görüşü Aristoteles savundu ve rüyalarda ya da hastalık veya sanrı hallerinde şeylerin görünüş şekilleri üzerine dayanan argümanları bu yolla bertaraf etmeye çalıştı. Ampirist savın bu değiştirilmiş versiyonu kabul edilebilir mi?

Sextus Empiricus bu versiyonu pek değerli bulmadı ve birçok açıdan eleştirdi. Dediğine göre, her şeyden önce, bütün bu normal/anormal ayrımı oldukça şüphelidir. Sarılık hastalarının her şeyi sarı tonlarında görmeleri, sarhoşların sanrılamaları son derece normaldir. Buna karşılık biz de bunun sadece sözel bir nokta olduğunu söyleyebiliriz. Anormal olan, sarılık hastası ya da sarhoş olmaktır.

İkincisi, Aristoteles normal koşullarda normal, sağlıklı insanların deneyimlerinin (bunlara kısaca "normal deneyim-

ler" diyelim) şeylerin gerçekte nasıl oldukları konusunda güvenilir bir rehber olduklarını öylece varsayar. Bunu nereden bilmektedir? Belki de anormal deneyimler asıl güvenilir olanlardır, belki de sadece hastalar, sarhoşlar ya da sanrılayanlar dünyayı gerçekte olduğu haliyle görüyordur. (Güneşin altında yeni bir şey yok. Sextus'un sadece bir olasılık olarak ve şüpheci amaçlarla ortaya attığını, "uyuşturucu kültürü"nün peygamberleri doğru bir şey olarak ileri sürmüştür. Bunlar eğer kişi dünyayı gerçekte olduğu gibi deneyimlemek istiyorsa meskalin ya da LSD alması gereklidir derler. Bir öğrencinin odamın kapısına yapıştırdığı çıkartmada şöyle yazıyor: "Gerçeklik uyuşturucu eksikliğinin sebep olduğu bir yanılsamadır".) Aristoteles "görünüş" ve "gerçeklik"in ne zaman eşleştiklerine dair bir ölçüt önermektedir. Bu ölçütü kanıt olmaksızın kabul edecek miyiz? Bu hiç tatmin edici değil. Aristoteles bu ölçütü nasıl kanıtlayabilir? Eğer normal deneyimlere başvurarak kanıtlarsa, bir döngü içinde akıl yürütmüş olur. Başka bir nedene başvurarak kanıtlarsa, o zaman kendisinden bu diğer nedeni de kanıtlamasını isteriz ve sonsuz bir geri gidişe düşeriz. (Bu noktada, o eski sonsuz geri gidiş argümanına benzer bir şey yine çıkagelir. Şüpheci düşüncede tekrar ve tekrar ortaya çıkacaktır. Söz konusu argüman en genel formunda, herhangi bir gerçeklik ölçütünün olanaksızlığını tanıtlamak için kullanılır: *Bkz. aşağıda* ss. 317-8.)

Sextus'un öne sürdüğü üçüncü nokta, şayet Aristoteles'in ölçütünü kanıt olmaksızın kabul etsek bile, onu tikel algı durumlarına uygulamak zorunda olduğumuzdur. Başka bir deyişle, herhangi bir algı durumunda duyularımıza güvenebilmemizden önce, kendimizin normal ve sağlıklı, koşulların da normal olduğundan emin olmak zorundayızdır. Bundan asla emin olamayacağımız için de, Sextus'a göre, herhangi bir tikel deneyimin bize şeylerin gerçekte nasıl olduklarını söylediğinden asla emin olamayız.

Sextus'un dördüncü iddiası ise şöyledir: Şayet Aristoteles'in ölçütünü kabul etsek ve hattâ onu uygulamada herhangi bir sorun olmadığını varsaysak bile, bu ölçüt deneyimimizdeki çelişkilerin tamamının, bilhassa da yanılsama argümanının üstesinden gelemeyecektir. Suya kısmen gömülü bir çubuğu kırık gibi görmek için hasta, sanrı veya düş görüyor olmanız gerekmez. Bir çubuk için bu durumda kırık görünmek çok normaldir, aksine onu böyle görmeyen kişide bir sorun olduğunu düşünürüz. Aristoteles bu itiraza, algılama koşullarının normal olmadığı, kısmen suyun içinde, kısmen havada olan bir çubuk görmenin normal olmadığı karşılığını verebilirdi. Niçin bunu söyleyelim? Niçin bir çubuğu tamamı dışarıda veya tamamı suyun içindeyken görmenin onu normal koşullarda görmek olduğunu, oysa kısmen havada, kısmen suyun içindeyken görmenin onu normal koşullarda görmek olmadığını söyleyelim?

İNANÇ VE DENEYİM ETKİLEŞİMİ

Yukarıdaki sorunun cevabının son derece aşikâr olduğu düşünülebilir. Tamamen havada görülen düz bir çubuk gerçekte olduğu gibi düz görünür, tamamen (durgun) suda görülen düz bir çubuk da gerçekte olduğu gibi düz görünür; ama kısmen havada ve kısmen suyun içindeki düz bir çubuk, aslında kırık olmadığı halde kırık görünür. Çubuğun düz olduğunu bildiğimiz için, onu gerçekte olduğu gibi göstermeyen algı koşullarında bir "anormallik" olduğunu söyleriz. Ama bu tuhaf bir cevaptır, zira çubuğun gerçekte neye benzediğini (düz olduğunu) bildiğimizi ve çubuğa ilişkin algılarımızı bu bilginin ışığında değerlendirdiğimizi, bunu yaparken de bazı algılarımızın çubuğun gerçekte neye benzediğini söylediklerini kabul edip diğer algılarımızı dikkate almadığımızı ifade eder. Bu aşamada iki yararlı terimden faydalanarak kısaca diyebiliriz ki, algılarımızı gerçeğe uygun (doğru) ve gerçeğe aykırı

(hatalı) olmak üzere iki sınıfa ayırmak için bilgimizi kullanırız. Bu tuhaftır, çünkü ampirizme göre bilgimizin algılarımıza dayandığı farz ediliyordu. Duyular temel alınıyorken, eğer o temel üzerinde kurulduğu farz edilen bilgi zaman zaman temeli devirebiliyorsa, o zaman duyuların bilginin temeli olması gerçekten tuhaftır.

Ne kadar tuhaf da olsa, içinde bulunduğumuz durum gerçekten de bu gibi görünüyor. Hiçbirimiz kırık çubuk yanılsamasına aslında kanmayız (dolayısıyla "yanılsama" bu durum için pek uygun bir sözcük değildir). Hiçbirimiz, yarısı suya gömülü bir çubuk karşısında "Çubuk kırık" demeyiz. Hepimiz "Çubuk kırık görünüyor (ya da kırık gibi görünüyor), ama aslında düz" deriz. (Bununla beraber, daha az aşina olduğumuz bazı yanılsamalar bizi kandırabilir ve böyle deneyimlerin sonucunda yanlış inançları benimseyebiliriz.) Bu örnekte, görünüşü gerçeklikten (her nasılsa) ayırabiliyoruz ve duyu deneyimimizdeki çelişkiyi (her nasılsa) çözebiliyoruz. İlginç olan soru, bunu yapıp yapamayacağımız değil, ama nasıl yaptığımızdır.

Sextus Empiricus'un işaret ettiği diğer "çelişkiler"de de aynı şey söz konusudur. Kule uzaktan yuvarlak hatlı, yakındansa köşeli görünebilir, ama köşeli olduğunu biliyor ve önceki "görünüşü"nü dikkate almıyoruz. Bir madeni para yandan bakınca eliptik, yukarıdan bakınca yuvarlak görünebilir, ama yuvarlak olduğunu biliyor ve önceki "görünüşü"nü dikkate almıyoruz. Bir masa üstünün görünür şekli her gözlemciye farklı gelebilir, ama ilginç olan şudur ki, masa üstünün şeklini soracağınız yirmi gözlemcinin tamamı emin bir biçimde dikdörtgen olduğunu söyleyecektir. Algısal deneyim çok çeşitli olmasına rağmen, aynı algısal yargıda birleştiğimiz çarpıcı bir örnektir bu. Macbeth gördüğü kanlı hançerin sanrı olduğunu biliyordu, çünkü uzanıp ona dokunamıyordu:

Bir hançer mi önümde gördüğüm?
Sapı elimden yana çevrik...
Gel, sarsın elim seni.
Yoksun elimde; ama görüyorum seni.
Uğursuz görüntü, göze var ele yok musun sen?
Kafamdaki bir hançer misin yoksa?
Ateşli beynim mi yarattı seni?[2]

(*Macbeth*, Perde II, Sahne I)

Duvara tırmanan pembe fareler olduğunu gerçekten düşünen sanrılı bir kişiye, çok geçmeden arkadaşları veya aile doktoru gerçeği söyleyecektir. Ve her ne kadar rüya gördüğümüz sırada rüyalarımız gerçekçi görünseler de, sonrasında onları uyanıkkenki yaşamdan ayırt eder ve bunların "yalnızca bir rüya" olduğunu idrak edebiliriz.

Tekrar edecek olursak, ilginç olan soru, deneyimimizdeki çelişkileri nasıl olup da çözümleme noktasına geldiğimizdir. Bu sorunun yanıtı özetle şunun gibi bir şeydir: Dünyayı, önceden oluşturduğumuz ya da edindiğimiz belli inançları kuşanmış olarak algılarız. Ve bazen duyuların sağladığı kanıtları dikkate almaz, gözlerimize ya da kulaklarımıza inanmayı reddederiz, çünkü bize söyledikleri önceki inançlarımızla çelişir. Eğer doğruysa, bu yanıt ileride tartışmamızı gerektirecek birçok ilginç soru doğurur, ama öncelikle bu yanıtın, yarısı suya gömülü çubuk örneğinde nasıl işlediğini açıklayalım.

Diyelim ki, ilk önce suyun dışındaki bir çubuğa bakıyoruz, düz görünüyor; ardından kısmen sudayken baktığımızda kırık görünüyor. Sonraki deneyimimizi niçin dikkate almıyoruz? Niçin otomatik olarak ve hiç düşünmeksizin, sudaki çubuğun kırık göründüğünü ama aslında öyle olmadığını söylüyoruz? Söylenecek tek şeyin bu olduğu, başka bir alternatifin olmadığı söylenebilir. Ama en az iki alternatif

2 Çeviri: Sabahattin Eyuboğlu, 1962. –*çn.*

vardır: Suyun dışında çubuk düz görünüyor ama aslında kırık diyebiliriz veya ilk başta çubuk düzdü, sonra suya daldırıldı ve kırıldı diyebiliriz. Niçin bu ikincisini söylemiyoruz? Eğer bu sorunun üzerine giderseniz biri size şöyle cevap verebilir: "Çubuğu suya daldırmak onu kıramaz ki." Daha da üstelerseniz şöyle diyebilir: "Çubuğu bu şekilde kırmak için epey bir kuvvet gerekir... Biri denese muhtemelen ikiye kırar. Ama tabii ki, çubuğu kırmak için su böyle bir basınç uygulayamaz ve çubuklar da öyle kendi kendilerine kırılmazlar."

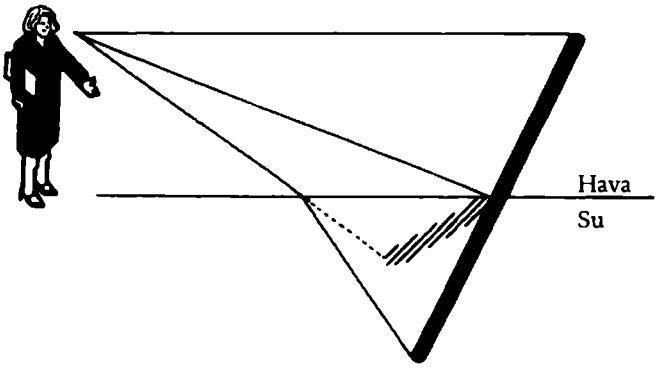
Hikâyenin ayrıntıları genel resim kadar önem taşımaz. Genel resimse, duyularının sunduğu kanıtı bir tarafa bırakmasını gerekçelendirmek amacıyla çubuklarla, çubukları kırmak için nelerin gerektiğiyle ve suyla ilgili inançlarına başvuran bir kimsenin resmidir.

Durumu daha da basitleştirebiliriz. Elimize bir çubuk alırız, çubuk düz görünür ve elimizi üzerinde gezdirdiğimizde de düz olduğunu anlarız. Ama çubuğu suya kısmen soktuğumuzda kırık görünür. Aslında kırık olmadığını söyler ve kendimizden emin bir şekilde, sudayken de elimizi üzerinde gezdirirsek düz olduğunu anlayacağımız tahmininde bulunuruz. Bu deneyi yaparız (kolumuz suya girerken kolumuzun da büküldüğünü fark ederiz!) ve ilk baştaki vargımızın gerekçelendiğini düşünürüz. Üç deneyim düzlüğe, sadece bir tanesi kırıklığa işaret eder ve çoğunluğa uyup azınlık olana da "acayip" bir deneyim deriz. "Niçin azınlığı tercih etmiyoruz?" Sextus kesinlikle bunu sorardı. Aslında zaten niye seçim yapıyoruz ki? Niçin bütün deneyimleri gerçeğe uygun kabul etmiyoruz? Bu soruyu cevaplarken şunun gibi inançlar açığa çıkacaktır: "Bu deneyimlerin hepsini gerçeğe uygun kabul edemeyiz, çünkü ortada tek bir şekle (ya düz ya da kırık) sahip olan tek bir çubuk vardır. Çubuğu görebildiğimiz gibi, ona dokunabiliyoruz da. İlk başta düz ve sonra kırık gördüğümüz bir tane ve iki dokunuşumuzun ikisinde de düz kalan bir tane olmak üzere iki çubuk yok."

Buraya dek söylenenler, deneyimleri gerçeğe uygun ve gerçeğe aykırı diye nasıl sınıflandırdığımızı göstermek için yeterli. Bunu önceki inançlarımız ışığında yaparız. Söz konusu inançlar, duyularla algılanabilen maddi nesnelerin (örneğimizde çubuk) bağımsız varoluşlarına olan inanç gibi çok temel inançlardan, suyun katı cisimleri kırma yeteneksizliğine dair inançlar gibi çok basit bilimsel bilgi kırıntılarına kadar çeşitlilik gösterebilir.

Sudaki kırık çubuk görünüşünü yanılsama kabul edip dikkate almamak ilginç bir soruya yol açar: Suya batırıldıklarında çubuklar niçin kırık görünür? Birçok insan böyle meselelerle ilgilenmez. Çubuğun her zaman düz olduğundan emin bir şekilde, hayatlarına devam edip işlerine güçlerine bakarlar. Fakat profesyonel merak sahibi olanlar, yani bilimciler bu sorunu ele aldılar ve çubuğun niçin kırık göründüğüne, felsefi açıdan da ilginç bir açıklama getirdiler. Görme mekanizması ile ilgili yaptıkları açıklamaya göre, bir şeyin görülebilmesi için, ışık ışınları o şey tarafından üretilmeli ya da o şeyden yansımalı ve göze girmelidir. Işık ışınlarıyla ilgili açıklamalarına göre de, ışınlar düz çizgiler halinde yol alırlar, ama (örneğin su gibi) bir ortamdan (örneğin hava gibi) bir ortama girdiklerinde belli bir açıyla bükülür ya da kırılırlar (*Bkz.* Şekil 1). Bu açıklamalarla bilimciler, yarısı suya gömülüyken bir çubuğun niçin kırık göründüğünü, yandan bakıldığında yuvarlak madeni paraların niçin eliptik göründüğünü, gözlemci konumunu değiştirdikçe bir masa üstünün görünür şeklinin niçin değiştiğini vb. açıklayabilmektedirler.

Bilimcilerin bu ilginç açıklamaları (elbette bunları kabul etmemiz koşuluyla) kırık çubuk deneyimimizi dikkate almamakta başından bu yana haklı olduğumuzu gösterir. Zira bilimci bizim içgüdüsel olarak varsaydığımız şeye, yani çubuğun düz olduğu ama kırık göründüğüne açıklama getirir. "Ama bu varsayımınızı kanıtlayabilir misiniz?" diye soran



Şekil 1. Kırık çubuk

dırdırcı şüpheci karşısında da çoğumuz muhtemelen "Ben kanıtlayamam, ama bilimciler kanıtladı" cevabını veririz. Yine de, bilimcinin açıklaması felsefi açıdan ilginçtir. Öncelikle, bilimcinin koyutladığı "ışık ışınları"nı biz göremeyiz veya onlara dokunamayız (bir fenerin ışığını gördüğümüzü söyleriz, ama aslında gördüğümüz, ortamdaki ışık ışınlarını yansıtan şeylerdir). Hiçbir biçimde göremediğimiz şeylerin davranışıyla ilgili bu güzel açıklamasıyla, bilimci bize gözlerimizin kanıtını dikkate almamakta haklı olduğumuzu söyler! Dahası, bilimcinin açıklaması çözdüğü sorunlar kadar soruna yol açar: Bu ışık ışınlarının doğası nedir? Bir ortamdan diğerine geçerlerken niçin kırılıyorlar? Şüpheci bundan etkilenmeyecektir. Ama yine de, bilimci kendi açıklamasıyla açıklanabilen ve tahmin edilebilen onca şeye dikkat çekerek, açıklamayı kabul etmesi için bunların gerekçe olduğunu söyleyebilir.

Çeşitli alanlardan bilimcilerin niçin belli deneyimlerin gerçeğe aykırı olduğunu açıklayabildikleri birçok örnek vardır. Sanırım tıp bilimcileri niçin şiddetli sarılığın insanın her şeyi sarı (daha doğrusu sarımsı tonlarda) görmesine neden olduğunu açıklayabilirler. Psikologlar niçin ılık suyun az

önce sıcak suya batırılmış olan ele soğuk geldiğini herhalde açıklayabilirler. Birçok örnekteyse, bu algı anormalliklerine dair şimdilik elimizde hiçbir bilimsel açıklama yoktur. Doktorlar belli uyuşturucuları almanın sanrılamaya sebep olacağını bilirler, ama bildiğim kadarıyla bunun nedenini bilmezler.

Her ne kadar bu bir bilim felsefesi kitabı değilse de, şu an irdelemekte olduğumuza benzer bilimsel açıklamaların yol açtığı bazı meselelere geri döneceğiz. Şimdilik sadece şunu belirtmekle yetinelim ki, belli deneyimleri gerçeğe aykırı görüp dikkate almamak bakımından bilim çoğu kez sağduyuyu destekler. Sağduyu inançları ve bilimsel inançlar, duyuların sağladığı kanıtları dikkate almamak konusunda bazen elbirliği ederler.

Bu durum karşısında naif ampirizmin hali ne oluyor? Sanırım darmadağın oluyor. Naif ampiristler duyu deneyimini bilginin bir kaynağı olarak kabul ederler: Gözlemsel ifadelerin doğruluğuna bizi duyularımız ikna eder ve diğer inançlarımız da duyu deneyimine başvurarak gerekçelendirilmelidir. Fakat görmüştük ki, diğer inançlarımız da bazı gözlemsel ifadelerin yanlışlığına bizi ikna edebilmekte ve onları reddetmemize yol açabilmektedirler. İnanç ile deneyim arasındaki ilişki, naif ampiristlerin sandığı kadar basit olamaz. İkisi arasında ilginç bir etkileşim vardır: Deneyim bizi bazı inançlar oluşturmaya veya zaten sahip olduğumuz bazı inançlarda değişiklik yapmaya ve hattâ bunları terk etmeye götürebilir; ama öte yandan, inançlar da bizi bazı deneyimleri gerçeğe aykırı diyerek terk etmeye götürebilir ve aynı zamanda, göreceğimiz gibi, deneyimler oluşturmaya ve deneyimlerde değişiklikler yapmaya da yardımcı olur.

Çeşitli felsefeciler inanç ile deneyim ya da bilgi ile deneyim arasındaki bu ilginç etkileşimi özetlemeyi denemiştir. Şair Goethe (aynı zamanda felsefeciydi) şöyle demiştir: "Gör-

düğümüzü pek bilmeyiz... daha ziyade, bildiğimizi görürüz." Otto Neurath, bilgimizi yolculuğumuz sırasında onarılması ve geliştirilmesi gereken ve hiçbir tahtasının kutsal olmadığı bir gemiye benzetir:

[Bilginin] başlangıç noktasını, kesin doğrular olarak ortaya konacak salt [gözlem ifadelerinden] oluşturmak olanaksızdır... Açık denizdeyken gemilerini yeniden inşa etmeleri gereken denizciler gibiyiz; gemimizi doka çekip sökmemiz ve en iyi malzemelerden yeniden inşa etmemiz mümkün değildir... *[Gözlem ifadelerini] bir yana atma olasılığını da kabul ediyoruz.* (1959: 201-4)

Karl Popper ise bataklıkta bir ev (bilgi evi) inşa etme metaforunu kullanır:

[Bilginin] ampirik temelinde mutlak hiçbir şey yoktur. [Bilgi] kaya zemin üzerinde temellenmez. Bilgi binamız, deyim yerindeyse, bataklık üzerinde yükselir. Temel kazıkları üstüne dikilen bir binaya benzer. Kazıklar yukarıdan aşağıya doğru bataklığa saplanarak itilir, ama doğal ya da "bilinen" herhangi bir temele ulaşmaz ve kazıklarımızı daha derin bir katmana saplama girişimimize son verdiğimizde, bunun nedeni sağlam zemine ulaşmış olmamız değildir. Dururuz, çünkü binayı taşıyacak kadar sağlam olduklarına tatmin oluruz, en azından şimdilik. (1959: 111)

Gözlem ifadelerinin doğruluğunun dolaysız bilgisi için duyuların bir kaynak oldukları yolundaki ampirist görüşün bütünüyle doğru olamayacağını görmüştük. Duyu deneyimimizdeki çelişkileri çözmek için, sık sık bazı deneyimleri gerçeğe aykırı diyerek dikkate almaz ve şeylerin gerçekte nasıl olduklarını göstermediklerini söyler, telkin ettikleri gözlemsel ifadeleri doğru kabul etmeyi reddederiz. Yarısı suya gömülü çubuğu gördüğümüzde "Çubuk kırık" demek yerine, "Kırıkmış gibi görünüyor ama aslında öyle değil" deriz. Bunu neye dayanarak söylediğimizi soracak olursak, genel hatlarıyla yanıt şudur: Deneyimlerimizi gerçeğe uygun ve gerçeğe aykırı olarak sınıflandırmak için, gözlemlenen şeyler

hakkındaki bilgimizi ya da inançlarımızı kullanırız.

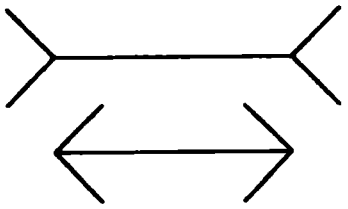
Bu yanıt üç ilginç soruya yol açar. İlk soru, deneyimimizdeki çelişkileri çözmemize yardım eden inançları nasıl edindiğimizdir: O inançlar zaten bir biçimde deneyimden edinilmiş değiller midir? Gereğince anlaşıldığında, bu bir psikoloji sorusu ya da olgusal bir sorudur. Ama bağlantılı olduğu, daha felsefi ikinci bir soru üzerinde yansımaları vardır. İkinci soru şudur: Şayet deneyimlerimizi anlamlandırmak için önceki inançlarımıza dayanıyorsak, acaba bu inançlar hata yapmamıza neden olmuyorlar mı? Ya eğer yanlış bir inancımız varsa ve ona dayanarak, gerçeğe uygun bir deneyimin gerçeğe aykırı ya da gerçeğe aykırı bir deneyimin gerçeğe uygun olduğunu söylüyorsak? Bu soru da üçüncü sorumuza götürür. Eğer deneyimimizi yorumlamak ya da anlamlandırmak için önceki inançlarımıza dayanıyorsak, o zaman bunu doğru biçimde yaptığımızdan emin olabilmemizin tek şartı, dayandığımız inançların doğru olduklarından emin olmamızdır. Ama bundan emin olabilir miyiz?

Şimdilik ikinci soru üzerinde yoğunlaşacağım. İlk soruyla bir sonraki bölümde uğraşacağız. Üçü içinde en geneli olan üçüncü soru ise bir süreliğine arka planda bekleyecek.

ALGI HATASI SORUNU

Gerçeğe uygun bir deneyime gerçeğe aykırı ya da gerçeğe aykırı bir deneyime gerçeğe uygun dediğimiz olur mu hiç? Ve eğer oluyorsa, bunun sebebi önceden sahip olduğumuz bir yanlış inanca dayanmamız mıdır? Böyle şeyler kesinlikle olur. Öncelikle, kişinin bir yanılsama tarafından aldatılması halinde olan budur. Yarısı suya gömülüyken kırık görünen çubuk o kadar aşina olduğumuz bir şeydir ki, bizi aldatması olanaksızdır (gerçi sanırım, henüz öğrenme çağlarının başlarındaki çocuklar buna kanabilir).

Ama Mueller yanılsaması gibi daha az aşina olunan bir ya-



Şekil 2. Mueller yanılsaması

nılsamaya bakalım (*Bkz.* Şekil 2). İlk çizgi ikincisinden daha uzun gibi görünür. Bu yanılsamaya aşina olmayan biri muhtemelen ilk çizginin gerçekten de ikinciden uzun olduğunu söyleyecektir (özellikle de çizgilere sadece şöyle bir baktıktan sonra). Böyle yapınca da, gerçeğe aykırı bir deneyimi gerçeğe uygun saymış ve bunun sonucu olarak da yanlış bir gözlemsel ifadeyi doğru kabul etmiş olur. Yanılsamalar özel ve kafa karıştırıcı örneklerdir. Önceki inançlar yüzünden deneyimimizi yanlış yorumladığımız ve yanlış gözlemsel ifadeleri doğru kabul ettiğimiz ya da bir deneyimi öyle olmadığı halde yanılsamalı veya bir garip diyerek bir yana attığımız olur mu hiç? Sayısız şekillerde olur, ben yalnızca birkaçından bahsedeyim.

Mahkemelerdeki görgü tanığı ifadelerinin güvenilirliğini sınamak için tertiplenen deneyler vardır. İzleyici önünde sahte bir suç sahnelenir. Diyelim ki, maskeli bir adam pencereden içeri dalar ve sıralardan birinde oturan bir adamı bıçaklar. Daha sonra, ayrı ayrı izleyicilerden gördüklerini anlatmaları istenir. Bu anlatımların birbirlerinden son derece farklı olması sık rastlanan bir durumdur: Her bir görgü tanığının dikkatini farklı şeyler çeker ve tanık onları aktarır. Bir görgü tanığının aktardıklarının pek çok noktada birbiriyle çeliştiğine de sık rastlanır ve bunların birçoğunu açıklaması güçtür. Ama uyuşmazlıkların bazılarına, tanıkların inançlarına başvurmak yoluyla akla uygun bir açıklama getirilebilir.

Söz gelimi, ırkçı önyargıları olanların katilin hiçbir şekilde maskeli olmadığını, siyah olduğunu söylemesi muhtemeldir.

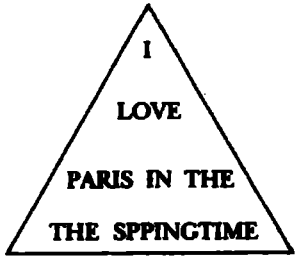
İskambil kartlarıyla yapılan deneylerle ilgili ünlü bir örnek vardır (Bruner ve Postman 1949). Burada insanlara bir dizi iskambil kartı, her biri kısa bir süre için gösterilir ve kartları "karo altılısı", "sinek dörtlüsü" gibi adlandırmaları istenir. Denekler her seferinde bir kartın adını söylerler, böylece elimizde bir gözlemsel ifade olur. Şimdi, denekler kendilerine gösterilenler içinde bazı anormal kartlar bulunduğunu bilmemektedir: Söz gelimi, çift sayılı kupalar kırmızı yerine siyahtır. Bu tür deneylere katılanların neredeyse tamamı anormal kartları fark edemiyor ve çok sayıda hatalı gözlemsel ifade ortaya koyuyorlar: "Maça altılısı", "Maça onlusu" vb. Aslında bakmakta oldukları kart normal bir maça altılısı değildir, rengi yanlıştır. Yine de genellikle denekler bu olguyu gözden kaçırıyorlar. Zira kartların normal bir desteden geldiğine inanıyorlar, hattâ böyle olduğuna inanmalarını aslında deneyci sağlıyor, dolayısıyla gözlerinin kanıtını dikkate almıyorlar. Deneklerin bir terslik olduğundan şüphelenmeye başlaması ancak görülmesi gereken şeyi görebildikleri zaman oluyor (belki deneycinin deneğe bir kartın maça altılısı olduğundan emin olup olmadığını sorup tekrar bakmasını istemesi üzerine).

Çok hassas gözlem yapma sanatında usta olanlar bile önceki inançları yüzünden algı hatalarına sürüklenebilirler. William Harvey'nin kan dolaşımını keşfetmesinden önce anatomiciler arasındaki hakim inanç, kanın "septum" olarak bilinen bir kas duvarı yoluyla kalbin bir yanından diğer yanına doğrudan doğruya geçmesini gerektiriyordu. Anatomiciler septumda kanın içinden geçtiği birçok küçük kanal ya da gözenek olduğunu koyutladılar. Ve pek çok güvenilir anatomici, kadavralar üzerinde çalıştıklarında böyle gözenekleri gerçekten de gördüklerini beyan ettiler. (Diğerleri gözenek

görmediklerini söylediklerinde aldıkları cevap, ölümden sonra gözeneklerin hızla kapandıkları, o yüzden görülmelerinin zor olduğuydu!) Böyle gözenekler yoktur. Ama başka her bakımdan güvenilir gözlemleri olan bu anatomiciler kendilerini gözenekleri gördüklerine inandırdılar, çünkü inançları görülecek gözeneklerin olmasını gerektiriyordu.

Astronomlar son derece hassas gözlemler yapma konusunda eğitimlidirler. On dokuzuncu yüzyılın en iyi gözlemci astronomlarından biri Lalande adında bir Fransızdı. Yıldızları gözlemlediğimizde, konumlarını birbirlerine göre değiştirmediklerini görürüz, ama gezegenler değiştirir. 1795 yılında Lalande, teleskopunu hiçbir gezegenin bulunmadığına inandığı bir bölgeye çevirdi (o zamanlar astronomlar sadece altı gezegen olduğuna inanıyorlardı). Lalande o zamanlar bilinmeyen, şimdi Neptün denilen gezegeni gördü ve konumunu dikkatlice kaydetti. Ardından tekrar gördü ve her seferinde konumunu dikkatlice kaydetti. Sonra fark etti ki, gezegen konumunu o bölgedeki yıldızlara göre değiştirmişti. Bir yanlışlık vardı: Ya astronomlar sadece altı gezegen bulunduğu ve hiçbirinin o bölgede olmadığı konusunda yanılıyordu ya da Lalande'nin dikkatle kaydettiği gözlemleri yanlıştı. Lalande ikinci şıkkı tercih etti ve önceki gözlemlerinin hatalı olmasını gerektiğini bildirdi. Astronomi tarihçileri gezegenlerin "keşif öncesi gözlemleri"nden söz ederler: Lalande 1795'te Neptün'ü gördü, ama gezegenlere ilişkin önceki inançlarına bağlı kaldığı için Neptün'ü keşfedemedi. Neptün nihayet 1848 yılında Adams ve Leverrier tarafından keşfedildi – keşfettiklerinde ikisi de gezegeni görmüş değillerdi. (Nerede görüleceğini tahmin ederek keşfettiler... Ama bu başka bir hikâye.)

Bunlar az sayıda kişinin bildiği örnekler. Fakat fark edilmesi gerekip de fark edemediğimiz ya da görülecek bir şey olmadığı halde bir şey "gördüğümüz" daha alışıldık örnekler



Şekil 3. Algıda gözden kaçırma

kolayca bulunabilir. Şekil 3'teki cümleyi okumaları istenen birçok insan "THE" sözcüğünün iki kere yazılmış olduğunu veya "SPRINGTIME" sözcüğündeki "R" harfinin kuyruğunun eksik olduğunu fark etmeyecektir. Yazılı İngilizceyi biliyoruz, karşımızdakinin de tamamen olağan bir cümle olduğuna inanıyor ya da bunu bekliyoruz ve yazıdaki tuhaflıkları gözden kaçırıyoruz. Matbaa hatalarını bulmak için bir prova baskıyı okumak durumunda kalmış herkes bilir ki, metne dikkatini vermek şöyle dursun, anlamıyla biraz ilgilenmek bile son derece zararlıdır. Zira o zaman kişi, metnin mesajını anlayacağım derken basım hatalarını gözden kaçırır!

Önceki inançlarımız ya da beklentilerimiz sadece deneyimimizi yorumlamamıza (ve bazen de yanlış yorumlamamıza) katkıda bulunmakla kalmazlar. Bunlar aynı zamanda daha ilk başta neyi deneyimleyeceğimizin belirlenmesine de etki ederler. Yaşamlarımızın herhangi bir anında duyu sistemi dış dünyadan gelen her tür mesaj ya da uyaranın sürekli bombardımanı altındadır. Fakat duyusal uyaran almak, duyu deneyimi yaşamak demek değildir. Uyaranların çoğu, bilinçli farkındalığımıza ulaşmaz bile. Gerçekten fark ettiğimiz, dikkat gösterdiğimiz ve çeşitli şekillerde yorumladığımız az sayıda şey lehine, uyaranların çoğu bilinçsiz olarak filtrelenir. Psikolog ve felsefeci William James'in dediği gibi (1878: 19):

Dış dünya düzeninin milyonlarca öğesi duyularıma sunulur ve bunla-

rın hiçbiri hiçbir zaman tam olarak deneyimime girmez. Niçin? Çünkü ilgimi hiç çekmezler. Deneyimim dikkatimi vermeyi seçtiğim şeydir. Sadece dikkatimi çeken öğeler zihnimi şekillendirir – seçici bir ilgi olmaksızın, deneyim tam bir kaostur.

"Dikkatimi vermeyi seçtiğim şeyler"i belirleyen unsur, ilgilerim, beklenti ya da inançlarımdır. Şayet felsefe öğrenmeye merakınız varsa ve felsefe dersiyle ilgileniyorsanız, pencerede vızıldayan sinek dikkatinizi çekmez. Ama daha dünyevi ilgileri olan aç örümcek, sineği dikkatinin merkezine yerleştirebilir. Öte yandan, beklenmedik bir şey olursa dikkatiniz felsefe dersinden uzaklaşabilir. Kapıdan içeri ağır ağır giren dev bir kaplumbağa kesinlikle dikkatinizi çeker, çünkü bu bir felsefe dersinde görülmesi beklenmeyecek, şaşırtıcı bir şeydir. Ama hiçbir beklentisi olmayan bir kimse için hiçbir şey beklenmedik olamaz: Sınıfta dev bir kaplumbağa görmeyi şaşırtıcı bulmamızın tek sebebi, başka beklentilerimizin olmasıdır.

Bu "beklentilerimiz" ya da inançlarımızın hiç farkında olmayabiliriz. Ancak boşa çıktığı zaman farkına vardığımız beklentilerimiz olabilir. Söz gelimi, merdivenlerden inerken kendini zeminde bulup sarsılan biri o anda farkına varır ki, bir basamak daha olduğunu ummuştur ve hareketlerini buna göre ayarlamıştır.

Özetleyecek olursak; hangi duyusal uyarana dikkatimizi yönelteceğimizi belirlemede, ilgilerimizin ve önceki inanç ve beklentilerimizin nasıl katkıda bulunduğunu gördük. Önceki inanç ya da beklentilerin, deneyimimizi anlamlandırmamızda, bazı deneyimlerimizi gerçeğe uygun, bazılarınıysa aykırı olarak değerlendirmemizde ne şekilde katkıları olduğunu gösteren çeşitli örneklere baktık. Ve bunun algısal hataya düşmemize, yani yanlış gözlemsel ifadeleri doğru kabul edip gerçekten doğru olanlarıysa doğru kabul etmeyişimize neden olabilmesinin birçok yolu olduğunu gördük.

Meseleye dikkatleri ilk kez çeken, ampirist felsefeci Francis Bacon'dı (1561-1626). Hiç hoşlanmadığı bu sorunun meydana gelme sebebinin, deneyimimize yönelik hatalı bir tutum ya da yöntem benimsememiz olduğunu düşündü ve doğru bir tutum veya yöntemin benimsenmesiyle sorunun alt edilebileceği kanısına vardı. Şimdi ele alacağımız konu bu olacak.

Francis Bacon felsefeci olmadan önce bir devlet adamıydı ve Kral I. James döneminde İngiltere'nin başyargıçlığına kadar yükselmişti. Yargıçlığını yaptığı davalarla ilgili rüşvet almak yüzünden görevinden azledildi. Suçlama karşısındaki savunması ilginçti: Rüşvet aldığını kabul ediyor, ama bunun yargıç olarak kararlarını hiçbir şekilde etkilemediğinde ısrar ediyordu! (Rüşvet almaması gerekirdi. Ama insanın, mademki aldı, bunun kararlarını etkilemesi gerekirdi, diyesi geliyor. Ahlak felsefecileri için çetrefilli bir sorun.)

Bacon'ın en önemli kitabı 1620'de yayımlanan *Novum Organum*'du. "Yeni Yöntem" anlamına gelen başlık şaka gibi bir şeydi. Aristoteles'in bilgi kuramı üzerine yazıları bir araya getirilmiş ve bunlar *Organon*, yani "Yöntem" olarak adlandırılmıştı. Yani şimdi Bacon, Aristoteles'i düzelteceğini söylüyordu. Ama son gülen Bacon olmadı: İleride William Whewell, Bacon'ı düzeltmek için *Novum Organum Renovatum*'unu ("Yenilenmiş Yeni Yöntem") yayımladı.

Bacon bir ampiristti. Gerçek bilginin duyuları kullanarak elde edilebileceğine inanıyordu. Ayrıca, zamanında bilgi gözüyle bakılan şeylere karşı da çok eleştireldi: Ortalık yanlış görüşlerden geçilmiyor, kesinsizlik her şeyi bulanıklaştırıyordu. Bacon, bütün bu hatalar ve kesinsizliklerin yanlış yöntemi kullandığımız için meydana geldiğini düşünüyordu, özellikle de deneyim ya da gözlemi doğru şekilde kullanmadığımız için. Bacon bu yanlış yöntemi "doğanın öncelenmesi" olarak adlandırdı: Doğanın duyular aracılığıyla gözler

önüne sereceği şeyleri zihin önceler, hemen vargılara atlayarak bu aceleci ve dayanaksız görüşlerin, peşin fikirlerin ya da önyargıların duyuların verdiği mesajı çarpıtmasına izin verir. Böylece algısal hatalar doğar, gerçek olgu durumlarını gözden kaçırırız, yanlış ve kesinliksiz peşin fikirlerimize ya da önyargılarımıza yapışırız.

Bacon, eğilimli olduğumuz çeşitli peşin fikirleri veya önyargıları sınıflandırmak için hatırı sayılır bir zahmete girer. Bunların tümüne "zihnin putları" der, yani gerçek Tanrı yerine, saf ve katışıksız duyu deneyimi yerine taptığımız sahte Tanrılar. Bu noktada birçok ilginç hususa değinir. Söz gelimi, şöyle söyler:

İnsanın anlama yetisi, dünyada, bulduğundan daha fazla düzen ve düzenliliğin var olduğunu varsaymaya doğası gereği yatkındır. (1620: 1, aforizma xlv)

Belli bir düzenliliğin süregeldiğini varsaydıktan, yani böyle bir inanç oluşturduktan sonra, peşin fikrimizle bağdaşmayan bir deneyimi dikkate almama eğilimine gireriz.

İnsanın anlama yetisi bir kez bir görüşü (bu ister genel geçer bir görüş, isterse kendisine uygun gelen bir görüş olsun) benimsedikten sonra, başka her şeyi o görüşü destekleyecek ve onunla bağdaşacak hale getirir. Diğer yanda bulunacak daha büyük sayıda ve önemde örnekler olsa da, bunları ya aldırmazlıktan gelir ve küçümser veya bundan biraz farkla, geçersiz sayıp reddeder; amacı da bu büyük ve kötücül önbelirleme sayesinde, önceki vargılarının otoritesine halel getirmemektir.

Bacon'ın bu duruma verdiği örnek, kazasız belasız bir sefer geçirmek için dua eden ve gerçekten de evlerine sağ salim dönen denizcilerin resmedildiği tabloları göstererek duanın gücünü savunanlarla ilgilidir. Bacon şöyle sormanın iyi bir yanıt olduğunu söyler: "Ama [dua ettikten] sonra boğulanlar nereye resmedilmişlerdir?" Ve şu sonuca varır:

İster astrolojide, rüyalarda, isterse kehanetlerde, ilahi yargılarda ve

benzeri konularda olsun, bütün boşinançların tarzı budur. Böyle abes şeylerden haz alan insanlar, bu konularda boşinançların karşılandığı olayları dikkate alırlar, ama karşılanmadığı olayları bunlar çok daha sık olmasına rağmen göz ardı eder, aldırmazlar. Fakat bu tahrifat, felsefeye ve bilimlere çok daha kurnaz bir şekilde sızar ve bu alanlarda önceki vargı, arkasından bütün gelenleri etkileyip kendisine benzetir... (1620: 1, aforizma xlvi)

Bu tamamen doğrudur. Astrolojiye olan popüler inancın varlığını sürdürme nedeni, insanların kendi yıldız fallarının doğru çıktığı durumları dikkate almaları (astrolojik tahminler genellikle çok muğlak olduğundan doğru çıkmalarına epey sık rastlanır), ama yanlış çıktığı durumları göz ardı edip aldırmamalarıdır. Bazen de böyle olmasını garantilemek için birtakım ayarlamalar yapılır. Uri Geller katıldığı televizyon programlarında, bazen insandaki esrarengiz düşünce gücünü kanıtlamak amacıyla, televizyon başındaki seyircilerden bozuk bir saatlerini ortaya çıkarmalarını ve iradeleriyle saati tekrar çalıştırmaya uğraşmalarını ister. Ama sadece saati tekrar çalışmaya başlayanların stüdyoyu aramasını ister! Binlerce seyirci deneyi yapar, yirmi ila otuz tanesi stüdyoyu arar ve biz de böylece Geller'in önsavının doğruluğunun yirmi ila otuz tane daha örneğini görmüş oluruz! (Elbette Geller, neredeyse olanaksız da olsa, hiç kimsenin telefon etmemesi gibi bir riski gerçekten göze almaktadır!)

Bacon sorunla ilgili söylediklerinde haklıdır: Önceki inançlar, peşin fikirler ya da önyargılar duyuların verdiği mesajı çarpıtabilir. Bacon bu sorunu "doğanın yorumlanması" adını verdiği kendi yeni yöntemiyle çözmeyi önerir. Yöntemi ele almadan önce, biraz ara verip şunu belirtelim ki, Bacon yanlıştan ve kesinsizlikten bu yeni yöntemle kaçınılabileceğini düşündüğü kadar, aynı zamanda yanlışın ve kesinsizliğin bizim kendi hatamız olduğunu da düşünür. Yanlışın ve kesinsizliğin meydana gelmesinin sebebi yetilerimizi yanlış

kullanmamız, yanlış yöntemle iş görmemiz ve kendimize aceleci ve dayanıksız görüşler oluşturma izni vermemizdir. O halde burada hata üzerine komplo kuramı örneğiyle karşı karşıyayız. İleride göreceğiz ki, rasyonalist filozof Descartes da çok benzer bir yöntem öneriyordu.

Yanlıştan ve kesinsizlikten nasıl kaçınılacaktır? Bacon'a göre ilk adım zihni bütün peşin fikirlerden ve önyargılardan boşaltmak, böylece dünyayı gerçekte olduğu gibi gözlemleyebilmektir. Zihni, gerçeklik ile ilgilenebileceği yeterliğe getirmek için onu önyargılarından arındırmaktan söz eder. Tekrar eski halimize dönüp, dünyayı önyargıların çarpıtmadığı masum gözlerle gözlemleyen "o küçük çocuklar gibi olmamız" gerektiğini söyler:

> Anlama yetisi [önyargılardan] tamamen temizlenmeli ve kurtulmalıdır ki, insanın bilimler üzerinde kurulmuş krallığına giriş, çocuklar hariç hiç kimsenin girmek için uygun bulunmadığı Cennetin Krallığı'na benzesin. (1620: 1, aforizma lxviii)

Bundan sonra, aceleci ve dayanıksız görüşler oluşturmaktan kaçınacağız:

> Anlama yetisinin tikellerden [genel vargılara] sıçramasına ve atlamasına... izin verilmemelidir... O halde, anlama yetisi kanatlarla donatılmamalı, tersine, sıçrayıp atlamasını önlemek için üzerine ağırlıklar asılmalıdır. Şimdi, bu hiçbir zaman yapılmamıştır; yapıldığı zaman, bilimlere karşı daha fazla umut besleyebiliriz. (1620: 1, civ. aforizma)

Bacon'ın, zihni bütün peşin fikirlerden arındırma, böylece dünyayı bir çocuğun masum gözüyle gözlemleyebilme düşüncesi hakkında ne diyeceğiz? Bu düşünce birçok soruya yol açar. Kafamızı bütün peşin fikirlerden gerçekten boşaltabilir miyiz? Elbette bunu yapmayı deneyebilir ve başardığımızı sanabiliriz. Fakat yine de, bir konu hakkında tamamen önyargısız ve tarafsız bir görüşe sahip olduğunu söyleyen bir kimseden haklı olarak şüpheleniriz. Sahip olduğumuzun

farkında olmadığımız peşin hükümlerimiz ne olacak? Zihnimizi onlardan da boşaltmaya çalışmalı mıyız? Bu sefer de, hatalı algı yargılarından kaçınmamız karşılığında hiçbir yargıda bulunmamak gibi bir bedel ödemez miyiz? Bacon'ın varsaydığı gibi, küçük çocuğun dünyayı gerçekten masum bir gözle gözlemlediği doğru mudur? Ve son olarak, eğer önceki inançlarımız deneyimimizdeki çelişkileri çözmemize yardım ediyorsa, ki böyle olduğunu görmüştük, bütün önceki inançlarımızı terk ettiğimizde o çelişkiler çözümsüz kalmaz mı? Bütün bu soruların peşine düşeceğiz.

Yeni yönteminin daha başka ayrıntılarını verirken, bizzat Bacon da, en azından örtük olarak, bu soruların bazılarının peşine düşer. İlk başta, önyargıların ışığı altında herhangi bir seçme ya da yorum yapmaksızın, bir mesele hakkındaki bütün verileri toplamayı savunur. Fakat çok geçmeden fark eder ki, bu sonu gelmeyecek bir iştir: Şayet gerçekten peşin fikirler olmaksızın çalışacak olursak, gözlemlediğimiz her şey ilgilendiğimiz her soru ile ilişkili sayılabilir. Ondan sonra Bacon "Kafa karışıklığından değil, yanlışlardandır ki, gerçek daha çabuk ortaya çıkacaktır" düsturunu benimser. Çoğunun meselemizle ilgisiz olduğu anlaşılacak bir yığın gözlem biriktirerek kafamızı karıştırmamamız gerekir. Bunun yerine, geçici bazı çözümler, bazı önsavlar formüle etmeliyiz. Bu önsavlar Bacon'ın daha önceden kınadığı "doğanın öncelenmesi"nin örnekleridir. Ama şimdi Bacon yeni yönteminin gerçekten özgün olan yanını ileri sürmektedir: Peşin fikirlerimiz lehine kanıt aramak ve onlar aleyhine olan kanıtları görmezden gelmek yerine, eleştirel bir politika benimsemeliyiz. Yanlış önsavlarımızın yanlışlığını gösterecek gözlemler aramalı ve daha önemlisi, bu yönde deneyler gerçekleştirmeye çalışmalıyız. Bu eleştirel yöntem ve özellikle de rastgele gözlem yerine deneye vurgu yapmasıdır ki, Bacon'ı bir bilim felsefecisi olarak etkili kılmıştır. Bacon herhangi bir

problem karşısında bütün olası yanıtları sıralayabileceğimizi, yanlış olanları birer birer eleyebileceğimizi ve böylelikle gerçekliğe ulaşabileceğimizi düşündü. Bu yöntem zaman içinde "eleyici tümevarım" adını alan yöntemdir:

Bilimlerin muhtaç olduğu şey, deneyimi çözümleyip parçalarına ayıracak ve uygun bir dışlama ve reddetme süreci vasıtasıyla kaçınılmaz bir vargıya götürecek olan bir tümevarım formudur. (1620: Önsöz, 20)

Bacon'ın eleyici tümevarım yöntemiyle ilgili birçok sorun vardır. Yanlış önsavlarımızdan herhangi birinin yanlışlığını gösterecek gözlemler yapmamız veya deneyler tasarlamamız her zaman mümkün olacak mıdır? Mümkün olduğu durumlardaysa, neyi gözlemlemiş olduğumuzu ya da deneyimizin sonucunu bize söylemesi için duyularımıza eleştirmeksizin güvenmiş olmaz mıyız? Ya eğer aslında doğru olan bir önsavı yanlış sayıp reddetmemize yol açan gözlemsel bir yanlış yaparsak ne olacak? En önemlisi, bir soruya bütün olası yanıtları gerçekten sayıp dökebilir ve sonuçta biri hariç tümünü elediğimizde ayakta kalan önsavın doğru önsav olduğundan emin olabilir miyiz? Bacon bu sorulardan ilki ile sonuncusu hakkında hiçbir şey söylememiştir ve farklarındaymış gibi de gözükmez. İkinci soruya verdiği yanıt ise çok önemlidir. Şöyle söyler:

Duyuların aldattığı kesinlikle doğrudur; ama öte yandan, kendi yanlışlarının keşfedilme yolunu da sağlarlar; sadece yanlışlar [aşikârdır], keşif yolunun ise [aranması] gerekir.

Duyu iki şekilde başarısız olur. Bazen hiç bilgi vermez, bazen yanlış bilgi verir. İlkinde, duyudan kaçan çok fazla şey vardır... Ve yine, duyu bir şeyi gerçekten yakaladığında da bu yakalayışına çok fazla güvenilmez... Bu güçlükleri karşılamak için, duyulara destek olacak şeyler –eksikliklerini tamamlayacak yedek unsurlar, hatalarını giderecek düzeltmeler– bulma amacıyla dört bir yanı gayretle ve inançla aradım ve bunu aletlerden çok deneyler yoluyla başarmaya çabalıyorum. Çünkü duyu en hassas aletlerle desteklense bile, deneylerin inceliği duyu-

nun inceliğinden çok daha büyüktür – burada deneylerden kastım, söz konusu noktayı belirlemek yönündeki açık ve net amaç için ustalıkla ve yapay olarak tasarlanmış olanlardır. O halde, duyunun dolaysız ve düzgün algısına çok fazla ağırlık vermiyor, ama duyu makamının deneyin tek yargıcı olacağını ve deneyin kendisinin de şeylerin yargıcı olacağını tasarlıyorum. (1620: Önsöz, 21-2)

Bacon'ın demek istediği, bir örnekle açıklanabilir. Diyelim ki, birtakım insanlar güneş ışığının bitkilerin büyümesi için elzem olduğu konusunda anlaşmazlık içindeler. Tartışmanın iki tarafı da kendi bakış açılarını rastgele gözlemlerle destekleyebilir, ama iki taraf da güneş ışığının bitkiler üzerindeki etkisini anlayamaz. Ustalıklı, yapay bir deney ise sorunu çözecektir: Birbirinin aynı bitkiler alınır, birbirinin aynı saksılara, birbirinin aynı topraklara dikilir ve biri güneşin altına, diğeri tamamen karanlık bir yere konur. Diyelim ki, ilk bitki gelişti, diğeriyse öldü. Bu olgu, güneş ışığının bitkiler için elzem olmadığı görüşünü anında çürütür ve elzem olduğu görüşünü pekiştirir. Elbette deneyin sonucunu belirlemek için duyularımızı kullanmak zorundayız ve bunu yaparken bir optik yanılsama ya da sanrı içinde olma olasılığımız vardır. Fakat her zaman mevcut olan bu olasılık bir yana, deney, istenildiği kadar çok sayıda gerçekleştirilecek rastgele gözlemlerin yapamayacağı bir şekilde sorunu bizim için çözmüştür.

Şüpheciler ikna olmayacak ve deneyin sonucunu belirlemede duyulara güvenmenin dışında, daha başka hata kaynaklarına işaret edeceklerdir. Bacon deneyi başka iki bitkiyle tekrar gerçekleştirirse sonucun yine aynı olacağından emin olabilir mi? Deney sonucunun, güneş ışığının varlığı ve yokluğu dışında bir etmenle açıklanmadığından emin olabilir mi – belki de bitkileri aslında pek de "birbirinin aynı" değildi ve ikinci bitkinin ölümüne yol açan etmen güneş ışığının yokluğundan başka bir şeydi? Yani biraz farklı bir görünümde

olmakla birlikte, olası bütün önsavları sayıp dökme ve eleme problemiyle karşı karşıyayız. Ama burada bu daha ileri şüpheci kaygıların peşine düşmeyeceğiz.

Bacon'ın rastgele gözleme karşıt olarak kontrollü deneyin önemine getirdiği vurgu onun bir bilim felsefecisi olarak ünlenmesinin başlıca nedeniydi. "Deneysel felsefe"nin (deneysel bilimin eski adı) babası oldu ve görüşleri ilk ve en önemli bilim topluluğu olan Royal Society'nin resmi görüşleri haline geldi. (Uri Geller'in bozuk saatlerle yaptığı deneyin tam bir Bacon tipi deney olmadığını belirtmeye değer. Zira o kadar planlanmıştır ki, "soruna getirdiği çözüm" kaçınılmaz olarak Uri Geller'in lehine olacaktı. Bacon'ın deneysel bilimin öncü bir felsefecisi olarak önemi üzerine daha fazla bilgi için *bkz.* Urbach 1987.)

Bacon, şayet kontrollü deneyler aracılığıyla doğayı yorumlamayı temel alan kendi yeni yöntemi benimsenirse nelerin başarılabileceği konusunda çok iyimserdi. Hattâ bilimin birkaç yıl içinde tamamlanıp bitirilebileceğini bile düşünüyordu, yeter ki deneyleri yapacak asistanları işe almak için kraldan büyük bir araştırma bağışı alabilsindi. Ama bağışını alamadı: Bunun yerine kral onu görevinden azletti. Ve kendisi bilimi bitirecekken, bilim onu bitirdi. Anlatıldığına göre, bozulmadan saklanmaları için tavukları karla doldurma deneyini yaparken Hampstead Heath'te zatürreye yakalandı ve öldü.

GÖZLEM KURAM YÜKLÜDÜR

Şimdiye dek, duyuların kesin bilginin bir kaynağı olduğu savına karşı yöneltilmiş antik döneme ait çeşitli şüpheci argümanları ele aldık. Bu bölümün sonunda, antik olanlarla aynı mealde ve muhtemelen onlardan daha büyük önem taşıyan çok çağdaş bir argümanı irdelemek istiyorum.

Ampiristler tikel gözlemsel ifadelerin doğruluğunu dene-

yimden öğrenebileceğimizi varsayarlar. Söz gelimi, masayı deneyimler ve dolayısıyla "Burada bir masa var" ifadesinin doğru olduğunu öğreniriz. Fakat bu varsayım, masaya baktığımız sırada sahip olduğumuz deneyimler ile o deneyimler temelinde formüle ettiğimiz ifade arasında var olan uçurumu gözden kaçırır. Gözlemsel ifadeleri formüle etmek zorundayızdır, çünkü ampirizme göre bunlar diğer ifadelerin onlar üzerinden kanıtlanacakları nihai öncüllerdir. Deneyimlerse sadece olaylardır ve herhangi bir argümanın öncülleri olamazlar. Fakat gözlemsel ifadeleri formüle ettiğimiz zaman da, bunlar kendilerine sebep olan deneyimleri aşarlar. İfadelerin deneyimi aşmasına yol açan şey de ifadelerin formüle edildiği dildir. Örneğin, masanın olduğu tarafa bakıp "Burada bir masa var" dediğimizde, belli duyusal verileri bir masanın varlığını gösterdikleri şeklinde yorumluyoruz. Ama eğer daha önceden "masa" sözcüğünün anlamını bilmeseydik ya da masa kavramına sahip olmasaydık, bu gözlemsel ifadeyi formüle edemezdik. Masa kavramına sahip olmayan bir canlı varlık yine de masayı görebilir, ama böyle bir varlık burada bir masa olduğunu deneyiminden öğrenemez ve "Burada bir masa vardır" şeklindeki gözlemsel aktarımı formüle edemez.

Felsefeciler görme ile önermesel-görme (ya da daha genel olarak, algılama ile önermesel-algılama) arasına bir ayrım koymuşlardır. Bu bilme ile önerme bilgisi arasındaki ayrıma benzerdir. Bir kedi masayı görebilir, ama masa kavramına sahip değilse burada bir masa olduğunu göremez. Galvanometre kavramına sahip olmayan ("galvanometre" sözcüğünün anlamını bilmeyen) bir insan bir fizik laboratuvarında bir galvanometre görebilir, ama orada bir galvanometre olduğunu göremez. Önermesel-görme önerme içerikli olduğundan, gözlemcinin söz konusu önermeyi formüle etmesi için gereken sözcük ya da kavramlara sahip olmasını gerektirir. Görmek önermesel değildir ve herhangi bir kavrama sahip

olmayı gerektirmez. Önermesel-görme'yi olanaklı kılan şey, dilin ya da kavramların önceden anlaşılıyor olmasıdır. Olguyu görmemizi (ya da daha genel olarak, algılamamızı) ve dolayısıyla gözlemsel ifadeleri formüle etmemizi sağlayan şey dildir. (Görme ile önermesel-görme ayrımı önemlidir, çünkü daha sonra bize dilsel ya da kavramsal idealizmin tuzaklarına düşmekten kaçınma konusunda yardımı olacaktır: *Bkz.* Bölüm 14, ss. 333-6).

Şimdi, deneyimler ile gözlemsel aktarımlar arasındaki ve dil veya kavramlar tarafından doldurulan uçurum, gözlemsel aktarımların yanlışlanabilirliğinin önemli bir kaynağıdır. Hepimiz masayı görürüz ve "Bir masa var" gözlemsel ifadesini kabul etmekte tereddüt etmeyiz. Fakat ya eğer "masa"nın arkasındaki biri parmaklarını oynatınca birdenbire odayı Beethoven'ın Beşinci Senfonisi dolduracak olsa ne olurdu? Bu olay bizi yanıldığımızı, gördüğümüz nesnenin hiç de masa olmayıp gösterişli ve çok modern bir müzik seti olduğunu söylemeye mi yöneltirdi? Eğer bunu söylersek, o zaman "Bir masa var" dediğimiz sırada, masadan Beethoven'ın Beşinci Senfonisinin ezgilerinin yayılmayacağı öngörüsüne, örtük olarak, bağlıydık demektir. Ve bu öngörünün hatalı olduğu anlaşıldığından, bizi ona bağlamış gözlemsel aktarımdan vazgeçmeye razı olurduk.

Bu nokta genelleştirilebilir. Duyusal uyaranlara dikkat verirken ve onları gözlemsel aktarımları formüle etmek amacıyla belli bir şekilde yorumlarken, her zaman sözcükleri ya da kavramları kullanırız ve bunlar bizi gelecek deneyimlerimiz hakkında bazı öngörülere bağlarlar. Bu öngörülerden herhangi birinin hatalı olduğu ortaya çıkabileceğinden, gelecek deneyimler bizi her zaman geçmiş bir gözlemsel aktarımımızı reddetmeye götürebilir. Herhangi bir gözlemsel aktarımın kendisine sebep olan deneyimi aştığını ve dolayısıyla yanlışlanabilir olduğunu söylerken kastettiğimiz budur.

Bu aşma tam olarak nasıl meydana gelir? "Burada bir masa var" ifadesi bizi herhangi bir öngörüye nasıl bağlayabilir? Örneğimizde, öngörü aslında sadece gözlemsel aktarımdan değil, ama aynı zamanda genel bir ilkeden de doğmaktadır; şöyle ki:

Gözlemsel aktarım: Burada bir masa var.
Genel ilke: Müzik setlerinden farklı olarak, masalar müzik çalmaz.
Öngörü: Bu nesne müzik çalmayacak.

Daha genel olarak, öngörücü argümanların yapısı şöyledir:

Gözlemsel aktarım: *A* bir *X*'tir.
Genel ilke: *X*'ler *Y*'yi yapar/yapmaz.
Öngörü: *A Y*'yi yapacak/yapmayacak.

Kurduğumuz bu argüman şunu söyler: Öngörüler her zaman hatalı olabileceğine göre, gözlemsel aktarımımızı reddetmek durumunda kalmamız her zaman mümkündür.

Bu da, argümana iki şekilde karşılık verilebileceğini düşündürür. İlk olarak, dikkat ederseniz, öngörü gerçekten yanlış çıksa da, gözlemsel aktarımı reddetmemiz gerekmez. Bunun yerine, genel ilkeyi reddebiliriz. Örneğimizde, eğer masa Beethoven'ın Beşinci Senfonisinin ezgilerini yayıyorsa, masaların müzik çalmayacağı genel ilkesinden vazgeçebilir ve onun yerine bazı masaların müzik seti olduklarını söyleyebiliriz. Bu mümkündür. Ama bunu genel bir politika olarak salık vermek sanırım saçma olur. Eğer genel bir politika olamayacaksa, o zaman herhangi bir tikel örnekte genel ilkeyi değil, gözlemsel aktarımı reddetmemiz mümkündür, dolayısıyla yanlışlanabilirci vargımız geçerlidir.

Argümana karşı çıkmanın ikinci yolu, algıladığımız şeyleri genel kavramlar altına getirirken, bizi birtakım öngörülere

bağlayacak kavramları kullanan genel ilkelerimizin olduğunu yadsımaktan ibarettir. Örneğimizde, "Burada bir masa var" derken, bizi "masa"mızın gelecekte nasıl davranacağına dair herhangi bir öngörüye bağlayabilecek herhangi bir genel ilkeye sahip olduğumuz yadsınabilir. Bu karşılık akla aykırıdır, çünkü deneyimlediğimiz şeyleri kavramlar altına getirmekteki ana fikir zaten onların gelecekte nasıl davranacaklarını öngörebilecek olmamızdan başka bir şey değildir. Bu da ancak, genel bir kavramla birlikte, o kavramı kullanan bazı genel ilkelere de sahip olunursa mümkündür.

Kullandığımız genel ilkelerin doğası hakkında henüz hiçbir şey söylemedim. Bu husus ilk baştaki argümana verilen yukarıdaki iki yanıtın inandırıcılığını etkileyen bir hususdur ve bu konuda felsefeciler tarafından savunulmuş iki tane uç görüş vardır:

(A) Genel ilkeler, içerdikleri genel kavramların anlamı dolayısıyla doğrudur: Söz gelimi, "masa" sözcüğünün ne anlama geldiğini bilmek masaların müzik çalmadığını bilmektir, çünkü bu, "masa" sözcüğünün anlamının bir parçasıdır.
(B) Genel ilkeler genel kavramların anlamları dolayısıyla doğru değildir, sadece genel inançları temsil ederler ve genel inançlarsa doğru da çıkabilir, yanlış da. Söz gelimi, masaların müzik yaymadığına inanabiliyor olsak bile, yanıldığımızı kabul etmeye hazır olabiliriz.

İlk görüşü kabul edersek, o zaman ilk baştaki argümanımıza verilen iki yanıt da işe yaramaz. Eğer masa müzik yayıyorsa, önümüzdekinin masa olduğu, ama ne var ki müzik çalan bir masa olduğu şeklindeki gözlemsel aktarımımıza bağlı kalamayız, çünkü bir masanın müzik çalmayacağı "masa" sözcüğünün anlamının bir parçasıdır. Dahası, masa

kavramını bir kez anlamamızdan sonra ya da "masa" sözcüğünün ne anlama geldiğini bildikten sonra, masalarla ilgili hiçbir beklentimizin olmadığını veya hiçbir öngörüye bağlı olmadığımızı iddia edemeyiz, çünkü böyle öngörüler kullandığımız kavramların anlamıyla bütünleşiktir.

Şayet ikinci görüşü kabul edersek, o zaman mesele o kadar basit olmaz. Genel ilkeler her nasılsa sahip olduğumuz inançlardan başka bir şey değildirler. Eğer beklentilerimiz alt üst olursa o ilkelerden vazgeçebiliriz ve daha en başta onlara hiç sahip olmayabiliriz. Ama onlardan her zaman vazgeçmek zorunda olduğumuzu söylemek ve gözlemsel aktarımlarımıza sadık kalmak akla aykırıdır. Ayrıca, bir genel ilkeyi kullanırken herhangi bir genel inanca hiçbir şekilde sahip olmadığımızı söylemek daha da akla aykırıdır.

Genel ilkelerin doğasına dair (A) ve (B) ilkeleri arasında kalan uzlaşmacı bir görüş vardır:

(C) Bazı genel ilkeler içerdikleri kavramların anlamları dolayısıyla doğrudur ve bazıları değildir, bunlar sadece yanlış olduğu ortaya çıkabilecek inançları temsil ederler.

Benimsenecek doğru görüş hangisidir? (A) görüşü kesinlikle doğru gibi görünür ve (B) ise "gevrek", "çözünür" ya da "zehirli" gibi tasarrufi sözcükler için yanlıştır. "Çözünür" (daha kesin ifadeyle, "suda çözünür") "eğer suya konulursa dağılacaktır" anlamına gelir. Dolayısıyla, bir şeyi suda çözünür olarak betimlemek, o şeyin suya konursa nasıl davranacağı hakkında kişinin kendini bir öngörüye bağlamasıdır. Benzer olarak, eğer suda çözünürlük "tuz" teriminin "tanımlayıcı koşullar"ından biri ise, o zaman bir şeyi tuz olarak betimlemek de, o şeyin suya konulursa nasıl davranacağı hakkında kişinin kendini bir öngörüye bağlamasıdır. (Bazı terimler, o terimler altına düşen şeylerin gelecekteki davra-

nışı hakkındaki öngörüleri değil, ama geçmiş davranışı ya da nedenleri hakkındaki "geçmişe dönük öngörüler"i kendileriyle birlikte taşırlar. "Bu bir tortul kayadır" ve "Bu bir volkanik kayadır" ifadeleri, "tortul" ve "volkanik" terimlerinin anlamlarına bağlı olarak, kayanın nasıl oluştuğu hakkındaki geçmişe dönük farklı öngörüleri gerektirir.) Dilin "kuram yüklü" ya da "tasarrufi" karakteri çok yaygındır. (A) görüşünün gerektirdiği gibi, dile tamamen nüfuz etmiş olup olmadığı, dil felsefesinde tartışmalı bir sorudur. Bu tartışmaya daha fazla girmemize gerek yok. Zira (A) ya da (C) görüşlerinden hangisini kabul edersek edelim –tasarrufi sözcüklerin mevcudiyeti (B) görüşünü zaten çürütmüştü– gözlemsel aktarımların yanlışlanabilirliği baki kalacaktır. (Bu tartışma üzerine daha fazla bilgi için *bkz.* Musgrave 1983.)

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Ampirik Psikoloji

Duyu deneyimimizi yorumlamak için önceki bilgilerimizi ya da önceki inançlarımızı nasıl kullandığımızı, böylelikle deneyimimizdeki çelişkileri çözdüğümüzü ve bazı deneyimler için gerçeğe uygun, bazıları içinse gerçeğe aykırı dediğimizi gördük. Fakat bu önceki bilgiler ya da inançlar nereden gelir? Deneyimden doğduklarını söylersek, görünen o ki, sonsuz bir geri gidişe düşeriz, çünkü o deneyim de önceden kazanılmış inançların ışığı altında yorumlanacaktır. Hiçbirimiz ezelden beri yaşamadığımıza göre sonsuz bir geri gidiş olanaksızdır. O halde, sadece iki alternatif var gibi görünür: Ya bazı inançlar bütün deneyime önseldir, ya da bazı deneyimler bütün inançlara önseldir.

Bacon'ın, eğer zihni bütün peşin fikirler ya da önceki inançlardan arındırırsak dünyayı bir çocuğun "masum gözleriyle" deneyimleyebileceğimizi söyleyen kuramı ikinci alternatifi telkin eder. Çocuk dünyayı "masum gözlerle", yani önceki inançlar ya da peşin fikirlerin bulunmadığı bir zihinle mi deneyimler? Bacon böyle düşünüyor görünür. Başka bir ampirist felsefeci olan John Locke ise kesinlikle böyle düşünüyordu. Ona göre, çocuğun zihni "bilgi gereçleriyle donatılmayı bekleyen boş bir dolap" gibidir. Ve Locke'a göre, "bilgi gereçleriyle" duyu deneyimi sayesinde donanılır.

"Zihinde, daha önce duyularda olmayan hiçbir şey yoktur" şeklindeki ampirist sloganla karşılaşmıştık; anlamı bir şeyin önce "duyularda" olmadan "zihinde" olamayacağıdır. Bu yüzden ampiristler, duyu deneyiminden önce gelecek *in-*

nata, doğuştan ya da *a priori* ideaların olduğu görüşüne karşı çıktılar. Doğuştan idealar, inançlar veya bilgilerin olduğu görüşünü hasımları olan rasyonalistlerin benimsediğini iddia ettiler. John Locke bu doğuştan idealar öğretisinin en ünlü eleştiricisiydi (*İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*'de 1, 1690).

Bu aşamada, felsefeyi psikolojiden ayırt etmeye özen göstermek zorundayız. İnançlarımızdan hangilerinin "bilgi" adını hakettiği şeklindeki felsefi soru, inançlarımızın gerçekte nasıl kazanıldıkları şeklindeki olgusal ya da psikolojik sorudan çok farklıdır. Bir felsefe kuramı olarak ampirizm, sadece duyularımızın bize söylediklerini ve bunlar temelinde doğruluğunu ortaya koyabileceğimiz şeyleri bilebileceğimiz görüşüdür. Bu görüş, duyu deneyiminden elde edilmeyen (ve dolayısıyla da ampiristlere göre "bilgi" adını hak etmeyen) çok sayıda inancımızın olmasıyla tutarlıdır. Fakat ampiristler daha ileri gittiler ve bir psikolojik olgu sorunu olarak bütün inançların deneyimden kaynaklandığını iddia ettiler. (O halde, niçin bütün inançlar "bilgi" adını hak etmiyor? Bu, ampirizmin hata sorunudur ve Bacon'ın bu sorunu nasıl çözdüğünü görmüştük.) Bu bölümde ampirizmin işte bu olgusal ya da psikolojik savını ele alacağız.

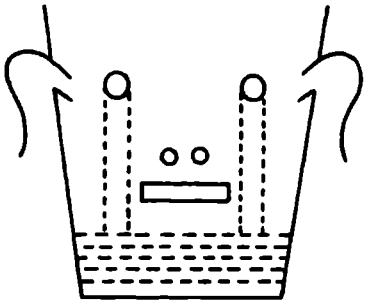
Bütün inançların deneyimden doğduğu şeklindeki ampirist görüş açıkça doğru gibi görünür ve bazı inançların bütün deneyimi önceledikleri şeklindeki rasyonalist görüş (ya da rasyonalist olduğu iddia edilen görüş) açıkça yanlış görünür. Sorunumuzu benzer bir sorunla karşılaştırırsak, meselenin bu kadar basit olmayabileceği meydana çıkabilir (Popper 1972: 346). Herkesçe bilinen bulmacayı ele alalım: "Yumurta mı tavuktan çıkar, tavuk mu yumurtadan?" Sorunumuzu şöyle ifade edebiliriz: "İnanç ya da önsav mı yoksa gözlem mi önce gelir? İlk bulmacanın evrim kuramında bir tür yanıtı vardır: Tavuklar kuştur, kuşlar sürüngenlerden ev-

rilmiştir, sürüngenler balıklardan ve balıklar da –arada daha birçok başka evrim aşamasıyla birlikte– yumurtaya benzer tek hücreli ilkel organizmalardan evrilmiştir. O halde, eğer evrim düşüncesini kabul edersek, tek hücreli organizmaların (yumurtalar) ilk önce geldiğini söyleriz. Bu elbette doğrudan bir cevap değildir, çünkü eğer evrim kuramına inanılacaksa, ilk soruya verilecek doğrudan bir cevap yoktur.

O halde, "Hangisi önce gelir, tavuk mu, yumurta mı?" sorusuna evrim kuramının verebileceği en iyi cevap "İlksel bir tür yumurta, yani bütün diğerlerinin kendisinden evrildiği tek hücreli organizmalar" şeklindedir. Belki bizim de "Hangisi önce gelir, önsav mı, gözlem mi?" sorusuna verebileceğimiz en iyi cevap "İlksel bir tür önsav, yani..." şeklinde olabilir. Bunun gibi bir cevabı savunacağım, ama ilk önce ele almamız gereken başka bir konu var.

ZİHNİN KOVA KURAMI

Ampirizmin inançların edinilmesine ilişkin kuramı "zihnin kova kuramı" olarak adlandırılmıştır (Popper tarafından 1972: 61). Zihin, delikleri olan bir kap ya da kovadır; dış dünya hakkındaki bilgilerin aktığı delikler duyuları temsil eder (*bkz.* Şekil 4). İlk başta kova boştur. Locke'un dediği gibi, "boş bir dolaptır" ya da "*tabula rasa*"dır (doğanın henüz üzerine hiçbir şey yazmadığı boş bir yazı tahtası). Sonra duyular çalışmaya başlar ve zihne bilgiler akar. İlk başta bilgiler oldukça kaotiktir, ama çok geçmeden düzen kendini dayatır. Bazı deneyimler birbirine benzerdir ve birbirlerini çağrıştırmaya başlarlar. Dahası, bazı deneyimler sürekli olarak başka deneyimlerle ilişkilenirler. Defalarca ateş görür ve eşzamanlı olarak da bize verdiği sıcaklığı hissederiz. Bu iki deneyimin sürekli tekrarlanması bize bir inanç aşılar: Ateş bizi ısıtır. Bu inancı oluşturduktan sonra, ne zaman ateşin alevlerini görsek ısınmayı beklemeye başlarız. Böylelikle inançlarımız,



Şekil 4. Zihnin kova kuramı (Popper'dan 1972: 61)

şeylerin nasıl davranacaklarını tahmin etmemizi sağlayarak, dünyada yolumuzu bulmamıza yardım ederler.

Hatalı inançlar ideaların çağrışım yoluyla aceleyle veya vaktinden evvel bir araya getirilmelerinden kaynaklanır. Birkaç kırmızı elma deneyimlemiş olabilirim ve buradan bütün elmaların kırmızı olduğu sonucuna atlamış olabilirim. Ama bu çok acelecidir, çünkü bazı elmalar yeşildir. Bu da yine ampirizmin hata kuramıdır. Buradaki fikir, sürekli tekrarlanan deneyimler tarafından bize aşılanan inançların doğru, oysa hemen sonuca atlamakla kazanılan inançların genelde hatalı olacaklarıdır. (Buradaki aşikâr sorun şudur: Hangi sayıda tekrarlanan deneyim bizi hatadan koruyacaktır? Bu soruna döneceğiz.)

Ayrıca, deneyim tarafından sağlanan gereçler üzerinde imgelem yetimizi de kullanabiliriz. Atları ve inekleri deneyimledikten sonra, ata benzeyen ama alnının ortasında tek bir boynuzu olan bir yaratık imgeleyebiliriz. Locke'un betimlemesine göre imgelem yetisi, duyulara sunulan "yalın idealar"dan bir "karmaşık idea" oluşturmaktır. Hattâ bu hayali yaratığa isim de verebiliriz: Tekboynuz. Ve hattâ tekboynuzların var oldukları gibi yanlış bir inanç da oluşturabiliriz.

İnançların nasıl edinildiğine dair çizilen bu tasvirin iki dolaysız sonucu vardır. İlki, kovanız ne kadar uzun süredir

ortalıktaysa, o kadar çok deneyime sahip olur ve o kadar çok inanç oluşturursunuz. İkincisi, eğer kovanızdaki deliklerden bazıları tıkalıysa (söz gelimi, kör veya sağır doğmuşsanız), o zaman bütün bu deneyim alanları, dolayısıyla inanç alanları sizin için erişilemez olacaktır. Körler şeylerin renkleri hakkında, sağırlar şeylerin çıkardıkları sesler hakkında hiçbir şey bilemezler. Ve eğer bizde bulunmayan duyulara sahip yaratıklar varsa, o duyularla neler deneyimledikleri hakkında hiçbir şey bilemeyiz.

Bu basit inanç-oluşturma kuramı çok etkili olmuş ve psikologlar tarafından ideaların çağrışımı ve şartlı refleks kuramları gibi kuramlara incelikle işlenerek dahil edilmiştir. (Psikoloji eskiden felsefenin bir dalıydı, ampirist felsefeciler de aslında psikolojinin kurucularıydı.)

DİLİN ÖNEMİ VE GELENEK

Ampirizmin inanç-oluşturma kuramı doğru mudur? Belirtilmesi gereken ilk husus, bir psikolojik olgu sorunu olarak, bir kişinin sahip olduğu inançlarının çoğunun o kişinin değil başka insanların deneyimlerinden edinildiğidir. İnançlarımızın çoğunu başka insanlarla konuşarak, kitap ve gazete okuyarak, radyo dinleyip televizyon seyrederek vs. kazanırız. En önemli bilgi (ya da daha doğrusu inanç) kaynağı gelenektir – gelenek sözcüğünü başka insanlardan öğrenmenin bütün hallerini kapsayacak şekilde, oldukça geniş anlamda kullanıyorum.

Bu aşikâr noktanın Locke gibi ampiristler de farkındaydı. Ama Locke iki sebeple geleneği bir bilgi kaynağı olarak hafife alma eğilimindeydi. İlk olarak, başka insanlardan öğrenmenin bağımsız bir bilgi kaynağı olmak yerine, deneyimden öğrenmenin özel bir durumu olduğunda ısrar etti: Başka insanlardan öğrenirken, söylediklerini işitmek veya yazdıklarını görmek için duyularımı kullanırım. Bu noktaya döneceğiz.

Locke'un dile getirdiği ikinci sebep, geleneğin tam anlamıyla bir bilgi kaynağı olmadığı, ama sadece gerekçesiz inanç ya da kanının kaynağı olduğudur. İnsanların kitaplar veya gazeteler aracılığıyla bana verdikleri bilgi her zaman hatalı olabilir. Hatalı olmasa bile sırf radyoda işittim veya gazetede okudum diye bir şeyi bildiğim söylenemez, çünkü onu kendi deneyimimde gerekçelendiremem. Başka insanlardan inanç ya da kanı kazanabilirim, ama bilgi değil:

> Başka insanların anlama yetileriyle bilmeyi ummak, sanırım ancak başka insanların gözleriyle görmeyi ummak kadar akla uygundur... Başka insanların kanılarının beynimizde dolaşması, bu kanılar bir biçimde doğru olsa bile, bilgimizi zerre kadar artırmaz. Onlarda bilim olan şey, bizde salt kanıdan başka bir şey değildir. (1690: 1, iii, 24)

Bu devrimci bakış açısının eğitim konusuyla belirleyici bir ilişkisi vardır. Genelimiz, eğitimin bir bilgi kazanma süreci olduğunu sanır. Antarktika'da çok miktarda buz olduğunu bildiğimizi iddia ederiz, çünkü coğrafya öğretmenimiz öyle söylemiştir ya da sodyum tuzlarının yanınca sarı olduğunu bildiğimizi iddia ederiz, çünkü kimya kitabında öyle yazıyordur. Ama Locke bunun tamamen yanlış olduğunu söyler: Öğretmenler ve ders kitapları bilgiden çok inançları aktarır. Gerçek bilgiyi kazanmak için, Antarktika'ya gitmeli ve kendi gözlerimizle görmeli ya da sodyum tuzlarıyla o deneyi bizzat yapmalıyız. Eğitimin aktardığı tarih, coğrafya, kimya ya da başka bir alana ait bilgiler değil, ama sadece tarihçiler, coğrafyacılar, kimyacılar vb. tarafından söylenen ya da yazılan şeylerin bilgisidir. (Bilim öğretmenlerinin öğrencilere ısrarla kendi deneylerini yaptırmaları ve eğitim gezilerine çıkartmaları, bir yanıyla da böyle bir görüşün etkisiyle olan bir şeydir: Gerçek bilginin elde edilebilmesi için öğrenci kendi gözleriyle görmelidir. Maalesef tarihçiler geçmişe eğitim gezileri yapamaz, dolayısıyla tarih öğrencileri aslında hiçbir şey bilmez!)

O halde, Locke'a göre, bütün geleneksel bilgi kaynakları

bir tarafa bırakılıp yerlerine otoritenin tek sahibi olan duyu deneyimi geçirilecektir. Gelenekten kazandığımız bütün inançların bir dereceye kadar kesinliksizlikle çevrelendiği konusunda Locke hiç kuşkusuz haklıdır. Bu yüzden, eğer tek gerçek bilgi mutlak olarak kesin bilgiyse, geleneğin gerçek bilginin kaynağı olmadığını itiraf etmek durumundayız. Yine de, inançlarımızın çoğunun gelenekten kazanıldığı olgusu bakidir. Üstelik, geleneği hafife almak en önemli kültürel mirasımızı da hafife almak demektir. Şayet kütüphanelerde depolanmış bütün bilgileri bir yana bırakacak ve sadece duyularımızla şahsen doğrulayabileceğimiz şeylere inanacak olsaydık, fazla mesafe katedemezdik. Hz. Adem'in başladığı yerden başlamaya çalışırsak, muhtemelen onun ulaştığının ötesine geçemeyiz. (Popper 1972: 122).

Eğer mutlak kesinliğe ihtiyacımız yoksa, gelenek gerçek bir bilgi kaynağı olmayı sürdürebilir. Kimya metninin sodyum tuzlarının yanınca sarıya döndüklerini söylemesi benim buna inanmam için bir sebeptir, mutlak nihai bir sebep olmasa da. Ve eğer bir inanç, mutlak nihai bir sebeple olmasa bile yine de bazı sebeplerle gerekçelendirilebiliyor, dolayısıyla "bilgi" adını hak ediyorsa, o zaman kimya metninden bilgi kazanabilirim.

O halde, başka insanlardan kazanılan inançlara "bilgi" adını vermeyi isteyip istememiz gerekçelenme şartını hangi sıkılıkla yorumladığımıza bağlıdır. Fakat bunun haricinde, başka insanlardan kazanılan bilgi (veya inanç da diyebilirsiniz) çoğu kez duyularımızın kanıtını sorgulamamızı sağlamaya yeterli olur. Köşede bir kedi gören gözlemci, eğer etrafındaki başka insanlar kendisiyle aynı fikirde değilse, sanrı gördüğünden kuşkulanmaya başlayabilir. Fen kitabındaki bilgiyi laboratuvarda kendi başına doğrulamaya çalışırken başarısız olan öğrenciye deneyi yeniden, ama bu sefer tam gerektiği gibi yapması söylenecektir. Öyleyse, geleneğin

mutlak kesin bilginin kaynağı olmadığı hususunda Locke'a katılabiliriz, ama öte yandan Locke'a karşı olarak, deneyimin de böyle bir kaynak olmadığını ve bazen geleneğe başvurunun bunu gösterebildiğini belirtebiliriz. Locke geleneği kesinlik sağlamadığı için hafife aldı, bu yüzden de geleneğin duyu deneyiminden öğrenilenlere bulaşan önemli bir kesinsizlik kaynağı olduğunu görmeyi başaramadı. Duyular geleneğin yalanladığı bir şeyi gösterirse, duyular geleneğe boyun eğebilmektedir.

Hatırlayacak olursak, Locke'un öne sürdüğü ilk sebep, başka insanlardan öğrenmenin deneyimden öğrenmenin özel bir durumundan ibaret olduğuydu, çünkü onların söylediklerini işitmek ve yazdıklarını görmek zorundaydık. Elbette öyle. Ama burada çok özel bir duyu deneyimiyle karşı karşıyayız. Böyle deneyimlerden herhangi bir şey öğreneceksek, önceden bilmemiz gereken bir şey vardır ki, o da, başka insanların konuştuğu ya da yazdığı dildir. Eğer bir kimse benimle Kanton Çincesiyle konuşuyor ya da bana o dilde yazıyorsa, ondan hiçbir şey öğrenemem. Bu durumda deneyimden bütün öğrenebileceğim, bir kimsenin şöyle sesler çıkardığı, kâğıt üzerine şöyle işaretler yaptığıdır. Ama eğer Kanton Çincesini bilseydim, o seslere ya da işaretlere pek dikkat göstermez, anlamlarını kavramak için, deyim yerindeyse, "içlerine bakardım". Anlama ulaşma arzumuz telaffuz yanlışlarını ve dil sürçmelerini ya da yazım yanlışlarını ve kalem sürçmelerini gözden kaçırmamıza yol açabilir. (Düzeltmenlerin bir metni kontrol ederken anlama çok dikkat etmemelerinin gerekmesinin nedeni budur.) O halde dilsel duyu deneyiminde (eğer böyle adlandırabilirsek) algılayan kişi çok etkin bir rol oynar ve (sesler ya da işaretler olarak) gelen uyaranlara edilgen bir biçimde dikkat göstermek yerine, söylenen ya da yazılmış olan şeyin anlamına ulaşmak için dile dair ön bilgisini kullanır.

Dilsel duyu deneyimi hem kendine özgüdür, hem de bunun da ötesinde, onu mümkün kılan ön bilgi, yani bir dilin bilgisi sahip olduğumuz en önemli bilgidir. Çünkü başka insanlardan öğrenmemizi o mümkün kılar ve bize bütün bir geleneksel bilgiyi açar. Dil olmaksızın, 27 Mayıs 2004'te Londra'da yağmur yağıp yağmayacağını bilmemin tek yolu oraya gidip kendi gözlerimle görmemdir. Ama dil varsa, bunu öğrenmek istediğimde oradaki bir arkadaşıma telefon edebilir veya yazabilirim. Dil gerçekten de başka insanların gözleriyle görebilmemizi ve başka insanların anlama yetileriyle bilebilmemizi sağlar. Mevcut canlıların en başarılısı olmamızı sağlayan da budur.

Çocukların çoğu iki üç yaşlarında bu hayati önemdeki bilgiyi kazanma konusunda inanılmaz bir beceri gösterirler. Bazıları ise gösteremez; ünlü Helen Keller örneği öğreticidir. Helen Keller doğumundan çok kısa süre sonra kör ve sağır oldu. "Kovasındaki" en önemli iki delik tıkalı olduğundan, bilgisiz bir yaşama mahkûm olacağı sanılacaktır. Öyle ya, insan bilgisinin en az beşte ikisi beş duyumuzun bu ikisine bağlıdır. Fakat Helen Keller, aralarında son derece dokunaklı özyaşam öyküsünün de bulunduğu çok sayıda kitap yazan, çok iyi eğitimli bir kadın oldu. Yaşamının dönüm noktası sekiz yaşındayken gerçekleşti, ona dokunmaya dayalı bir dil öğretildi. Bu sayede ilk kez olarak başka insanlarla temas kurdu ve kendi ifadesiyle, böylece bir insan oldu. Çünkü belirttiği üzere, dil bilmeden önce kendisinin bir insan olduğuna dair gerçek bir anlayışı yoktu. Özyaşam öyküsünde, bir dil edinmenin kendisinde yarattığı farkı betimlemek gibi imkansız bir göreve girişir. "Ruh şafağından önce" başlıklı bölümden (başlığın adı anlamlıdır) bir alıntı yapacağım:

Öğretmenimle karşılaşmamdan önce, "ben" olduğumu bilmiyordum. Dünya-olmayan bir dünyada yaşıyordum. Bilinçsiz, ama yine de bilinçli olan o hiçlik dönemini hakkıyla tasvir etmeyi umamam bile.

Zerre kadar bilgim olmadığını bilmiyordum, ne de yaşadığımı, davrandığımı veya arzu ettiğimi. Ne iradem ne zekâm vardı. Hedeflere ya da edimlere tamamen kör bir doğal dürtüyle yöneliyordum... Çağrışım yetim vardı... Defalarca yağmurun kokusunu alıp ıslaklığın rahatsızlığını hissettikten sonra, etrafımdakiler gibi davrandım: Koşup pencereyi kapattım. Ama bu herhangi bir anlamda düşünce değildi. Hayvanların yağmurdan kaçıp bir yere sığınmasına neden olan çağrışım türünün aynısıydı.

"Ben" ve "benim" sözcüklerinin anlamını öğrendikten ve bir şey olduğumu fark ettikten sonra, düşünmeye başladım. Ondan sonra benim için bilinç ilk kez var oldu. (Keller 1904: 141-3, 145)

Bilincin bir "kendi" duygusunu gerektirdiği ve bunun da bir dil edinilmesine bağlı olduğu düşüncesi ilginç bir kurgudur. Helen Keller vakası bu türden birçok kurguya yol açtı. Örneğin Helen Keller'ın dil edindikten sonra, renklerle seslere ilişkin sahip olduğumuz bütün bilimsel bilgiyi kazanmış olabileceği ihtimalini varsayarak ortaya yeni bir kurgu koyabiliriz. Ne de olsa kendisine ışık ve ses üzerine bilimsel incelemeler "okunmuş" olabilirdi. Bu incelemeleri anlamış olabilir miydi? Kırmızı bir şeye ilişkin hiçbir duyumu olmadığı halde, "kırmızı" sözcüğünü anlamış olabilir miydi? Eğer birçok felsefeci gibi, "kırmızı" sözcüğünün kırmızı bir şeye baktığımızda aldığımız duyumu temsil ettiğini varsayarsak, o zaman kör bir insan "kırmızı" sözcüğünü asla anlayamaz gibi gelir. Fakat insanlar, başka bazı canlılardan farklı olarak, elektromanyetik alanların varlığını duyumsamadıkları halde, söz konusu alanlara dair yazılmış incelemeleri anlayabilmektedirler. Öyleyse belki de mesele o kadar basit değildir. ("Kırmızı" gibi terimlerin anlamıyla ilgili bu soruya geri döneceğiz: *bkz.* s. 152).

Dilsel duyu deneyiminin kendine özgülüğünü ve bir dil öğrenmenin önemini tartıştık. Söz konusu kendine özgülüğün dayandığı etmen, neyi öğrendiğimizin dile ilişkin ön bilgimize ve uyaranların anlamlarını kavramak üzere dilin bize

verdiği seçme ve yorumlama yeteneğine çok fazla bağımlı olmasıdır. Bir dil öğrenmenin önemi, dil sayesinde bütün bir geleneksel bilgiye erişebilmemiz olgusuna dayanır. Şimdi, ampiristlerin bunlardan hiçbirini yadsımaları gerekmez. Bununla beraber, dilin özel bir tür "idealarn çağrışımı" yoluyla öğrenildiği ve bir dil bilmenin mümkün kıldığı deneyimlerin kendine özgü ve tüm diğerlerinden farklı oldukları karşılığını verebilirler. Sırası gelince bu hususları ele alacağım. Dilin tekrarlar sayesinde idealarn çağrışımı yoluyla değil, ama etkin bir biçimde vargılara atlayarak öğrenildiğini ve bunun her tür öğrenmenin karakteristiği olduğunu ileri süreceğim. Ayrıca, sıradan duyu deneyiminin dilsel duyu deneyiminden hiçbir biçimde çok farklı olmadığı düşüncesini savunacağım.

DİL ÖĞRENME

Ampirizmin inanç oluşturma kuramına göre, ateşi defalarca görüp defalarca sıcaklığını hissetmemizden sonra, bu ikisini ilişkilendirmeye başlarız ve ateşin bizi ısıttığı inancını oluştururuz. Ampiristlere göre, aynı şey esas olarak dil öğrenme için de geçerlidir. Defalarca, köpeklerin bulunduğu ortamlarda "köpek" sözcüğünü işitir ve bu ikisini ilişkilendirmeye başlar, sözcüğü işittiğimiz her seferinde bir köpek görmeyi bekleriz.

İtiraz olarak denebilir ki, bu kuramın geçerliliği ancak kolaylıkla erişilebilen nesnelerin adlarını öğrenme konusunda açıktır, oysa sözcüklerin çoğu böyle nesnelerin adları değildir. Gözlemlenemeyen şeylerin ("Tanrı" ya da "ışık ışını" gibi) adları vardır. Ad olmayan sözcükler vardır ("çabucak" ya da "hoş" gibi). Mantıksal bağlar vardır ("veya", "tüm" ya da "değil" gibi). Ampirist, temel düşüncesini bir biçimde ayrıntılandırmak, böylece bu gibi sözcüklerin nasıl öğrenildiğini açıklayabilmek zorundadır – zira onlar olmaksızın hiçbir cümle kurulamaz ya da anlaşılamaz.

Ayrıca şu itiraz da yapılmıştır ki, doğal bir dil gibi karmaşık bir şeyin inanılmaz bir hızla öğrenilmesi, ampirizmin dil öğrenme kuramının mantıksızlığını göstermektedir. Üç yaşlarındaki çocukların çoğu, defalarca işitmek şöyle dursun, hiç mi hiç işitmedikleri cümleler kurabilir. Dil öğrenme belli sözcüklerin anlamını öğrenmek kadar basit bir şey değildir, asıl önemli yanı dilbilgisel cümlelerin kurulmasındaki kuralların kavranmasıdır. Bir kural birbirini çağrıştıran uyaranların tekrarlanmasıyla öğrenilebilir mi ve eğer öğrenilebilirse bunlar ne tür uyaranlardır?

Dil öğrenmedeki hız ve öğrenilen şeyin karmaşık doğası, Noam Chomsky'ye çocukların bir tür dilsel bilgiyle doğuştan donatılı olduklarını düşündürdü. Bu bilginin öğrenilmesi gerekmezdi, ayrıca hızlanabiliyordu ve öğrenilmesi gereken şeye yapı verebiliyordu. (1966'da Chomsky, ne ilginçtir ki, başlığı *Kartezyen Dilbilim* olan bir kitap yazdı. İlginçliğin sebebi, adı "Kartezyen" sıfatının kaynağı olan Descartes'ın önde gelen rasyonalist felsefecilerden ve bazı bilgilerin "doğuştan" olduğu yönündeki rasyonalist görüşün önde gelen savunucularından biri olmasıdır.) Bu görüşteki sorunlu yan, hangi tür dilsel bilginin doğuştan olduğunu belirlemektir. Bunlar herhangi bir doğal dilin ya da kurallarının bilgileri olamaz, çünkü o zaman İngilizce konuşan ebeveynlerden doğan çocukların birtakım doğuştan İngilizce bilgilerine sahip olmaları, Çince konuşan ebeveynlerden doğan çocukların birtakım doğuştan Çince bilgilerine sahip olmaları vb. gerekirdi. Oysa İngilizce konuşulan bir ortamda yetişen Çinli bir çocuğun, Çin'deki ikizinin Çinceyi öğrendiği kadar iyi bir şekilde İngilizceyi öğreneceği bir gerçektir. Ve böylece Chomsky, söz konusu doğuştan bilginin bütün doğal dillerin çok genel yapısal özelliklerinin bilgisi olması gerektiği tahmininde bulunur. Fakat bütün doğal dillerin ortak bazı temel yapısal özelliklerinin ("dilsel evrenseller" diye adlan-

dırılırlar) bulunduğu fikri, çevresinde hararetli tartışmaların döndüğü bir fikirdir. Ayrıca, dil edinme yeteneğinin insana özgü bazı doğuştan bilgilerden dolayı insanlarla sınırlı olup olmadığı da tartışmalıdır. Şempanzelere dil öğretme yönünde geniş halk kesimlerince de bilinen çeşitli girişimler olmuştur.

Chomsky'nin bu ilginç kurgularını bırakıp çocukların dil öğrenme şekline kısaca göz atalım. Çocukların dil öğrenmedeki inanılmaz başarıyı nasıl gerçekleştirdiklerine dair deneysel incelemelerden çıkan sonuç, çocukların harika genelleştiriciler olduklarıdır; vargılara atlamada büyük bir yeteneğe sahiptirler (çoğu kez hatalı vargılara). Kendilerine yavaş yavaş dil aşılayacak sık tekrarları beklemezler. Bu bağlamda, bir araştırmacı şöyle yazar:

> Çocuklar sözcüklerin anlamlarını aşırı genelleştirir, daha önce öğrendikleri sözcükleri henüz öğrenmedikleri sözcüklerin yerine de kullanırlar... bir çocuğun sözlüğünde bir sözcük ilk belirdiğinde belli bir nesneye gönderme yapar, ama çocuk sözcüğün semantik alanını çabucak genişletir ve onu birçok başka şeye gönderme yapmak için de kullanır. Sonraları sözcüğün anlamı yetişkinlerin kullandığıyla çakışana kadar daralır... çocuklar bir sözcüğün semantik genişlemesini yaparken çok sıklıkla sözcüğün ilk göndergesinin şeklini esas alırlar. (Moskowitz 1978: 92)

Yukarıdaki pasajda gönderme yapılan şeye aslında oldukça aşinayız. Herkese "Baba" diyen ve çaya gelen mahalle papazını utandıran çocukla ilgili fıkrayı hepimiz işitmişizdir. Kızlarımdan birinin ilk öğrendiği sözcüklerden biri "kuş"tu ve o sözcüğü insan dışındaki bütün hayvanlar için kullanırdı. Londra Hayvanat Bahçesi'ne gittiğimizde, her hayvanın kafesine doğru "kuş" diye bağırmıştı. (Bir keresinde Wittgenstein şöyle demişti: "Dilimin sınırları dünyamın sınırlarıdır." Kızımın dünyası da, gelişiminin o evresinde, anneler, babalar ve kuşlardan oluşuyordu.) Moskowitz, ilk sözcüğü "ay" olan ve onu peşpeşe hem ay çörekleri, hem pencerelerde görünen

yuvarlak şekil, hem de kitaplardaki "o" harfi için kullanan çocuktan bahseder. Bir başka çocuğun ilk sözcüğü "sinek"tir ve sözcüğü daha sonra çamur benekleri, toz, küçük böcekler, kendi ayak başparmağı, ekmek kırıntısı ve bir kara kurbağası için de kullanır! Bu tür bir davranış bir çocuğun dil öğrenme sürecine tanıklık etmiş herkesin bildiği bir şeydir, ama aynı zamanda çocuk açısından da gayet akıllıca bir davranıştır. İletişim kurmak istiyorsanız, ama elinizde çok fazla sözcük yoksa, o zaman niçin elinizdekilere fazla mesai yaptırmayasınız? Yumurta Adam adında önemli bir dil filozofu da bunu akıllıca buldu ve şöyle dedi:

> Ne zaman bir sözcüğe çok iş yüklesem, ona her zaman fazladan ödeme yaparım. Ah, Cumartesi geceleri etrafımda nasıl da dolaştıklarını görmelisin, anlarsın işte, ücretlerini almak için. (Carroll 1865/71: 270)

Daha da ilginç olan, dilbilgisi kurallarının öğrenilmesidir. İngilizcede çoğulları oluşturmanın kuralı tekil sözcüğe "s" ya da "z" sesi eklemektir, gerçi birçok düzensiz çoğul da vardır ("foots" değil "feet", "mans" değil "men"). Çocuklar önce tekilleri ve bazen de tekil ile birbiri yerine kullandıkları bir düzensiz çoğul ismi öğrenirler. Sonra her nasılsa kuralı kavrarlar. Ve hemen onu bildikleri bütün sözcüklere topluca uygularlar: "Foots" ve "mans" derler; eğer daha önceden bildikleri bir düzensiz çoğul isim varsa, kuralı ona da uygularlar ve iki kere çoğullaştırarak "mens" veya "feets" derler. Geniş zamana "ed" eklenmesinden ibaret geçmiş zaman kuralında da benzer bir durum gözlenir – bunda da yine birçok düzensiz örnekler vardır ("comed" değil "came", "goed" değil "went"). Bir çocuk ilkin geniş zamanı ve belki birkaç tane de birbiri yerine kullandığı düzensiz geçmiş zamanlı fiili öğrenir. Derken kural öğrenilir ve topluca uygulanır: Çocuklar "comed" ve "goed" derler ve hattâ kendilerini kaptırıp, daha önce öğrendikleri düzensiz fiillerin durumunda "camed" ve "wented" derler. Kuralları kavramaları onları sayısız dilbil-

gisi hatası yapmaya sürükler. Bu erken evrede, hatalarının düzeltilmesine kulak asmazlar ve ne kadar sık düzeltilirlerse düzeltilsinler hatalarında ısrar ederler. Çok geçmeden, ilke sahibi küçük erkek ve kadınlar haline gelirler: "Benim ilkelerim var, gerçeklerle beni rahatsız etme" havasındadırlar. Bir çocuğun kural tabanlı bu hataların tümünü düzeltmesi ve kuralların bütün istisnalarını öğrenmesi yıllar alır.

Bu söylediklerimizle çocuğun ilk sözcüklerini veya ilk dilbilgisi kurallarını nasıl edindiğini açıklamış olmuyoruz, tek yaptığımız sözcük ve kuralları bir kez öğrenmesinden sonra çocuğun onlarla ne yaptığını anlatmak. Bir sözcüğün, adlandırdığı şeyin bulunduğu bir ortamda işitilmesi gibi deneyimlerin o sözcüğün öğrenilmesinde rol oynadığı aşikârdır. Ama sonra çocuk genelleştirir, aşırı genelleştirir, olmadığı halde düzen dayatır ve sonuç olarak da hatalar yapar. Eğer çocuk bir sözcüğü öğrendikten sonra bu şekilde vargılara atlayabiliyorsa, çocuğun sözcüğü daha ilk başta öğrenirken de aynı şeyi yaptığını varsaymak makuldur. Ve eğer bu doğruysa, genelleştirme yapan bir canlının, uyaranları çağrışım yoluyla bir araya getirmesini sağlamak için, o uyaranların sık tekrarı zorunlu olmayabilir.

Dil öğrenmek çok özel, fakat hâlâ çok gizemli bir şeydir. Ama belki de çocukların dil edinme sürecinde yaşanan şey, aslında hem insanların hem de diğer hayvanların deneyimden öğrenmelerinin tipik bir özelliğidir. Konuya sonraki bölümde devam edeceğiz.

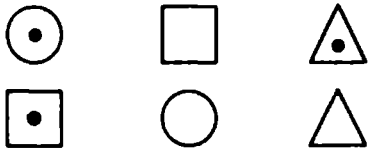
TEKRARIN ROLÜ

İnançları, çağrışımlı uyaranların sık tekrarı yoluyla zamanla edindiğimiz düşüncesi ampirizmin inançların edinilmesi kuramının önemli bir parçasıdır. Öğrenmenin tekrarlar yoluyla gerçekleştiğini söyleyen bu kuram doğru mudur? Hem hayvanların hem de insanların tekrarlar olmaksızın inanç edine-

bileceklerini düşündüren çok sayıda bilindik durum vardır. Elektrikli sobada bir yerini yakan çocuk büyük olasılıkla aynı hareketi tekrarlamaz ve bundan böyle sobaya dokunmaktan kaçınır, bu da onun sadece tek bir denemeye dayanarak şu ya da bu anlamda bir inanç oluşturduğunu gösterir ("Ateşe dokunursam canım yanar"). Benzer bir örnekte de, bir köpek yavrusunun burnunun altına yanan bir sigara yaklaştırıldı, hayvan bundan hoşlanmadı ve aksırarak kaçtı. Ondan sonra, bir sigaranın veya sigaraya biraz benzeyen herhangi bir şeyin görünmesi aynı tepkiye neden oldu (Popper 1962: 44). Canlı varlıklar acılı ya da nahoş deneyimlerden çok çabuk öğrenirler. Bu tip tekil deneyimlere dayanarak vargılara atlarlar. Tabii ki, acılı ya da nahoş olan şey gözlemciye göre değişir.

Tekrarlanan deneyimler ya da benzer deneyimler kavramı da aynı şekilde biraz naiftir. Bir tekrar olarak addedilecek şey gözlemcinin bakış açısına bağlıdır (Popper 1959: 421). Şekil 5'teki çizimlerin hangileri birbirine benzerdir? Eğer dikkatimizi şekillere yöneltirsek cevabımız farklı, ortadaki noktanın olup olmamasına dikkat edersek farklı olacaktır. Ancak belli bir bakış açısındandır ki, bir deneyim bir diğerine benzer ya da bir diğerinin tekrarıdır. Ve eğer böyleyse, deneyimde bakış açısı gibi bir şey benzerliklerin tanınmasından önce geliyor olmalıdır. Bir gözlemcinin tekrarlanan benzer deneyimler olarak gördüğü şeyleri, başka bir bakış açısına sahip başka bir gözlemci oldukça benzemez deneyimler olarak görebilir.

Bu söylediğimizle, tekrarlardan öğrenmenin varlığını yadsıyor değiliz. Bu bağlamda, bir kimsenin daha önceden düşü-



Şekil 5. Benzerlikler?

ne taşına yapmak zorunda olduğu bir şeyi otomatik olarak ya da düşünmeksizin yapmayı öğrenmesini tipik bir örnek olarak verebiliriz (Popper 1962: 43). Zor bir pasajı tekrarlayan piyanist, otomatik olarak çalabilmek için böyle yapar. Ayrıca, doğal olmayan koşullarda da, bir canlı varlığa tekrarlar yoluyla inanca benzeyen bir şey aşılanabilir. Bu noktada klasik örnek şartlı reflekstir: Pavlov bir köpeği beslemeden önce her seferinde bir çan çaldı ve sonunda köpek sadece çanın sesini duymakla, besleneceği beklentisine girerek salya salgıladı. Fakat hayvan psikoloğu David Katz'ın dediğine göre, bu hiçbir şekilde zorunlu değildir ve sadece yapay çağrışımlar için geçerlidir. Sigara karşıtı o yavru köpekten bahsederek Katz şunları yazar:

> Pavlov'a göre, bir şartlı refleks oluşturmak için genelde birçok ... tekrar gereklidir; oysa gerçek bir durumun yaşandığı doğal koşullar altında tekil bir deneyim de şartlı reflekse çok benzer bir şey oluşturmak için yeterli oldu. (Katz 1937: 104)

Çoğu kez inançların vargılara atlayarak oluşturuldukları düşüncesi, elbette belli ampiristler tarafından kabul edilmiştir. Gördüğümüz gibi, Bacon bunu kabul eden ve bundan hayıflanan ilk ampiristti. Bir başka ampirist David Hume da sık sık tekil deneyimlere dayanarak genel inançlar oluşturduğumuzu kabul etti, ama buna getirdiği açıklama önceki tekrarların bizde deneyimden inanç oluşturma alışkanlığını zamanla oluşturduğuydu. Vargılara atlamamız ancak defalarca tekrarlanan bir deneyimin bize bunları yavaş yavaş aşılamasından sonra olur. Ama John Watkins'in dediği gibi (1968: 277, Not 1), bu görüş uyarınca, büyük ebeveynler ihtiyatlı torunlarına kıyasla pervasız genelleştiriciler olmalıydı. Oysa durum tam tersi gibi görünüyor.

Uzun süre boyunca psikologlar kendi öğrenme kuramlarını ampirizmin temel düşüncesi olan tekrarlar yoluyla öğrenmeye dayandırdılar. Bir psikolog tekrarlar yoluyla öğren-

menin (ki o buna "tümevarım" der) bir mit olduğunu iddia etti:

> Tümevarım bir mittir... olağan eğilimimiz tek bir gözlemden sonra vargılara atlamaktır... Klasik şartlanmadan kavram oluşturmaya kadar pek çok deneysel durum, tümevarım sürecinin ilksel modelleri olarak ileri sürülmüştür... bunların hepsi benzer sonuçlar veriyor gibi görünür. Şayet en basit şartlanma modellerini incelersek görürüz ki, öğrenme anlıktır veya anlık olabilir ve tipik olarak, temel çağrışımın tam gerçekleşmesi için tek bir maruz kalma yeterli gibi görünmektedir. Edimsel şartlanma... caydırıcı şartlanma... ceza... ve nedensellik üzerine çalışmalar bu bağlamdaki kanıtlarıdır. Elimizdeki yavaş yavaş beliren resmin gösterdiği şey, birbiri ardına gelen her bir örneği inançtaki tümevarımsal artış olarak edilgin biçimde kaydeden değil, tersine, etkin biçimde önsavlarda bulunan ve bunlara uygun olarak bütünleşen bir organizmadır. Artış kuramı can çekişiyor değil, ama psikoloji saf bir tümevarım süreci aradıkça, vargılara atlayan bir organizma buluyor hep. Dahası, yukarıdaki durumların birçoğunda, bir kez organizma bir önsavı benimsediğinde, önsavının yanlışlığını gösteren sayısız örneğe aldırmadığı da gösterilebilir. (Singer 1971: 1011)

Son cümle bizim için özel bir önem taşıyor, çünkü Bacon'ın yüzyıllar önce yakındığı şeyi, yani bir peşin fikrin aleyhine olan deneysel kanıtları reddetme eğiliminin varlığını doğruluyor.

O halde, inanç oluşturmaya dair ortaya çıkan genel resim aşağıdaki gibidir. Gözlemci edilgin değildir, deneyimlerin "kova"ya girmesini ve inançların tekrarlar yoluyla oluşturulmasını beklemez. Tersine, gözlemci etkindir. Bazı uyaranlar seçilir ve dikkat onlara yöneltilir; gözlemcinin bakış açısına bağlı olarak, bazı deneyimler birbirine benzer olarak tanınır ya da sınıflandırılır; ve gözlemci kendisi için önemli olan deneyimlere dayanarak sürekli olarak vargılara atlar. Deneyimden ne öğrendiğimiz her zaman iki şeye bağlıdır: Duyusal sistemlerimizi etkileyen uyaranlar ve "kova"nın önceki içeriği (yani ilgiler, bakış açıları ya da önceki beklentiler).

Bunun felsefi açıdan önemi şudur: Deneyimden öğrendiklerimiz sadece gelen uyaranların bir işlevi olmadığından, öğrendiklerimiz her zaman hatalı olabilir. Bir iki deneyime dayanarak genel bir vargıya atladığımız durumlarda, bu aşikârdır. Tikel bir gözlemsel ifadenin doğru olduğunu deneyimden öğrendiğimiz durumlarda bu o kadar aşikâr olmasa da, yine de doğrudur. Geçen bölümdeki, kuram yüklü oluşu ifade eden argümanın gösterdiği gibi, burada da vargılara atlarız.

DOĞUŞTAN İDEALAR MI YOKSA DOĞUŞTAN NASILIN BİLGİSİ Mİ?

Algılayanın deneyimden öğrendiklerinin her zaman iki şeye bağlı olduğunu ileri sürdük: Birincisi gelen uyaranlar, ikincisi de algılayanın "kova"sının uyaranları seçer, yorumlar ve cevap verirken göz önünde tuttuğu önceki içeriği. Bununla birlikte, bütün bu söylenenler, "kova"sı zaten kavramlar, inançlar ve beklentiler içeren yetişkin algılayan açısından doğru olabilse de, bütün algı için geçerli olamayacağı itirazı yapılabilir. Eğer "kova"da kendisiyle başlanacak hiçbir şey yoksa, o zaman algılayanın gelen uyaranları seçebilmesini ve yorumlayabilmesini sağlayacak hiçbir şey yoktur. O halde ilk algılar, seçme ya da yorumlama yapılmaksızın, gelen uyaranların edilgin biçimde alınmasıyla oluşmalıdır. Doğduğumuzda "kovalarımız" boştur ve dolayısıyla, Bacon'ın dediği gibi, dünyayı gerçekten de "masum bir gözle" görürüz.

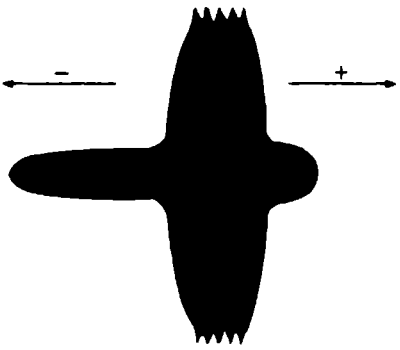
Bu bizi *innata* ya da doğuştan idealar veya bilgiler sorusuna getiriyor. Tavuk-yumurta sorunsalının bir benzeriyle karşı karşıya kalıyoruz: "Hangisi önce gelir, gözlem mi, beklenti ya da önsav mı? Daha evvel dediğim gibi, önce gelenin ilksel bir tür beklenti ya da önsav olduğu yanıtını vereceğim.

Hayvanların davranışları ve algılamaları konulu araştırmaların bu bağlamda dikkate değer bir ilgi çekiciliği vardır.

Araştırmalar, hayvanların bazı özgül uyaranlara doğuştan, *innata* ya da içgüdüsel yanıtlarla donatılı olarak dünyaya geldiklerini göstermektedir. Hayvanlar, bazı uyaranları kendileri için önemli olarak seçmeye, onları belli bir şekilde yorumlamaya ve buna uygun olarak tepki vermeye, deyim yerindeyse, "ayarlanmış"lardır. (Ama elbette bu "seçim" ve "yorum"un bilinçli bir süreç olduğunu farzetmemeliyiz.) Buna ilişkin sayısız örnek vardır, ama en güzel olanlarından bazıları Tinbergen'in kitabı *The Herring Gull's World*'de (1953) bulunur.

Yumurtadan yeni çıkmış gümüş martı yavruları ebeveynlerinin gagasından didikleyerek besin elde etmek zorundadırlar. Yavru ancak gagadan yerse beslenecektir, yani kör yavrular açlıktan ölmeye terk edilirler. Tinbergen bu doğuştan tepkiye neden olan şeyin ebeveynin gagasının ucundaki kırmızı benek olduğunu gösterir. Bir yavruya öyle bir beneğin bulunduğu karton bir gaga gösterirseniz gagalayacaktır; beneksiz bir karton gaga sunarsanız gagalamayacaktır. Benek hayati önemdedir. Siyah bir beneği (kırmızı olmak zorunda değildir) olan, çok kabaca yapılmış bir gaga modeli gagalama tepkisine neden olacak, oysa tıpatıp gagaya benzeyen ama beneği olmayan bir model aynı tepkiyi doğurmayacaktır. Tepki oldukça içgüdüseldir ve öğrenilmesi gerekmez.

Ayrıca, yumurtadan yeni çıkmış yavrular tehlikeli uyaranlardan tepkisel olarak kaçma yeteneğine sahiptirler. Kaçıp işe yarar herhangi bir şeyin altına saklanır ve "donarlar". Tinbergen Şekil 6'daki gibi kartondan bir şekli artı işareti yönünde yavruların üzerinden geçirirseniz bu tepkiyle karşılaşacağınızı gösterir. Eğer şekli zıt yönde geçirirseniz tepki gelmez. Bu da çok içgüdüseldir ve ebeveynlerden öğrenilmesi gerekmez. Bir kuluçka makinesinde yumurtadan çıkan yavrular ilk andan itibaren bu tepkiyi gösterirler. Bu durumla ilgili olarak, şeklin sağa doğru hareket ederken yırtıcı bir şahine



Şekil 6. Algısal yorumlama (Tinbergen'den 1953: 216)

benzediğini, sola doğru hareket ederkense yırtıcı olmayan bir kuğuya benzediğini söyleriz, yani biri tehlikeli bir şeye benzerken diğeri benzememektedir. Fakat yavruların böyle bir düşünce çizgisi izlediğini sanmamalıyız, çünkü hepimizin bildiği gibi onlar hiçbir şekilde düşünmezler, sadece bütünüyle içgüdüsel olan bir tepki verirler. Ama daha ilk andan itibaren, bazı uyaranlar oldukça özgül şekillerde (bilinçsizce) seçilir ve (bilinçsizce) yorumlanır.

Özellikle ilginç olan ve damgalanma diye adlandırılan daha başka bir algısal fenomen vardır. En sevimli örneklerinden biri, Konrad Lorenz tarafından kitabı *King Solomon's Ring*'de (1952) betimlenir. Yumurtadan yeni çıkmış kazlar ebeveynlerinin peşinden gitme ve çağrılarına cevap verme konusunda içgüdüsel bir yeteneğe sahiptirler. Ama ebeveynlerinin kim olduğunu nereden "biliyorlar"? Bunu deneyimden öğrenirler, ama çok özel bir şekilde: Aslında "ebeveyn" gördükleri ilk orta büyüklükteki hareket eden şeydir (Lorenz 1952: 62). Normalde, bu ilk orta büyüklükteki hareket eden şey gerçekte zaten ebeveyn olacaktır, dolayısıyla bu içgüdüsel bilgi yavrular için aşikâr bir avantajdır. Ama anlattığına göre, Lorenz birkaç kaz yavrusunu bir kuluçka makinesinde yumurtadan çıkarmış, böylece yeni çıkan yavruların gördü-

ğü ilk hareketli nesne kendisi olmuştu. Yavrular hemen onu ebeveynleri olarak benimsediler ve Lorenz ne kadar uğraşsa da, ayaklarının dibinde toplaşmalarını ve sürekli peşinden gitmelerini engelleyemedi! Hattâ yeni ailesini belalardan korumak için kaz ötüşleri çıkarmayı öğrenmek zorunda kaldı. Yavrular ebeveynleri olarak ona "damgalanmışlardı", Lorenz onlara gerçek ebeveynlerini getirdiğinde onu pek umursamadılar. Daha ileri araştırmalar gösterdi ki, kaz yavrularını doğru büyüklükteki herhangi bir nesneye başarıyla damgalayabilirsiniz, ama nesnenin hareketli olması şartıyla. Hattâ bir grup bebek kaz bir iple çekilen büyük bir balonu ebeveynleri olarak benimsedi. Ayrıca, özgül "damgalanma"nın hayvanların yaşamında belirli zamanlarda yer alması gerektiği ve şayet uygun uyaran doğru zamanda sunulmazsa tepkinin söndüğü de ortaya çıktı. Eğer hayatlarının ilk birkaç gününde yakınlarında hareketli ve doğru büyüklükte bir şey yoksa, bebek kazlar hiçbir şeyi "ebeveyn" olarak benimsemeyeceklerdir.

Şimdi, bebek kazlar ebeveynlerinin kim olduğunu deneyimden öğrenirler, bunu içgüdüsel olarak ya da doğuştan bilmezler. Ama deneyimden öğrenmenin çok özel bir şeklidir bu; sadece tek bir deneyim gerektirir, çünkü yavruların "doğuştan biliyor" göründükleri şey uygun büyüklükte ve hareketli ilk şeyin ebeveynleri olduğudur. Bu içgüdüsel bilgiyle donatılı olduklarından, sadece tek bir deneyim gereklidir ve çok özgül davranışsal tepkilerden oluşan bütün bir dağarcığa o deneyim sebep olur. (Hattâ karşı cinsin bir üyesine cinsel davranış yöneltme yeteneğinin de kısmen damgalanmaya bağlı olduğu sanılmaktadır: Karşı cinsin üyelerinden yapay bir şekilde yalıtılarak yetiştirilmiş hayvanlar eşcinsel olacaktır ve karşı cinse ulaşmaları mümkün hale geldiği zaman bile kendi cinslerinin üyelerini tercih edeceklerdir. Fakat bu çok daha ihtilaflı bir konudur; *bkz.* Sluckin 1964: 121.)

Üzerinde konuştuğumuz içgüdüsel algısal yeteneklerin

bunlara sahip olan hayvanlar için hayatta kalma değeri taşıdığı açıktır (bu noktaya daha sonra döneceğim). Ama aynı zamanda onları hatalara da sürükleyebilirler. Normalde, gümüş martı yavrularının etrafında onlara karton gagalar, karton şahinler filan sunan hayvan davranışı bilimi araştırmacıları yoktur. Fakat olduğunda, çeşitli uyaranlara verilen içgüdüsel tepkiler hatalı ve uygunsuz hale gelmektedir. Ve tepkiler otomatik olduğundan, bunlara sahip olan hayvanları "aldatmak" çok kolaydır. (İçgüdüsel tepkilerin otomatik doğası, antropomorfizme karşı bir uyarı da teşkil eder: Ebeveyn gümüş martı kör ve aç yavruya şefkatsiz olduğu için ilgisiz değildir, ama yalnızca o yavruyu besleyememektedir, çünkü yavru yiyeceğe doğru şekilde tepki göstermemektedir.)

Lorenz'in başından geçen en güzel hikâyelerden biri de su sivri fareleriyle ilgilidir (Lorenz 1952: 126-9). Bu aşırı hareketli küçük yaratıkların mükemmel bir koku duyusu vardır, ama görme yetileri çok zayıftır. Yine de deli gibi oraya buraya hızla koştururken engellere çarpmaz ve karadaki yuvalarından suya süratle giderler. Bunu nasıl yaparlar? Lorenz suyla çevrili ahşap bir platform üzerindeki bir kutunun içine birkaç su sivri faresi koydu. Fareler yavaş yavaş dışarı çıktılar, bir o tarafa bir bu tarafa gittiler ve sonunda, sanki rastlantı eseri gibi görünen çok dolambaçlı bir rotayı izleyerek suya ulaştılar. Suya atladılar, bir süre etrafta yüzdüler, tamı tamına suya atladıkları noktaya tekrar sıçrayıp çıktılar ve ilk baştaki dolambaçlı rotayı tamı tamına izleyerek kutuya geri döndüler! Ondan sonra her zaman bu rotayı izlediler ve her seferinde çok büyük bir hızla katettiler. Tek bir deneyimden bir yol alışkanlığı oluşmaktadırlar, çünkü su sivri fareleri arkalarında bir koku izi bırakırlar ve sonra o izi tekrar takip ederler. "Virajlar" ancak çok uzun zaman içinde aşamalı olarak düzleşmeye başlar ve yol gitgide düz bir çizgiye yaklaşır. Lorenz farelerin izlediği yolun üzerine bir taş koydu: Fareler hızla

ilerlerken taşa çarptılar, geri gittiler ve sonra tekrar çarptılar, sonunda ya etrafından dolaşmaya ya da üzerinden atlamaya başladılar. Lorenz taşı kaldırdığı zaman, fareler taş sanki hâlâ oradaymış gibi o noktanın etrafından dolaştılar ya da üzerinden atladılar. Alışkanlıklarındaki bu çetrefil ancak yavaş yavaş ortadan kalktı ve doğrudan rotalarına geri döndüler. (Yiyecek aramaya çıkan karıncalar veya termitler de koku izleri bırakır, sonra yiyecekle yüklü olarak o izler üzerinden geri dönerler, ardından diğerleri de aynı izler üzerinden yola koyulurlar, böylece yiyecek tedariki devam ettiği sürece koku takviye edilmiş olur.) Yakınlarda, daha da dikkat çekici bazı keşifler yapıldı. Bu içgüdüsel tepkilerden bazıları, uyaranları seçme ve yorumlamanın bu özgül yollarından bazıları bizzat duyu organlarının yapısına dahil gibi görünmektedir. Hayvanların gözlerindeki belli hücrelerin ya da hücre gruplarının o hayvanların beyinlerine mesaj gönderme zamanlarını, duyarlı elektrotlar kullanarak saptamak mümkündür. Bu şekilde ortaya çıkmıştır ki, hayvanların görme sistemleri çok özgül görsel uyaran tiplerine tepki vermeye "ayarlı"dır.

Kurbağalar sinek yer. Ne var ki, bir kurbağa aslında son derece iştah açıcı (yani bir kurbağa için iştah açıcı) olan, ama hareket etmeyen sineklerle dolu bir çevredeyse açlıktan ölür. Bunun sebebi, hareketsiz sineklerin kurbağaya hiçbir şekilde yiyecek olarak görünmemesidir. Kurbağanın gözlerindeki belli hücreler ancak bir sinek (ya da sinek gibi ani hareketler yapan küçük bir şey) görüş alanına girdiğinde beyine mesaj gönderir ve ancak eğer bu hücreler mesaj gönderirse kurbağa sineği yakalayıp yemeye çalışır. Kurbağanın göz yapısı kimi şeylerin yiyecek olarak görülmesine, diğerlerinin öyle görülmemesine neden olur. Bu keşfin sahibinin vardığı sonuçlar şöyledir:

Bu çalışmanın sonuçları nelerdir? Esas olarak, çalışma göstermektedir ki, göz beyinle *halihazırda son derece organize ve yorumlanmış* bir dille

konuşur... her nokta belirli bağlamlar içinde görülür. Genetik olarak yerleşik olan bu bağlamların özyapısı fizyolojik [doğuştan bilgidir]... en iyi betimlendikleri dil, görsel imgeden yapılan karmaşık soyutlamaların dilidir. Söz gelimi, dışbükeylik algılayıcılarını "böcek algılayıcıları" olarak adlandırmayı cazip bulduk. Böyle bir lifin en iyi tepki vermesi, bir almaçtan daha küçük olan karanlık bir nesne o almaca girdiğinde, durup sonra aralıklarla hareket ettiğinde olur. Eğer ışık değişirse ya da arka plan hareket ediyorsa tepki bundan etkilenmez; eğer almaçta yalnızca arka plan –hareketli veya durgun– varsa, tepki gerçekleşmez. Erişilebilir bir böceği algılamaya dönük bir sistem bundan daha iyi betimlenebilir mi? (Lettvin ve diğerleri 1959: 230-55)

Kedilerin görme sistemleriyle ilgili de benzer şeyler keşfedilmiştir. Ayrıca, maymunların da maymun ellerini görmek için özel olarak tasarlanmış gözleri olduğu anlaşılmaktadır. Amerika'da gerçekleştirilmiş bir araştırmanın gazete haberini aktarıyorum:

Görsel yolaktaki hücrelerin tetikleyici özelliklerini belirlemek, tek bir hücre içine bir mikroelektrot yerleştirmek gibi hassas bir ustalık gerektiriyor. Bu işlem hayvanın canını yakmadan yapılıyor. Gerçekleştirdikleri maymun deneyinde Amerikalılar hayvanın gözlerinin önüne bir taç konturu koyduklarında, saptayıcı hücreden bekledikleri ilk zayıf tepkiyi aldılar. Bundan cesaretlenip, taç konturunda oynamalar yaparak konturu insan eline çok benzer bir şekle gelene kadar uzattılar. Hücre daha canlı bir şekilde ateşleme yaptı.

Deneyi insan elinin şekliyle yinelediklerinde, hücreden gelen kesik kesik impulslar hücrenin amacını keşfetmeye çok yakın olduklarını gösterdi. Sonunda, bir maymun elinin şeklini verdikleri kontur karşısında "Hücre çılgına döndü... hücreden akan elektrik boşalmaları saniyede 1000 seviyesindeydi." Deney, maymunun beynindeki o tek bir hücrenin görevinin maymun elini tanımak olduğunu kanıtladı. (*Otago Daily Times*, 26 Şubat 1972: 18)

Bildiğim kadarıyla, kurbağa ya da maymunlarınki gibi çok özgül tepkiler insan gözü için saptanmış değildir. Bununla beraber, insan gözünün ufuk çizgilerini görmek için

özel olarak programlandığına (kedilerin gözleri gibi) dair bazı kanıtlar vardır. Ufuk çizgileri normalde yüzeylerin kenarlarını, yani bir yavru kedinin ya da emekleyen bir bebeğin üzerlerinden düşebileceği şeyleri temsil eder.

Sayısız felsefeci, görmeyi basit bir mesele kabul etmiştir: Bilgi kuramı "görme"den başlamak zorundadır. Bir portakalla (bu bazen domates olur) karşı karşıya gelen bir algılayanı tasavvur ederek başlayan ve algılayanın ne gördüğünü ya da "gerçekte ne gördüğünü" ve bundan ne gibi çıkarsamalar yapabileceğini soran sayısız kitap basılmıştır. Ama biz görmenin hiç mi hiç basit bir mesele olmadığını bilimsel ya da biyolojik bir bakış açısından görebiliriz (buradaki "görme" farklı bir anlamda). Görülen şey ve nasıl "yorumlandığı" gören canlıya çok bağlıdır. Norwood Hanson'ın dediği gibi (1969: 61): "Görmede, gözle buluşmaktan fazlası vardır." İnsan gözü elektromanyetik ışımanın bütün tayfının sadece bir bölümüne (tayfın "görünür kısmı" denilen bölüm) tepki verirken, diğer canlı varlıkların gözleri farklıdır (örneğin, arılar morötesi ışığa tepki verir). Fakat farklar bundan çok daha özgüldür: Yukarıda gördüğümüz gibi, farklı canlılar bazı uyaranları seçmeye ve onlara oldukça özgül şekillerde tepki vermeye programlıdır ve hattâ bu programlamanın bir kısmı bizzat duyu organlarının yapısına dahildir. Anlaşılan o ki, tamamen edilgin bir algılama yoktur ve (insan da dahil) hiçbir canlı dünyayı tamamen "masum" gözlerle görmez. O halde, "tavuk-yumurta" sorumuzu ("Hangisi önce gelir, önsav mı yoksa gözlem mi?) yanıtlamak zorunda kalsak vereceğimiz en iyi yanıt şu gibi görünüyor: Önce gelen ilksel türde bir önsavdır, yani algısal uyaranları "seçme" ve "yorumlama" amaçlı ilksel ve doğuştan gelen bir mekanizmadır (Popper 1972: 344).

Zihinde, daha önce duyularda olmayan hiçbir şey yoktur şeklindeki ampirist kuramla tüm bunların ilişkisi nedir?

John Locke bu görüşü savunmasıyla ve "doğuştan idealar"a saldırısıyla ünlüdür. Locke'a göre bütün inanç ve bilgi "idealar"dan oluşturulur ve bütün idealar duyu deneyiminin ürünüdür (kendi düşünce ve duygularımızı gözlemleme yeteneğimizi bir tür "altıncı duyu" gibi sayarak). Bundan da hemen anlaşıldığı üzere, duyuların işleminden önce hiçbir "idea" yoktur, dolayısıyla inanç veya bilgi de yoktur. Locke *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*'sinin 1. kitabında karşıt görüşe uzun uzadıya ve belli bir ustalıkla karşı çıkar.

Az önce ele aldığımız türden araştırmalar "doğuştan idealar"ın varlığını kanıtlamış mıdır? Locke'un anladığı anlamda kesinlikle hayır. Söz gelimi, seçilmiş uyaranlara doğuştan tepkiler veren hayvanlara bilinçli "idealar" ya da bilinçli düşünce yüklememe konusunda özen gösterdik. Fakat Locke için, bir ideanın bilinçsiz olabileceği, yani bir canlının bir "idea"ya sahip olup da sahip olduğunun farkında olmayabileceği düşüncesi saçmadır.

Aslında Locke hayvansal içgüdünün tamamen farkındaydı. Gerçekten de, "doğuştan idealar"a yaptığı saldırı bağlamında kendisine nasıl yuva kuracaklarını ve hangi gereçleri kullanacaklarını bunları deneyimden öğrenmeksizin bilen kuşlar hakkında ne düşündüğü sorulduğunda oldukça ters bir yanıt vermiştir: "Kitabımı hayvanların davranışlarını açıklamak için yazmadım" (1690: 1, 205, Not 2). Bununla beraber, başka bir yerde Locke, insanlarda acı veren uyaranlardan kaçınmak ve haz verenleri aramak gibi doğuştan yatkınlıkların veya eğilimlerin var olduğunu itiraf etmiştir. Şimdi, bu doğuştan eğilim insanların bazı uyaranlara özel dikkat göstermesini ve bunlara belli şekillerde tepki vermesini sağlar. Yani, başka bir deyişle, algılayan insan gelen "veriler"i edilgin biçimde almak yerine, etkin bir rol oynar. Locke hayvanların doğuştan gelen algısal yetenekleriyle ilgili ayrıntılı keşiflerden habersizdi – onu bu yüzden suçlayamayız, çünkü

bunlar ancak yakın zamanlarda keşfedildiler. Ama bu keşifleri bilseydi, belki de insanların algılamasının hayvanlarınkiyle aynı türden olduğunu yadsırdı.

Böyle bir yadsıma makul görünebilir. İnsan bebekler, gümüş martı yavrularının doğuştan getirdikleri tepkilerden oluşan ayrıntılı donanıma sahip olarak dünyaya gelmezler. Gümüş martı yavrularıyla karşılaştırıldığında, insan bebekler çok çaresiz varlıklardır. Diğer bir yandan, insan bebekler bilgilerinin çoğunu öğrenme yoluyla edinen ve bunları doğuştan bilmeye ihtiyacı olmayan çok zeki varlıklardır. Gümüş martılar yaşamda pek fazla şey öğrenmezler, dolayısıyla davranışlarının büyük kısmı içgüdüsel olmak zorundadır. Fakat insan bebekler de çok özgül uyaranlara doğuştan getirilen tepkilerden tamamen yoksun değildirler. Yeni doğan bebek nasıl meme emeceğini bilir, yani oldukça özgül bazı dokunsal uyaranlara oldukça özgül bir şekilde tepki vermeye ayarlıdır. Benzer olarak, yeni doğan bebekler parmaklarıyla kavramayı doğuştan bilirler, yani farklı bir türden dokunsal uyaranlara oldukça özgül bir şekilde tepki verirler. İnsan gözü, maymun gözünün yaptığı gibi, dünyayı oldukça özgül şekillerde algılamaya doğuştan "ayarlı" olabilir. Ve eğer Chomsky haklıysa, insanlar dilin genel yapısına dair bir tür doğuştan bilgiye sahip olabilirler. Bütün bunlardan daha önemlisi (eğer doğruysa son söylediğimiz en önemlisi olabilir) deneyimde düzenlilik aramaya olan doğuştan bir eğilimdir ve çocukların genelleştirme yapmasına ya da "vargılara atlamasına" yol açar.

Locke'un anladığı anlamda "doğuştan idealar" kesinlikle yoktur, duyuların işleminden önce duyu deneyiminin hiçbir ürünü yoktur. Doğuştan bilgi var mıdır? Tartışmakta olduğumuz içgüdüsel tepki türünden şeyler, gerçekten duyu deneyimine önsel bilgiye sahip olmak anlamında yorumlanabilir mi?

İrdelediğimiz bütün içgüdüsel tepkilerin bazı durumlarda hatalı ya da uygunsuz olabildiğini gördük. Bilgi dediğimiz şey doğru olmak zorunda olduğundan, söyleyebileceğimizin en fazlası, burada doğuştan bilgiden ziyade doğuştan inançların söz konusu olduğudur. O halde, yumurtadan yeni çıkmış gümüş martılara, yukarıdan geçen şahin şeklindeki bir şeyin tehlikeli olduğu yönündeki doğuştan ya da içgüdüsel inancı yükleyebiliriz. Yine de, bu bile tuhaf görünür. Zira bu durumda, canlı varlıklara sadece bilinçsiz olmakla kalmayan, ama hattâ bilincine hiçbir zaman varamayabilecekleri inançlar yüklemiş oluruz. Onlara bilinçsiz idealar ya da kavramlar yüklemiş oluruz, çünkü birey *P* önermesinin içerdiği kavramlara (bilinçli ya da bilinçsiz şekilde) sahip olmaksızın *P*'ye (bilinçli ya da bilinçsiz şekilde) inanamaz. Fakat yavru gümüş martılar "şahin şekilli" şeyler ya da "tehlikeli" şeyler kavramlarına sahip midirler? Belki de "*X* kavramına sahip olma"nın bir asgari anlamı vardır ve yavrular buna sahiptir; bu asgari anlamı "Eğer birey *X*'leri *X* olmayanlardan ayırabiliyorsa *X* kavramına sahiptir" şeklinde formüle edebiliriz. Ama o zaman, küçük elmaları büyük olanlardan ayıran bir makinenin de "küçük" ve "büyük" kavramlarına sahip olduğunu söyleme tehlikesiyle karşı karşıyayız.

Daha önce ortaya koyduğumuz, önerme bilgisi (ve önerme inancı) ile nasılın bilgisi arasındaki ayrım bu noktada yardımcı olabilir. Sanırım yadsınamayacak olan şey, hayvanlarda ve insanlarda içgüdüsel ya da doğuştan nasılın-bilgisinin bulunduğudur. Gümüş martı yavrusu yukarıdan geçen, şahin şeklindeki bir nesneye nasıl tepki vereceğini içgüdüsel olarak bilir ve bütün diğer örnekler için de durum böyledir. Olguya ilişkin bilginin ya da inancın, bilen ya da inananın uygun kavramlara sahip olmasını gerektirdiğini ve hayvanların da kavramlara sahip olduklarının söylenemeyeceğini düşünenler bile yine de durumun bu şekilde betimlenmesini

kabul edebilirler. (Şahsen ben hayvanlara inançlar ve kavramlar yüklemenin anlamlı olduğunu düşünüyorum, ama bu konuyu burada tartışmayacağım.)

Doğuştan nasılın-bilgisine sahip olmak, duyuların verileri edilgin ve seçici olmayan bir biçimde sadece kaydetmedikleri anlamına gelir. Bu da şu anlama gelir ki, duyu deneyiminden öğrenilen şeyler her zaman hatalı olabilir, örneğin sahip olduğumuz doğuştan nasılın-bilgisinin yetmediği bir durumdaysak. İlk önce gelenin gözlem değil, ama ilksel bir beklenti veya önsav formu olduğu yönündeki vargımızı gerekçelendiren budur.

Bir dile sahip olmanın, deneyimimizi aktaran ifadeleri formüle etmemizi sağladığını, ama bu ifadelerin "aktardıkları" deneyimi her zaman aştıklarını ve gelecek deneyimlerin ışığında düzeltilebilir olduklarını daha önce görmüştük. Bu, Popper'ın vurguladığı bir noktadır (1972: 24-5). Popper daha başka bir noktayı da vurgular: Dil, inançlarımızı formüle etmemizi ve onları gözden geçirmemizi sağlarken, aynı zamanda onları bilinçli bir şekilde eleştirmemizi de sağlar. Popper bu noktaya değinirken, bir amip ile Einstein arasındaki tek farkın Einstein vargılara atladığında onun bunları eleştirme yeteneğine sahip olması (ki dile sahip olmasına bağlıdır) olduğunu söyler. Lorenz'in yavru kazları bu bağlamda iyi bir örnek oluşturur: Sahip oldukları doğuştan nasılın-bilgisi yüzünden "yanlış vargıya atlamaya" (Lorenz'i anneleri sanmaya) sürüklendikleri bir durumda kaldılar. Eğer Lorenz hayvansever olmasaydı, muhtemelen bu hata onlar için ölümcül olurdu. Einstein da birçok yanlış vargıya atlar. Fakat o vargılarını formüle edebilir, eleştirmeye çalışabilir ve kendisi elenmeden yanlış vargıları eleyebilir. Hataların bir canlının davranış dağarcığının bir parçası olmaları halinde, bunlar büyük olasılıkla ölümcüldür. Dilde formüle edilebilmeleri ve davranışlara kaynaklık etmelerinden sakınılabilmesi halinde

ise, ölümcül olmaları şart değildir. Bir dile sahip olmak, gördüğümüz üzere, yeni bir tür hatayı mümkün kılmakla beraber, hatalardan öğrenmek gibi yeni bir tür öğrenme şeklini de mümkün kılmaktadır.

BEŞİNCİ BÖLÜM

İdeacılık, görünüş ve gerçeklik

Ampirik psikolojiyi ele aldığımız son bölüm, ana konumuzdan çok uzun bir sapma oldu. Zira duyuların gerçekte nasıl çalıştığı ve inançların gerçekte nasıl oluşturulduğu soruları, psikoloji ve/veya fizyoloji alanına ait olup felsefi olmaktan ziyade olgusal sorulardır. Bununla beraber, bu olgusal soruların felsefi görüşler üzerinde etkisi vardır, dolayısıyla konudan sapmamız yersiz değildi. Algılayan bireyin algılamada ve inançların edinilmesinde etkin bir rol oynadığı olgusu, niçin duyuların dünya hakkındaki bilgilerin yanılmaz bir kaynağı olmadıklarını ve buna bağlı olarak, duyuların sağladığı kanıtlar üzerine kurulan inançların da "bilgi" adını hak etmediklerini açıklar.

YENİ BİR AMPİRİZM – İDEACILIK

Şimdi daha felsefi meselelere geri dönmek ve şüpheciliğin duyulara saldırısına karşı verilen başka bir cevabı irdelemek istiyorum. Bu cevap çok yaygındır ve özü Yunan felsefesinde bulunacaktır. İngiliz ampiristlerinden oluşan büyük üçlü, yani İngiliz Locke, İrlandalı Berkeley ve İskoç Hume tarafından detaylandırılan ve Locke'un "ideaların yeni yolu" dediği bu görüş yirminci yüzyıla kadar varlığını sürdürmüş ve "duyu verileri kuramı" olarak anılmaya başlanmıştır. Ben ona "ideacılık" adını vereceğim. Bu terim alışıldık değildir ve felsefede çok iyi bilinen "idealizm" terimi ile karıştırılmamalıdır. İdeacılık ve idealizm birbirleriyle ilişkili olsalar da aynı öğreti değildirler. Aralarındaki farkı kısaca ifade edecek

olursak, ideacılık epistemolojik bir öğretidir, idealizm ise ontolojik ya da metafiziksel bir öğretidir. Bu ayrım üzerine daha başka şeyler söyleyeceğim.

Bir felsefi görüş ideacılık kadar yaygın biçimde benimsendiğinde ve onun kadar uzun süre varlığını sürdürdüğünde, o görüşün çok akla uygun olmasını ve kendi lehine bazı güçlü argümanları bulunmasını beklemeliyiz. İdeacılıkta durum budur. Yine de, ideacılık bir kez benimsendiğinde, çok garip problemlere ve hattâ o problemlere yönelik bazı daha da garip çözümlere götürür. İdeacılığı ileri sürenler duyulara dayanmayı isteyen felsefecilerdir, fakat bu görüş o kadar garip vargılara yol açar ki, insanın ideacılığı benimseyen felsefecilerin akıllarını yitirmiş olduklarını söyleyesi gelir. Öğretinin ilk eleştiricilerinden olan Thomas Reid durumu böyle görüyordu. Reid "sağduyu felsefesi" okulunu kuran, haksız biçimde ihmal edilmiş bir felsefecidir. İdeacılık hakkında şunları söylemiştir:

> İdealar kuramının, Truva atı gibi, hem masum hem de güzel, aldatıcı bir görünümü vardı; ama eğer o felsefeciler, içinde bütün bilimlerin ve sağduyunun ölümünü, yıkımını taşıdığını bilselerdi, onu içeri almak için surları yıkmazlardı. (1764: 87)

Konuyu Reid ile hemfikir olarak bitireceğim. Ama ondan önce izleyeceğim strateji, öğretiyi ve onun için geliştirilen argümanları elimden geldiğince açıklamak ve yol açtığı problemleri ve o problemlere cevaben üretilen tuhaf görüşleri gözden geçirmek olacak. Ancak ondan sonra başlangıca dönecek ve ideacılığa herhangi bir alternatifin mümkün olup olmadığına bakacağım.

İdeacılık öğretisi nedir? Şüpheciliğin duyulara saldırısına kısaca dönersek, Sextus Empiricus'un görünüş ve gerçeklik ayrımı yaptığını ve duyuların bize şeylerin nasıl göründüğünü söylediklerinden şüphesi olmadığı vurgusunu hatırlarız. Şöyle yazıyordu:

Ve asıl nesnenin göründüğü gibi olup olmadığını sorguladığımız zaman, karşımızdakinin bir görünüş olduğu gerçeğini kabul ederiz ve görünüşün kendisinden değil, ama ona ilişkin verilen açıklamadan şüphe ederiz. (1933-49: 1, 19-20)

Şüphecilere verilen bir yanıtın ipucu burada yatar. Çünkü Sextus duyular açısından tam bir şüpheci değildir. Duyuların bize şeylerin gerçekte nasıl oldukları hakkında değilse de, nasıl göründükleri hakkında kesinlik sağladıklarını kabul eder. Duyular, dış dünyanın ve dış dünyadaki nesnelerin değil, ama bize dış dünya tarafından sunulan görünüşlerin dolaysız bilgisinin yanılmaz bir kaynağıdırlar. Algısal hata denilen şeyin meydana gelme nedeni, duyuların sağladığı dolaysız bilgilerin ötesine geçmemizdir. Şüphecilerin fazlasıyla önemsediği, duyu deneyiminde çelişki denilen şeyin kökeni de aynıdır. Eğer kendimizi şeylerin nasıl göründüğünü aktarmakla sınırlarsak, o zaman hiçbir hata veya çelişki doğamaz. Yukarıdan ve yandan bakılan madeni para örneğini tekrar ele alalım. Eğer madeni parayı bu iki şekilde görmenin bir sonucu olarak,

Para yuvarlaktır
Para eliptiktir

şeklinde gözlemsel ifadelerde bulunursak, o zaman aktarımlarımız birbiriyle çelişir ve birinin yanlış olması zorunludur. Ama eğer kendimizi

Şimdi para yuvarlak görünüyor
Şimdi para eliptik görünüyor

şeklindeki aktarımlarla sınırlarsak, o zaman bunlar birbiriyle çelişmez, ikisi de doğrudur ve ikisinin de doğru olduğu dolaysızca ve kesinlikle bilinir.

Benzer olarak, önceki inanç ya da beklentilerin (veya hattâ doğuştan algısal tepkilerin) deneyimden öğrendiklerimizi (ya da uyaranlara tepki veriş biçimimizi) nasıl etkilediklerileyle ilgili olarak daha önce söylediğimiz her şey kabul edilebilir. Ama şunda ısrar edilecektir ki, bu etkilerin hepsi sadece uyaranları yorumlama (ya da onlara tepki verme) şeklimizi değiştirir ve bu durumda da duyuların sağladığı dolaysız bilgi hiçbir biçimde şüphe altında kalmaz. Bazı durumlarda, dolaysız veriler ile o dolaysız verilere dayanan yorumlar veya çıkarsamaları birbirinden ayırmak güç olabilir. Fakat ilkesel olarak bu her zaman yapılabilir.

O halde, bu görüşe göre, duyular asla yalan söylemez ve bize verdikleri dolaysız bilgi asla yanlış olmaz. Hatalar bir tek dolaysız verilere getirdiğimiz yorumlarda ortaya çıkar. "Para yuvarlaktır" gibi basit gözlemsel ifadeler aslında dolaysız verilerin yorumları ya da onlardan yapılan çıkarsamalardır. Böyle yorumlar ya da çıkarsamalar her zaman yanlış olabilir, ama dolaysız veriler yanlış değildir. Şüpheciler tarafından ortaya koyulan, rüya ya da sanrı gibi uç örneklerde bile bu geçerlidir. Rüyamda kendimi bir dağın tepesinde görürsem ve rüyayı gerçekle karıştırarak gerçekten bir dağın tepesinde olduğuma inanırsam, o zaman hatalıyımdır. Fakat "(rüyamda) bana öyle görünüyor ki, bir dağın tepesindeyim" demeye kesinlikle hakkım vardır. Eğer sanrı gören sarhoş, odada pembe sıçanlar olduğunu söylerse, hatalıdır. Ama eğer kendisine odada pembe sıçanlar var gibi göründüğünü söylerse, o zaman oldukça haklıdır.

O halde, ideacılığın lehine argümanın belli başlı çizgilerinden biri, duyuların kesin bilginin bir kaynağı olmadığı yönündeki şüpheci saldırıdan kaçınmanın tek yolunun ideacılık olduğudur. Duyu deneyimine ilişkin naif ya da doğrudan realizm ile, yani duyuların dış nesneler hakkında doğrudan ve yanılmaz bilgi verdiği görüşüyle başlayalım. Şüpheciler bu

görüşe her şekilde saldırırlar. Ampiristler ise bu saldırıları, algısal realizmi terk ederek ve duyuların bize "görünüşler" ya da "idealar" hakkında doğrudan ve yanılmaz bilgi verdiğini iddia ederek geri püskürtürler. Argümanları şu şekildedir:

(1) Duyular bize ya dış nesneler hakkında ya da idealar veya görünüşler hakkında kesin bilgi verirler.
(2) Duyular bize dış nesneler hakkında kesin bilgi vermezler.
O halde, duyular bize idealar ya da görünüşler hakkında kesin bilgi verirler.

Bu argüman geçerlidir: Eğer öncüllerini doğru kabul edersek, vargıyı da doğru kabul etmemiz gerekir. Üstelik ele aldığımız şüpheci argümanlar (2) öncülünün doğru olduğunu gösteriyor gibidir. Öncül (1) ampirizmin temel taşıdır – duyuların bize bir şeyler hakkında kesinlik sağladığını söyler. Eğer (1)'i de kabul edersek, o zaman ideacı vargı kaçınılmazdır.

VERİLERİ ŞEYLEŞTİRMEK

Ama henüz ideacılık öğretisine ulaşmadık. Atmamız gereken bir sonraki adım "görünüşleri" *şeyleştirmek*, onları duyu deneyiminde dolaysızca farkında olduğumuz şeylere dönüştürmektir. Küçük, ama önemli bir adımdır bu. Bir örnekle aşağıdaki gibi gösterebiliriz.

İdeacı felsefeci "Şu an para eliptik görünüyor" demek yerine, daha hantal ama görünürde eşdeğer bir şekilde şöyle der: "Şu an eliptik bir paranın bir görünüşünün dolaysızca farkındayım" ya da "Şu an eliptik bir paranın bir görünüşüne maruz kalmaktayım."

İşte ideacılık öğretisinin ideaları ya da duyu verileri öğretisinin duyu verileri, bu türden şeyleştirilmiş görünüşlerdir. İdeacılar "Şu an para eliptik görünüyor" demek yerine, şu-

nun gibi bir şey söylerler: "Şu an eliptik bir paranın görsel bir ideasını ya da görsel bir duyu verisini deneyimliyorum."

Bu yeni adım, yani görünüşlerin, ideaların veya duyu verilerinin şeyleştirilmesi gerçekte çok can alıcı bir öneme sahiptir. Eğer dolaysız algı nesnelerinin, yani algılamada dolaysızca farkında olduğumuz şeylerin dış nesneler değil, ama daha ziyade dış nesneler tarafından zihinlerimizde üretilen görünüşler, idealar veya duyu verileri olduklarını söyleyeceksek, bu adım gereklidir. Eğer "Şu an para eliptik görünüyor" dersem, yine parayı algıladığımı ya da paranın farkında olduğumu iddia ediyor olurum. Eğer "Şu an eliptik bir paranın bir görsel ideasını ya da görsel duyu verisini deneyimliyorum ya da bunların farkındayım" dersem, o zaman artık parayı algıladığımı ya da paranın farkında olduğumu iddia ediyor olmam. Öyleyse, bu iki formülasyon aynı şeyi söylemenin farklı iki yolundan ibaret değillerdir, her ne kadar birçok felsefeci öyleymiş gibi yazsa da. İkinci formülasyonun yaptığı gibi, görünüşleri, ideaları ya da duyu verilerini şeyleştirmek için iyi nedenler var mıdır?

Görünüşleri, ideaları ya da duyu verilerini şeyleştirmek için iyi nedenler gerçekten de var gibi görünür. Madeni bir paraya yandan baktığımda, kesinlikle bir şey görürüm ya da bir şeyin farkına varırım ve gördüğüm ya da farkında olduğum şeyin şekli eliptiktir. Ama paranın şekli eliptik değildir, dolayısıyla gördüğüm ya da farkında olduğum şey para değildir. Yarısı suya gömülü bir çubuğa baktığımda, kırık bir şeyi kesinlikle görür veya onun farkına varırım. Ama çubuk kırık değildir, dolayısıyla gördüğüm ya da farkına vardığım şey çubuk değildir. Sanrılayan biri pembe sıçanlar gördüğü zaman, bir şeyi kesinlikle görür ya da onun farkına varır (çünkü ne de olsa "hayaller görüyor" deriz). Ama pembe sıçanlar yoktur, dolayısıyla gördüğü ya da farkına vardığı şey pembe sıçanlar değildir. Bütün bu örneklerde, algılayanın gerçekte

gördüğü ya da dolaysızca farkına vardığı şey görünüşler, idealar ya da duyu verileridir. Ve aynı şey "gerçeğe uygun algı" denilen örnekler için de geçerlidir. Paraya yukarıdan ya da çubuğa suyun dışındayken ya da gerçek kahverengi sıçanlara baktığımda, dolaysız algı nesnesi yine bir görünüş, idea ya da duyu verisidir. Gerçeğe uygun ya da aykırı algıların birbirinden farklılaştığı nokta, bu algıların dolaysız nesneleri değildir. Doğrusu; görünüşlerin, ideaların ya da duyu verilerinin gerçekliğe benzeyip benzememesi bakımından birbirlerinden ayrılırlar: Gerçeğe uygun algılarda benzerlik vardır, gerçeğe aykırı algılarda yoktur.

Bu söylenenlerin içerdiği argümanlar şu şekildedir:

(1) Yuvarlak bir paraya yandan baktığımda eliptik bir şey görürüm.
(2) Yuvarlak para eliptik değildir.
O halde, yuvarlak bir paraya yandan baktığımda parayı görmem.

(1) Düz bir küreğe, kürek suya yarı yarıya gömülüyken baktığımda kırık bir şey görürüm.
(2) Düz kürek kırık değildir.
O halde, düz bir küreğe, kürek suya yarı yarıya gömülüyken baktığımda, küreği görmem.

(1) Pembe sıçanlar sanrıladığımda pembe sıçanlar görürüm.
(2) Pembe sıçanlar yoktur.
O halde, pembe sıçanlar sanrıladığımda pembe sıçanlar görmem.

(Bu son argümanın gerçekten çok tuhaf göründüğünün tamamen farkındayım – bu konuya döneceğim.)

Bu argümanlar ve benzerleri, görünüş ile gerçekliğin eş-

leşmediği durumlardan ("gerçeğe aykırı algılar"dan) –ki şüpheci literatürde yaygındır– faydalanırlar. Bazı felsefeciler bu durumlarda, algılama koşullarının bir biçimde alışılmadık veya anormal olduğunda ve alışıldık veya normal koşullar hüküm sürüp de gerçeğe uygun algılarımız olduğunda, bize dolaysızca sunulan şeyin "idealar" değil, dış nesneler olduğu karşılığını vermeyi cazip bulmuşlardır. Bu felsefeciler, gerek gerçeğe aykırı gerekse gerçeğe uygun algıda, algının dolaysız nesnesinin aynı olduğu –bir idea ya da duyu verisidir– görüşüne direnmeye çalışırlar.

Fakat bu akla uygun değildir: Bir madeni paraya yandan bakalım (ki elbette genelde bu şekilde bakarız) ve sonra parayı görüş çizgisine dik olana kadar yavaş yavaş eğelim. Önce, şekilleri gitgide daha az eliptik ve daha dairesel hale gelen bir dizi duyu verisinin ve sonra da birdenbire dairesel bir dış nesnenin mi farkına varıyoruz? İçlerinden sadece birinin (yani madeni para görüş çizgisine dik tutulduğunda aldığımızın) paraya benzediği duyu verileri ya da "idealar"ın her zaman dolaysızca farkında olduğumuzu varsaymak hiç şüphesiz daha makuldür. Bir kez ideaları veya duyu verilerini şeyleştirip, bazı algı durumlarında bunların dolaysızca farkında olduğumuzu kabul ettikten sonra, aynı şeyi bütün algı durumları için de yapmak doğaldır. Ve aynı vargıya yol açan başka argümanlar da vardır.

NEDENSEL ALGI KURAMI VE ZAMAN ARALIĞI ARGÜMANI

İdeacılık lehine bir argüman ya da argüman grubu daha vardır ki, algılama sürecinin gerçekte nasıl meydana geldiğinin bilimsel analizi üzerinde temellenir. Böyle argümanlar yirminci yüzyılda da on yedinci yüzyılda olduğu kadar etkili olmuştur, bu yüzden bunların bazı modern versiyonlarını irdeleyeceğiz.

Bilim bize algının algılanan nesne ile algılayan arasında

az çok karmaşık bir nedensel etkileşim içerdiğini öğretir. Söz gelimi, bir masayı görebilmemiz için, ışık masanın yüzeyinden yansımalı, göze girmeli, önce retinayı, sonra optik siniri, sonra da beynin görme korteksini uyarmalıdır ve sonunda (her şey yolunda giderse) bütün bunlar görme korteksinde bir masanın görsel bir deneyimine neden olur. Diğer duyular için de benzer açıklamalar verilebilir. Bu, nedensel algı kuramıdır.

Kuramın tamamen realist terimlerle ifade edildiğine dikkat edin. Söz gelimi, bir masayı görebilmek için, masa ile algılayan arasında belli bir nedensel etkileşimin yer alması gerektiğini söylüyor. Algılamanın nasıl meydana geldiğine ilişkin bilimsel analiz, algılamanın nesnelerinin (görülen, işitilen, koklanan, tadılan ya da dokunulan şeyler) dış nesneler değil, ama idealar ya da duyu verileri olduğu yönündeki ideacı sava bizi ikna edecek hiçbir şey söylemiyor. Bilim bize sadece, algılamanın az çok dolaylı bir süreç olduğunu öğretir: Algılayan algılanan nesneden uzay ve zamanda ayrıdır ve ona az çok ayrıntılı bir nedensel süreç yoluyla bağlanır, yoksa onunla doğrudan "temasta" değildir.

Bu son nokta bize ideacılık için yeni bir felsefi argümanın anahtarını verir. Doğrudan realizmi, yani algılamanın kendi dolaysız nesneleri olması gerektiğini, doğrudan ya da dolaysız bir süreç olması gerektiği görüşünü kabul ettiğimizi varsayalım. Bu durumda nedensel algı kuramının bize öğrettiği, dış nesnelerin doğrudan ya da dolaysız olarak farkında olmadığımız, bunların algılamanın dolaysız nesneleri olamayacaklarıdır. Böylece, algılamanın varsayılan dolaysız nesneleri olarak ideaları ya da duyu verilerini koyutlamamız gerekir. O zaman argüman şöyle ilerler:

(1) Duyular bize ya dış nesnelerin ya da idealar veya duyu verilerinin doğrudan ya da dolaysız bilgisini verir.

(2) Duyular bize dış nesnelerin doğrudan ya da dolaysız bilgisini vermez.

O halde, duyular bize idealar veya duyu verilerinin doğrudan ya da dolaysız bilgisini verir.

Argüman geçerlidir: Öncülleri kabul ederseniz vargıyı da kabul etmeniz gerekir. Algılama sürecinin bilimsel analizi, ikinci öncülün doğruluğunu ortaya koymuş gibi görünüyor. İlk öncül ise ampirizmin bir diğer temel taşıdır – duyular bize bir şey hakkında doğrudan ya da dolaysız bilgi verirler. Bunu da kabul ederseniz ideacı vargı kaçınılmazdır.

Argümanda hafif paradoksal bir ton olduğunu, duyu verileri kuramının bir başka önde gelen savunucusu Bertrand Russell ünlü bir pasajında çok iyi yakalamıştır. Şöyle yazar:

> Fizik bizi "nesneleri algılama" dediğimiz olguların nesnelerden başlayan uzun bir nedensel zincirin sonunda gerçekleştiklerine ve olsa olsa bazı çok soyut bakımlardan olmanın haricinde, nesnelere muhtemelen benzemediklerine ikna eder... Gözlemci, kendisine bir taşı gözlemliyor gibi geldiğinde, eğer fiziğe inanılacaksa, aslında taşın kendisi üzerindeki etkilerini gözlemlemektedir. Naif realizm fiziğe götürür ve fizik de, eğer doğruysa, naif realizmin yanlış olduğunu gösterir. Dolayısıyla naif realizm, eğer doğruysa, yanlıştır; demek ki, yanlıştır. (1940: 13)

Russell görece yakın zamanlarda yazmıştır. Ama şu an ele aldığımız argüman aslında çok eskidir. Belki de ilk açık ifadesini, bir rasyonalist olarak ampirist karşıtlarının naifliklerini açığa çıkarmaya hevesli olan felsefeci Descartes'ta bulur. Ama ideacılığı, açmazdan kurtulmanın yolu olarak benimseyen Locke, Berkeley ve Hume gibi ampiristler tarafından da şu ya da bu biçimde kullanılmıştır.

Bu genel argümanın zamanla ünlenmiş özel bir örneği vardır ki, ayrıca ifade edilmeye değer, çünkü ana fikri keskin bir biçimde ortaya koyar. Bertrand Russell tarafından icat edilen, ama C. E. M. Joad tarafından popülerleştirilen "za-

man aralığı argümanı"nı kastediyorum. Joad'un formülleştirmesi şöyledir:

> Karanlık bir gecede bir yıldıza, mesela Sirius'a baktığımı farz edelim. Şayet fiziğe inanılacaksa, Sirius'tan uzun yıllar önce yola çıkmış olan ışık dalgaları... dünyaya ulaşır, retinamı etkiler ve Sirius'u görüyorum dememe neden olurlar. Şimdi, ışık dalgalarının bana kendisiyle ilgili bilgiler taşıdıkları Sirius, dalgaların yola çıktıkları zaman var olan Sirius'tur. Ne ki, bu Sirius artık var olmayabilir; aradan geçen zaman içinde yok olmuş olabilir. Bir kimsenin artık var olmayan bir şeyi görebildiğini söylemek saçmadır. Demek ki, görmekte olduğum her ne ise, Sirius değildir. Aslında gördüğüm belli bir büyüklüğü, şekli ve yeğinliği olan sarı bir lekedir. Bu sarı lekenin uzun yıllar öncesinde ve milyonlarca kilometre uzaklıkta... bir kökeni olmuş olduğunu çıkarsarım. Ama bu çıkarsama hatalı olabilir... O halde, eğer fizikçi ve fizyolog haklılarsa, [algılamayla] bildiğimiz şeyler aslında kendi beynimizde yer alan birtakım olaylardır. Dış dünyanın kendisi [algılamayla] bilinmez; varoluşu sadece bir çıkarsamadır... Eğer fizik ile fizyolojinin öğrettiklerini kabul ediyorsak, algılamayla bildiğimiz şeyler maddenin devinimleri değil, ama bu devinimlerle bağlantılı olan kendimizdeki birtakım olaylardır; kendimizin dışındaki nesneler değil, ama o nesnelerden kaynaklanan ışık ışınları ve diğer enerji formlarının bedenimiz üzerindeki etkisidir. (1943: 113-16)

Burada Joad bizden birçok ışık yılı uzaklıktaki bir yıldıza bakmak gibi uç bir örnek vermiştir. Ama argüman, görsel algının bütün durumlarını, aslında herhangi bir duyunun bütün algılarını kapsayacak şekilde genelleştirilebilir. Bunun nasıl yapılabileceğini görelim.

İlkin, Joad'un yaptığı ufak bir hatayı düzeltmemiz gerekiyor. Argümanının hayati bir adımında şöyle diyor: "Bir kimsenin artık var olmayan bir şeyi görebildiğini söylemek saçmadır." Ama argüman, Sirius'un artık var olmadığı, ondan ışığın gelmesinden önce patlamış olduğu varsayımına dayanmaz aslında. Öyle olsaydı, varsayımın yanlış olduğunu (ya da en azından, varsayımın doğru olduğunu farz etmesi

için Joad'un hiçbir sebebinin olmadığını) belirtmekle yetinebilirdik. Joad'un argümanının asıl varsayımı, Sirius'un ondan ışığın gelmesinden önce patlamış *olabileceği*dir. Ve bu varsayım kesinlikle doğrudur: Kendisinden ışığın yayılması ile o ışığın algılayanın gözüne ulaşmasına kadar geçen zaman aralığında Sirius'un patlamış olması mantık çerçevesinde kesinlikle mümkündür. Öyleyse, o hayati adımı şu şekilde yeniden formüle ederek Joad'un argümanını güçlendirebiliriz: "Bir kimsenin artık var olmayabilecek bir şeyi görebildiğini söylemek saçmadır."

Şimdi, Sirius örneği uç bir örnektir, çünkü Sirius'dan yayılan ışığın dünyaya ulaşması uzun zaman alır. Eğer *T*'ye ışığın yayılmaya başladığı zaman ve *T* + *t*'ye de ışığın göze ulaştığı zaman dersek, Sirius örneğinde *t* pek çok yıldır (çünkü Sirius dünyadan pek çok ışık yılı uzaklıktadır). Ama *t* zaman aralığının büyüklüğü felsefi bakış açısından önem arz etmez. Eğer yakınımdaki bir masaya bakıyorsam, o zaman ışık masadan *T*'de yansır ve gözüme *T* + *t*'de girer, ki *t* şimdi son derece küçük ama ölçülebilir bir zamandır. Masanın varoluşunun *T* ile *T* + *t* arasındaki bir zaman son bulması gibi bir mantıksal olasılığı kabul etmek zorundayımdır (Tanrı masanın varoluşunu sonlandırıvermiş olabilir). Eğer (*T* + *t*'de) artık var olmayan şeyi (*T* + *t*'de) görebileceğimi söylemem saçmaysa, o zaman bir masa görebileceğimi söylemem de saçmadır. Gördüğüm şey masanın bendeki etkisi olmak zorundadır, *T* + *t*'de kesinlikle var olan ve masaya benzeyen bir duyu verisi. Görsel algının bütün örnekleri için de durum bunun gibidir.

Söz konusu argüman, işitilen ve koklanan şeyler için de kolayca kabul edilecektir. Bir şeyi işitmek için, o şeyden ses dalgaları yayılmalı, kulağa girmeli ve işitsel bir duyuma neden olmalıdır. Bir şeyin kokusunu almak için, ondan koku molekülleri yayılmalı, buruna girmeli ve bir koklama duyu-

muna neden olmalıdır. Her iki durumda da nedensel süreç zaman alır ve işitilen ya da koklanan bir şeyin o zaman süresi içinde var olmaya son vermiş olabileceğini kabul etmek zorundayızdır. Varoluşu artık sona ermiş olabilecek bir şeyi işitebileceğimi ya da kokusunu alabileceğimi söylemem saçma olduğuna göre, şeyleri işittiğimizi ya da kokladığımızı söylememiz de saçmadır. Hiç kimse bir sıçanı işitmez ya da kokusunu almaz, bunun yerine, sıçan sesleri işitir ve sıçan kokularını alırız, yani sıçanlar tarafından üretilen işitme ya da koklamaya ilişkin duyu verilerini alırız. (Eğer okur bu dediklerimizde bir bityeniği kokusu almaya başladıysa, biraz daha sabretsin.)

Aynı argüman, diğer durumlardaki kadar kolayca olmasa da, tadılan ve hattâ dokunulan şeyler için de ilerletilebilir. Bu hallerde, şeylerle "doğrudan temas içinde" gibiyizdir. Ama fizyolojinin bize öğrettiğine göre, parmak uçlarındaki veya dildeki sinir uyarımlarının beyne iletilmesi ve orada dokunsal ve tatsal duyumlara neden olması, çok küçük ama ölçülebilir bir zaman alır. Dokunulan ya da tadılan şeyler o zaman içinde var olmaya son vermiş olabilirler. Artık var olmayan bir şeye dokunabildiğimi ya da tadını alabildiğimi söylemem saçmaysa, o zaman şeylere dokunduğumuzu ya da tadlarını aldığımızı söylemek de saçmadır. Hiç kimse bir masaya dokunmamış veya bir portakalı tatmamıştır, bunun yerine, dokunsal duyu verilerine dokunur ve tatsal duyu verilerini tadarız. (Okur artık bityeniği kokusunu iyice almış olmalı.) Böylece, zaman aralığı argümanı bütün algı örneklerine dek genelleştirilebilir (bu genelleştirmeyi yaptığımızda, daha az makul görünmekle birlikte). Genel argümanı kabul ettiğimiz takdirde, o zaman bir kez daha, algının dolaysız nesnelerinin her zaman idealar ya da duyu verileri olduğu şeklindeki ideacı vargıya sürükleniyoruz.

İdeacılığın lehine olan argümanlar için şimdilik bu kada-

rı yeterli. Ya öğretinin kendisi? Söylenecek ilk şey, öğretinin sağduyu görüşünden çok uzak olduğudur. Sağduyu görüşü, bir masaya baktığımda gördüğüm veya farkında olduğum şeyin masa olduğunu söyler. Sağduyu görüşü realist görüştür. (Sağduyu görüşünün doğrudan ya da naif realizm olduğu o kadar aşikâr değildir.) Şu meşhur sokaktaki adama ne gördüğünü sorsanız asla şöyle bir şey demez: "Bir masanın bir görsel ideası ya da duyu verisini dolaysız olarak deneyimliyorum ve buradan da önümde bir masa olduğunu çıkarsıyorum." İdealar ya da duyu verileri sağduyunun parçası değildirler, onları ampirik temelin yanılmazlığını sağlama almaya hevesli felsefeciler koyutlamıştır.

Bu, ideacılığa karşı bir argüman değildir. Sağduyu görüşleri çoğu kez yanlış çıkmıştır ve belki de algılamaya ilişkin realist sağduyu görüşü yanlıştır. (Şüpheciler ve bilimciler naif ya da doğrudan realizmin yanlış olduğunu kesinlikle göstermişlerdir). Ama elde iyi sebep ya da argümanlar olmadıkça, bir sağduyu görüşünden vazgeçmemek felsefede iyi bir yöntem ilkesidir. O halde daha önce ele aldığımız argümanlara geri dönmemiz ve bunların ideacı vargılarından kaçınılıp kaçınılamayacağını görmemiz gerekecek. Fakat şimdilik, ideacılığı benimsemenin sonuçlarına bakalım.

İdeacılık, algılamada dolaysızca farkında olduğumuz şeylerin görünüşler, idealar ya da duyu verileri olduğu görüşüdür. Bazen bu idealar (varsayılır ki) dış nesneler tarafından zihnimizde üretilir ve o nesnelere benzer. Bu gerçeğe uygun algıdır. Bazense idealar dış nesneler tarafından üretilir, ama onlara benzemezler (yanılsamalar). Bazen de idealar hiçbir şekilde dış nesneler tarafından üretilmezler (rüyalar ve sanrılar). İkinci ve üçüncü tip durumlarda gerçeğe aykırı algılama söz konusudur.

Şüpheciyi bozguna uğratmak isteyenler için bu görüşün doğurduğu bir sonuç, duyu deneyiminden kesinlik elde et-

memizi sağlaması, böylece bilgi için ampirik temelin yanılmazlığını korumasıdır. Eski ampiristler doğrudan ya da naif realizmi benimsemişlerdi: "Dış nesneleri gerçekte oldukları halleriyle doğrudan doğruya algılarız." O halde, eski ampiristlere göre, duyular bize dış nesnelere ve onların niteliklerine ilişkin gözlemsel ifadelerin doğruluğunun dolaysız bilgisini verirler. Fakat şüpheci ve bilimsel argümanlar naif ya da doğrudan realizmin yanlış olduğunu gösterir. Böylece ampiristler onun yerine ideacılığı koyar: "İdeaları ya da duyu verilerini gerçekte oldukları halleriyle doğrudan doğruya deneyimleriz." Şimdi, duyular bize dış nesneler hakkında değil ama kendi zihinlerimizdeki idealar ya da duyu verileri hakkında dolaysız bilgi verirler. Eski şüpheci argümanlar bu kuram karşısında oldukça kuvvetsizdir.

Şüphecinin ideacılığa karşı herhangi bir yeni argümanı olup olmadığını sormadan önce, ideacılığın birçoklarına fazlasıyla akla uygun bir görüş gibi geldiği yönündeki daha önceki iddiamı örneklendireyim. Locke, Berkeley ve Hume'dan oluşan büyük üçlünün bu görüş lehine akıl yürütmekten ziyade onu bir aksiyom olarak kabul ettiklerini belirtmek önemlidir. Üçü de yapıtlarına başlarken, ideacılıktan sanki apaçık bir öğretiymiş gibi bahseder. Locke şunları yazar:

> Zihnin, bütün düşünce ve akıl yürütmelerinde gözlemlediği ya da gözlemleyebileceği dolaysız nesneleri olarak elinde sadece kendi idealarının bulunduğuna göre, gün gibi açıktır ki, bilgimiz sadece idealarını tanır. (1690: IV, i, 1)

Masaları, ağaçları ya da yıldızları değil, ama sadece masaların, ağaçların ya da yıldızların idealarını zihnimizle gözlemleyebileceğimiz gerçekten de gün gibi açık mıdır? Berkeley o kanıdadır:

> İnsan bilgisinin nesnelerini inceleyen herhangi biri için açıktır ki, bunlar ya duyular üzerine edimsel olarak basılı olan ya da zihnin tutkuları

ve işlemleri izlenerek algılanan ya da son olarak, belleğin veya imgelemin ilk başta bu yollarla algılananları bileştirerek, bölerek veya sadece tasarımlayarak katkıda bulunmasıyla oluşturulan idealardır. (*İlkeler*, Bölüm 1, 1; 1949, 41)

Hume da aynı fikirdedir, gerçi o terminolojiyi değiştirir: İlk baştaki duyusal idealara "izlenimler" der, "idea" terimini ise izlenimlerin zihinde varlıklarını sürdüren kopyaları ya da imgeleri için kullanır. Şunları yazar:

İnsan zihninin tüm algıları... İZLENİMLER ve İDEALARa evrilirler. Aralarındaki fark, zihne ulaşmalarındaki... kuvvet ve canlılık derecesinden ibarettir. En büyük kuvvet ve şiddetle giren algıları *izlenimler* olarak adlandırabiliriz; ruhta kendilerini ilk kez gösteren bütün duyum, tutku ve duygularımızı bu ad altına alıyorum. *İdealar* terimi ile ise, bunların düşünmede ve akıl yürütmedeki silik imgelerini kastediyorum. (*İnceleme*, 1, i, 1; 1888: 1)

İdeacılığın yirminci yüzyıla kadar varlığını sürdürdüğünü daha önce de söylemiştim. Bu iddiamı gerekçelendirmek için, felsefecilerin ve felsefeci-bilimcilerin, birbirlerinden epey farklı şekillerde ifade etmekle birlikte, ideacılığı sorgusuzca kabul ettiklerini gösteren birkaç pasajı alıntılayacağım. A. J. Ayer şüphecinin sonsuz geri gidiş argümanına bir cevap olarak ilk elde ideacılığı ortaya koyar.

Sonsuz geri gidişten kaçınmanın bir yolu... düzeltilemez önermeler kavramına dayanmak olurdu. Deyim yerindeyse, kendi kendinin kefili olan bir önermeye ulaşıldığında, geri gidiş sonlanırdı. Bu role uygun adaylar, öznenin dolaysız deneyimlerini aktaran... ne hissettiğini veya şeylerin ona nasıl göründüğünü veya hatırlıyor gibi göründüğü şeyleri betimleyen önermeler olacaktır. (1969: 119)

Ayer, ideacılığın (duyu verileri kuramı) yirminci yüzyıldaki en önde gelen savunucularından biridir. Bilimciler de ideacılığın aşikâr olduğu kanısındadır. Arthur Eddington şunları yazar:

Bana incelemem için sunulan tek konu bilincimin içeriğidir. Alışıldık betimlemeye göre, bilinç içeriği duyumların, duyguların, kavramların, anıların vb. heterojen bir toplamıdır. (1939: 195)

Nobel ödüllü Eugene Wigner iki tür gerçeklik olduğunu düşünür:

...iki tür gerçeklik ya da varoluş vardır: Bilincimin varoluşu ve başka her şeyin gerçekliği ya da varoluşu. Bu sonraki gerçeklik saltık değil, görelidir... dolaysız duyumlar ve daha genel olarak bilincimin içeriği hariç her şey bir yapıntıdır... ama bazı yapıntılar doğrudan duyumlara daha yakın, bazıları daha uzaktır. (1967: 189)

Bilimcilerin yıldızlar, kayalar, atomlar ya da insan beyni gibi şeyleri inceleyebildiklerini düşünmeleri beklenebilir. Fakat önce bilimciyken sonra felsefeci olanlar daha iyisini biliyor gibiler. Eddington, inceleyebileceğim tek şeyin "bilincimin içeriği" olduğunu söyler. Wigner daha da ileri gider: Yıldızlar, kayalar, atomlar ve insan beyinleri "dolaysız duyumlar"dan üretilen "yapıntılar"dır (bu her ne demek olursa olsun) ve varoluşları sadece duyumların varoluşuna "görelidir" (bu her ne demek olursa olsun). Aslına bakılırsa, Wigner ideacılığı idealizme dönüştürmüştür. Berkeley de ondan önce aynı şeyi yapmıştı; ileride Berkeley'nin felsefesini tartışırken, fiziksel nesneler "duyumlarımızdan üretilen yapıntılardır" derken ne kastedildiğini göreceğiz.

ŞÜPHECİ, SALDIRIYA KARŞILIK VERİYOR – BİR KEZ DAHA GÖRÜNÜŞ VE GERÇEKLİK

İdeacılık için başlıca saik ya da argümanlardan birinin şüphecilik karşıtlığı olduğunu görmüştük: Bilgi için ampirik temel, şüpheciliğin saldırısından kurtarılmalı ve yanılmaz kılınmalıdır. Böyle bir durumda şüphecilerin yanıtı ne olabilir? Bilgi için yeni ampirik temelin mutlak biçimde güvenli veya hiçbir şekilde yanılmaz olmadığını göstermeye çalışabilir. Ya da (Sextus Empiricus'un yaptığı gibi) öyle olduğunu kabullen-

mek zorunda kalabilir, ama bu yeni temelin bilgi için yeterli bir temel olabileceğini yadsıyabilir. İkinci itiraz ilkinden çok daha önemlidir. Göreceğimiz gibi, bu itiraz o eski görünüş ve gerçeklik meselesini yeni, daha keskin ve daha köktenci bir formda ortaya koymamıza yol açar.

Ama ilk itirazı kısaca tartışarak başlayalım. Daha önceki sayfalarda, biraz fazla titiz görünen ama önemli bir noktaya parmak basmış ve bilgi için temelin, söz gelimi deneyimlerden daha ziyade ifadelerden oluşması gerektiğini, çünkü bir ifadeyi ancak bir başka ifadenin gerekçelendirebileceğini belirtmiştik. İdeacılığın elinde söz konusu ampirik temel, algılayanların deneyimlediği idealar ya da duyu verileri hakkındaki ifadelerden ibaret kalmıştır. Bunlar "Şu an kırık bir çubuğun görsel bir ideasının farkındayım", "Şu an masa benzeri bir duyu verisini deneyimliyorum", "Şu an çürük yumurtanınkine benzer bir koklama duyusu ideasının (koku) farkındayım" gibi ifadeler olacaktır. Tabirler ilginçtir. Ayrıca, (varsayılan) idealarımızı ya da duyu verilerimizi betimlemeye çalıştığımızda, bunu fiziksel nesneler hakkındaki gündelik konuşmadan beslenen terimlerde ("masa benzeri bir duyu verisi", "çürük yumurtanınkine benzer koku" vb.) yapmak zorunda olmamız da ilginçtir. Gündelik dil duyumlar için çok az sayıda özel sözcük içerir, "kaşıntı" ve "gıdıklanma" sözcükleri gibi (ve bu da, idealar ya da duyu verileri kuramının bir sağduyu kuramı olmaktan çok felsefi bir kuram olduğunu bir kez daha gösterir).

İlgilendiğimiz soru, yukarıdakiler gibi aktarımların yanılmaz olup olmadıkları, yani hatalı olduklarının ortaya çıkıp çıkamayacağıdır. Bu noktada, bir kimsenin idealarını hakkında yalan söylediği, aslında farkında olduğu şey iskemle benzeri bir duyu verisiyken, yalan söyleyerek masa benzeri bir duyu verisi aldığını ifade ettiği durumları dışarıda bırakıyoruz. Ayrıca, bir kimsenin "iskemle benzeri bir duyu verisi" demek

isterken, dil sürçmesi yüzünden ağzından yanlış bir şekilde "masa benzeri bir duyu verisi" ifadesinin çıktığı durumları da dışarıda bırakıyoruz. Bu durumlar ilginç değildir, çünkü yalanlar ve dil sürçmeleri zihin hallerimize (isterseniz kafamızın içine de diyebilirsiniz) dair bir ifademizle ilgili olarak meydana gelebilirler ve kendi zihin hallerimizle ilgili sahip olduğumuz bilginin düzeltilemez olduğu iddiasını aslında yalanlamazlar. İlginç olmayan bu durumları dışarıda bırakmak için, bizi aldatmaya çalışmayan, tam anlamıyla samimi ve dil sürçmeleri gibi sözel hatalar yapmayan mükemmel bir dil hakimiyetine sahip bir aktarıcımız olduğunu varsayalım. Böyle bir aktarıcı deneyimlemekte olduğu idealar veya duyu verileri hakkında hata edebilir mi?

Şüpheciler öyle olabileceğini göstermek amacıyla tasarlanmış bazı zorlama argümanlar ürettiler. Aşağıdaki bir dizi duyu verisi aktarımını irdeleyelim: "Şu an çürük yumurtaya ait bir koklama duyusu verisi deneyimliyorum. Şimdi ise çürük elmaya ait bir görsel duyu verisi deneyimliyorum. İlk aktarımımın yanlış olduğunu görüyorum: Koklama duyusu verisi çürük yumurtaya değil, çürük elmaya aitmiş." Böyle bir seri olanaklıysa, o zaman bu gösterir ki, duyu verileri aktarımları gelecekteki duyu verileri aktarımlarının ışığında düzeltilebilir (daha önce gördüğümüz gibi, gözlemsel ifadelerin gelecek gözlemlerin ışığında düzeltilebilmeleriyle hemen hemen aynı şekilde). Eğer duyu verilerinin takımlar halinde geldiklerine, yani çürük yumurta kokusu almanın ardından, eğer bakarsak onu göreceğimize de inanıyorsak, o zaman itiraf etmeliyiz ki, şimdiki duyu verileri aktarımlarım gelecek deneyimin ışığında düzeltilebilirler. Bundan kaçmanın tek yolu, şimdiki duyu verileri aktarımlarımın gelecekte hangi duyu verilerini alacağım ya da almayacağımla ilgili hiçbir ima içermediklerinde ısrar etmektir (ki bu, duyu verilerinin "takımlar halinde" geldikleri inancından kendimizi

kurtarmakla eşdeğerdir). Eğer yeni ampirik temel gerçekten güvenilir olacaksa, gerçekten dar olmak zorundadır.

Duyu verileri aktarımlarının yanılmazlığına karşı geliştirilen diğer iki şüpheci argüman daha da zorlamadır. İlk argüman, duyu verisini deneyimlemek ile ona ilişkin aktarımı formüle etmek arasında muhtemelen küçük bir zaman farkı olduğuna işaret eder. Dolayısıyla, aktarımı formüle ederken belleğime dayanırım ve bellek de yanılabilir olduğu için herhangi bir duyu verisi aktarımı da yanılabilirdir. Bu itirazın üstesinden gelmek için, duyu verisi aktarımını şimdiki bellek imgelerime dair bir aktarıma dönüştürebileceğimiz ileri sürülmüştür: "Şu an masa benzeri bir duyu verisi alıyorum," demeyiz, ama onun yerine "Şu an kısa bir süre önce masa benzeri bir duyu verisi aldığıma ilişkin bir bellek imgesi deneyimliyorum" deriz. Fakat eğer "bellek imgesi"nin meydana gelmesi ile ona dair aktarımın formüle edilmesi arasında da bir zaman farkı varsa, o zaman sonsuz geri gidiş tehlikesi belirir.

Bu zorlama argüman, ideacı felsefecilerin ilgilendikleri bir problem ya da problemler kümesine, yani bellek problemine dikkat çekilmesi açısından faydalıdır. Problem epistemolojiktir: Şimdiki idealarım ya da duyu verilerime dayanarak, daha önce idealara ya da duyu verilerine sahip olduğumdan emin olabilir miyim? İlişkili bir diğer problem de şudur: Şimdiki idealarım ya da duyu verilerim içinde, hatırlama ya da imgelemeye karşıt olarak algılama yoluyla üretilenleri nasıl ayırt edebilirim?

Son şüpheci itiraz ise, bütün duyu verileri aktarımlarının "Ben" sözcüğünü içerdikleri gerçeğini yakalar: Hepimiz kendi idealarımızı ya da duyu verilerimizi aktarırız. Fakat öyleyse, bütün deneyimlerimin sürekli bir öznesi, kendime ait diyebileceğim bütün deneyimlere sahip olan tekil bir şey olduğunu varsaymış oluruz. Şüpheci bunun deneyimlerin ya

da duyu verilerinin varoluşuyla gerekçelendirilmeyen asılsız bir önsav olduğu itirazını yapabilir. Bu itirazın üstesinden gelmek için, duyu verileri aktarımlarını "Şu an masa benzeri bir duyu verisi meydana geldi" ve "Şu an iskemle benzeri bir duyu verisi meydana geldi" gibi ifadelere dönüştürebileceğimiz ileri sürülmüştür; görüldüğü üzere, bunlarda duyu verilerinin farkında olan bireyin tekil bir sürekli özne olduğu varsayımı yoktur.

Bu zorlama argüman ideacı felsefecilerin ilgilendiği bir başka probleme dikkat çekilmesi açısından da faydalıdır: Kişisel özdeşlik problemi. Yine bu problem de epistemolojiktir: Şimdiki idealarım ya da duyu verilerime dayanarak, bütün idealarımın ya da duyu verilerimin sürekli öznesi olarak var olduğumdan emin olabilir miyim? Bu problem bellek problemiyle bağlantılıdır, çünkü birçok ideacı, belleğin kişisel özdeşliğin anahtarı olduğunu varsaymıştır: Geçmiş bir deneyimi seninki değil de benimki yapan şey, benim o deneyimi şimdiki hatırlama yeteneğimdir. Bellek ve kişisel özdeşlik problemleri sadece ideacı felsefecilerin karşısına çıkan problemler olmamakla beraber, onlar için özel ve bir hayli şiddetli formlarda tezahür ederler. Bunları daha fazla tartışmak niyetinde değilim.

Bazı şüphecilerin, duyu verileri aktarımlarının yanılmazlığının bilgi için temel yapılmasına meydan okurken kullandıkları oldukça garip yol konusunda bu kadar açıklama yeterli. Daha önemli olan şüpheci karşılık, yeni ampirik temelin güvenilirliğine değil ama uygunluğuna meydan okumaydı. Açıktır ki, ampirik temelin güvenilirliği çok ağır bir bedele satın alınmıştır. Çünkü ampirik temel öncekinden çok daha dar hale gelmiştir: Naif realizm bize dış dünyanın dolaysız bilgisini veriyordu, ideacılık ise bize sadece zihinlerimizin (duyusal) içeriklerinin dolaysız bilgisini vermektedir. Dış dünya hakkında söylediğimiz her şey, bundan böyle dolaylı

ya da türetilmiş bilgidir (ya da inanç). Bilgi için temeli daraltmak onu şüpheci saldırıdan korumuş olabilir, ama bedeli de o dar temel üzerinde başka herhangi bir bilgi kurmayı daha da zorlaştırmak olmuştur.

Gördüğümüz gibi, bizzat Sextus Empiricus duyuların görünüşler hakkında yanılmaz bilgi verdiklerini kabullenmek zorunda kaldı. Belli ki, duyuların şeylerin asılları hakkında kesinlik sağlamadıkları kabul edildikten sonra ampirizmin ayakta kalamayacağını düşünmüştü. Yunanlı felsefeciler de onunla hemfikir görünüyordu. Bazıları, duyuların arada sırada bize şeylerin gerçekte nasıl olduklarını kesinlik ile bildirdiklerini söyleyerek ampirizmi kurtarmayı denediler. Aristoteles'in görüşü buydu. Diğerleri ise duyuların bize sadece "görünüşler" hakkında bilgi verdiği gerekçesiyle ampirizmi terk edip rasyonalist bir görüşte karar kıldılar. Bu da Platon'un tepkisiydi. Fakat şimdi duyuların bize sadece "görünüşler" hakkında bilgi verdiğini kabul eden yeni bir ampirizm formumuz var. Locke ona "*ideaların* yeni yolu" derken haklıydı.

Gerçekliğin neye benzediği hakkındaki herhangi bir ifadeyi idealarımız ya da duyu verilerimiz temelinde doğrulayabilir miyiz? Bu yine o eski görünüş ve gerçeklik problemidir. Ama ideacılık içinde daha keskin bir form alır. Ciddiyetin (gülünçlüğün diye de düşünebilirsiniz) giderek arttığı bir sıralamayla üç soru sorarak söz konusu problemi üç aşamada ortaya koyabiliriz:

(1) İdealar ya da duyu verileri temelinde bir şeyin gerçek renginden (şeklinden, büyüklüğünden, dokusundan, ısısından, tadından, kokusundan...) emin olabilir miyim? Hangi renk (şekil, büyüklük...) ideası ya da duyu verisi o şeyin gerçek rengine (şekline, büyüklüğüne...) benzer? Bu zaten daha önce irdelediğimiz bir soru. Sextus Empi-

ricus gibi şüpheciler hangi "görünüş"ün gerçekliğe benzediğinden asla emin olamayacağımızı söylediler. Bu ilk soru üzerine daha fazla şey söylemeyeceğim, çünkü sormamız gereken daha köktenci sorular var. Bunu görmek için, ilk sorumuzun iki şeyi sorgusuzca varsaydığı ya da iki önkabul getirdiğine dikkat edelim: Şeylerin ya da dış nesnelerin var olduğu önkabulünü ve gerçek renklere (şekillere, büyüklüklere...) sahip oldukları önkabulünü içerir. Bu önkabulleri ters sıralamayla soru konusu yaparsak, karşımıza ikinci ve üçüncü problemlerimiz çıkar.

(2) İdealar ya da duyu verileri temelinde, şeylerin gerçek renklere (şekillere, büyüklüklere, dokulara, ısılara, tatlara, kokulara...) sahip olduklarından emin olabilir miyim? Belki de şeyler bu görünürdeki özelliklerinden bazılarına hiçbir biçimde sahip değildir de o özellikler sadece o şeyler tarafından üretilen idealar ya da duyu verileri olarak vardırlar. Eğer renk böyle bir özellikse, eğer şeylerin kendileri renkli değil de sadece algılayanların zihinlerinde renk duyumları üretiyorlarsa, o zaman "Bir şeyin gerçek rengi nedir?" sorusu geçersizleşir ve hangi renk duyumunun gerçekliğe benzediği hakkındaki şüpheci kaygılar uçup gider. Bu ikinci soru ilkinden daha temeldir, çünkü "(Herhangi bir *P* özelliği için) Hangi görünür *P* gerçek *P*'dir" sorusunu anlamlı biçimde sorabilmemizden önce, ilkin şeylerin ya da dış nesnelerin gerçek bir *P*'ye sahip olduğunu saptamamız gerekir. Ama yine de daha temel bir soru vardır. Zira ikinci sorumuzda da, kendilerine ait bazı gerçek özelliklere sahip şeyler ya da dış nesneler olduğunu sorgusuzca varsayma ya da önkabul olarak alma vardır.

(3) İdealar ya da duyu verileri temelinde, dış nesnelerin varlığından emin olabilir miyim ki? Belki de şeylerin görünür özelliklerinden hiçbiri aslında şeylere ait değildir, çünkü

şeyler yoktur, sadece şeylerin ideaları ya da duyu verileri vardır. İdealarımıza neden olan şeyleri veya nesneleri içeren bir dış dünya olduğu yönündeki temel önsavı sorgusuzca kabul ederiz. İdealar ya da duyu verilerine dayanarak, bu temel önsavı doğrulayabilir miyim? Bu üçüncü soru ikincisinden daha temeldir: Hangi görünür özelliklerin aslında dış nesnelere ait olduğu sorusunu anlamlı biçimde sorabilmemiz için, ilkin dış nesnelerin olduğunu saptamamız gerekir. Böylece bu noktada görünüş ve gerçeklik meselesinin en temel yönü ya da alt-problemine ulaştık. Özel bir adı vardır: Dış dünya meselesi.

İdealizm, sadece idealar ya da duyu verilerinin (ve belki onlara sahip olan zihinlerin) var olduğu biçimindeki metafiziksel ya da ontolojik görüştür. Dış dünya meselesi; ideacılığın idealizme dönüşmesini önleyip önleyemeyeceğimiz, idealardan başka şeylerin var olduğunu idealar temelinde saptayıp saptayamayacağımızdır. Meseleyi ortaya koymanın daha da uç bir yolu vardır. Her bir kişinin ideaları ya da duyu verileri o kişiye özel gibi görünür: Benim deneyimlerim seninkilere benzer olabilir, ama benim deneyimlerim benimdir ve seninkiler de senindir, aynı deneyime sahip olduğumuz tam manasıyla söylenemez. Solipsizm, idealizmin sadece benim idealarım ya da duyu verilerim (ve belki zihnim) vardır diyen delice bir versiyonudur. (Solipsizm, ideacıların yüz yüze oldukları başka bir meseleyi devredışı bırakır: benim zihnime verilen idealar temelinde, başka zihinlerin var olduğunu doğrulama meselesi.) Problemimizin en uç versiyonu, ideacılığın solipsizme dönüşmesini önleyip önleyemeyeceğimizi, ideaları olan diğer zihinlerin var olduğunu ve dış nesnelerin de var olduğunu benim idealarım temelinde saptayıp saptayamayacağımı sorar.

İkinci ve üçüncü sorularımız bizi gerçekten de garip bir

diyara götürür. Nesnelerin renklerinin olmayabileceğini veya bizzat kendilerinin var olmayabileceklerini söylemek acayip görünür. İdealizm tuhaf bir felsefedir, solipsizm ise delice bir felsefedir. Solipsizmin dünyanın benim rüyam olduğu görüşünün, Beethoven'ın müziğinden veya Rembrandt'ın resimlerinden sorumlu olduğum şeklinde megalomanca sonuçları vardır (Popper 1972: 41). Eğer bir kimse solipsist olduğunu iddia ederse, onu derhal bir akıl hastanesine kapatmalıyız. Peki o halde böyle görüşleri ve onlara yol açan problemi niçin ciddiye alıyoruz?

Eğer almazsak, sorularımızın epistemolojik sorular olduğu gerçeğini gözden kaçırmış oluruz. Hiçbir felsefeci solipsizmi doğru olduğunu düşünecek kadar ciddiye almaz. Hume da Berkeley de solipsist olmakla suçlandılar, ama bu bir hatadır. Bertrand Russell'ın anlattığına göre, Bayan Ladd-Franklin ona solipsist olduğunu söylediği ve başka insanları ikna etmek için yardımını istediği bir mektup göndermiştir (1948: 196) Ama eğer gerçekten solipsist idiyse, ne demeye Russell'a mektup yazdı veya başka insanları ikna etmeye çalıştı? Solipsizmle ilgili sorun, bu görüşün doğru olup olmadığı değil (doğru olmadığı konusunda herkes hemfikirdir) ama yanlış olduğunu (idealar ya da duyu verileri temelinde) kanıtlayıp kanıtlayamayacağımızdır. Birçok felsefeci bu meseleyi ciddiye almıştır. Birçok felsefeci Rudolf Carnap'ın "metodolojik solipsizm" dediği şeyi benimsemiş ve sadece kendi idealarını ya da duyu verilerini dolaysızca bildikleri solipsist konumdan yola çıkmıştır. Fakat görev her zaman bu başlangıç noktasının ötesine ilerlemek ve diğer zihinlerin, dış nesnelerin vb. varoluşunu saptamaktı. Bu program Locke, Berkeley, Hume, Mill, Russell ve Carnap'ta az çok belirgin biçimde ifadesini bulur. Solipsizm hiç şüphe yok ki çılgıncadır, ama "metodolojik solipsizm" öyle değildir.

O halde, sorularımız epistemolojik sorulardır ve özelde

de ideacılık öğretisinden doğan epistemolojik sorulardır. Yine de, şu ya da bu tür idealist metafizik görüşlerin şüphecilik karşıtı muazzam erdemlerini –eğer erdemseler– gözden kaçırmamalıyız. Gerçekten de, idealist metafiziğin başlıca çekiciliği şüpheciliği etkisiz hale getirme potansiyelidir. Bu noktayı açıklamaya çalışayım.

İdeacılar dolaysız bilgiyi "görünüşler", "idealar" ya da "duyu verileri"ne sınırlayarak şüpheciyi bozguna uğrattıklarını ileri sürerler. Ama şüpheci derhal yanıt vererek, bunun görünüş ve gerçeklik meselesini olduğu gibi bıraktığını, hattâ aslında meseleyi büyüttüğünü söyler. Şeylerin sadece (çeşitli) görünür renklerinden konuşmakla yetinmemiz, renk deneyimlerindeki çelişkileri ortadan kaldırabilir, ama hangi görünür rengin gerçek renk olduğunu hâlâ bilmiyoruz. Ama farz edelim ki, şeylerin "gerçek rengi" olmadığı şeklindeki idealist görüşte karar kıldık. O zaman şüphecinin sorusu hemen buharlaşır, çünkü şüphecinin sorun çıkarmasına neden olacak bir "gerçek renk" yoktur. Eğer bu taktiği şeylerin bütün görünür özelliklerine kadar genişletir ve şeylerin deneyimlediğimiz *P* özelliklerine karşılık gerçek *P*'leri olmadığını söylersek, o zaman özgün formuyla bütün görünüş ve gerçeklik meselesi (yukarıda sayfa 137'deki soru (1)) buharlaşır. Buraya kadar ilerledikten ve şeylerin görünür özelliklerinden hiçbirine sahip olmadıklarını söyledikten sonra, bir adım daha ilerleyip şeylerin kendilerini de ortadan kaldırabiliriz. Sadece zihinlerin ve onların idealarının var olduğu şeklindeki idealist görüşe bağlı olarak, görünüş ve gerçeklik meselesinin geri kalan kısmı da (yukarıda 138. sayfadaki soru (2) ve (3)) buharlaşır. Şimdi şüphecinin sığınacağı yalnızca diğer zihinler meselesi kalır. Ama eğer solipsizmde karar kılarsak, şüpheciliğin bize saldırmasına sebep olacak bütün unsurlar ortadan kalkmış olur.

Daha önce vurguladığım gibi, hiçbir aklı başında felsefe-

ci bütün bu idealist yolu katedip solipsizmde karar kılmaz. Felsefecilerin çoğu, işi solipsist deliliğe vardırmaz. Ama birçok idealist felsefeci bu idealist yolun bir kısmını katetmiştir. Bunu yapmalarının tek ve en önemli nedeni, böylelikle halıyı şüphecinin ayağının altından çekme umududur. Bu iddiayı örnekleyerek anlatacağım.

ALTINCI BÖLÜM

Birincil ve İkincil Nitelikler

Şimdi görünüş ve gerçeklik meselesinin ikinci kısmına, yani şeylerin hangi görünür özellikleri onların gerçek özellikleridir sorusuna verilen önemli bir yanıtı irdelemek istiyorum. Yanıt birincil ve ikincil nitelikler öğretisidir ve büyük İngiliz ampirist felsefecileri üçlüsünün ilk üyesi olan John Locke'un adıyla anılır. Bu öğretiye göre, şeylerin görünür özellikleri iki gruba ayrılır. Birincil nitelikler ve ikincil nitelikler vardır. Hangi özelliklerin hangi grup içinde yer alması gerektiği konusunda bir tartışma olmakla beraber, standart bir sınıflandırma şu şekildedir:

Birincil nitelikler: Şekil, büyüklük, ağırlık, devinimde ya da dinginlikte olma, sayıca tek ya da çok olma.
İkincil nitelikler: Renk, tat, koku, ses, doku, sıcaklık ve soğukluk.

Daha önce dediğim gibi –ve doğrudur– birincil ve ikincil nitelikler öğretisi John Locke tarafından savunuldu. Fakat Locke öğretiyi icat eden kişi değildir, onu çalışmalarını bilip hayranlıkla karşıladığı bilimcilerden devraldı. Bu bilimciler öğretiyi epistemolojik zeminde değil, ama daha çok bilimsel ya da metafiziksel zeminde savundular. Ve ilginçtir ki, Locke'un savunduğu asıl görüş, bilimci öncülerinin bazılarının görüşünden farklıydı ve bence onlarınkinin geliştirilmiş haliydi. Aradaki can alıcı fark, ikincil niteliklerin öznelliğiyle ilgilidir. Locke dikkatlice okunduğunda, öğretinin bu kısmı-

nı yadsıdığı görülmekte birlikte, çok çeşitli özel nedenlerden ötürü bu olgu söylediklerinden her zaman net olarak belli olmaz.

Bütün bu dediklerimi açıklığa kavuşturmak için, ilk önce öğretinin tarihine kısaca göz atacağım, ardından Locke'un öğretiyi nasıl devraldığına ve üzerinde ne gibi değişiklikler yaptığına bakacağım. Son olarak, tutarlı bir ideacının birincil ve ikincil nitelikler kuramının herhangi bir versiyonunu gerçekten savunup savunamayacağını soracağım.

LOCKE'TAN ÖNCEKİ AYRIM

Birincil ve ikincil nitelikler öğretisinin kökeni (bu adla olmasa da) aslında antikçağ atomcuları Demokritos ve Lucretius'un kurgul metafiziğine dayanır. Bu iki felsefeci gerçek dünyanın atomlardan ve boşluktan oluştuğunu düşündüler: Atomlar değişmez ve bölünmezdir ("atom" sözcüğü "kesilemez" anlamına gelir) ve dünyadaki bütün görünür değişimler çok çeşitli türden atomların boşluk (boş uzay) içinde yeniden düzenlenmeleri olarak açıklanmalıdır. Yunanlı atomcular fark ettiler ki, eğer atom derlemlerinin gözlenen özelliklerini açıklamaya çalışırsak, izleyebileceğimiz iki yol vardır. Kanın niçin kırmızı olduğunu, kanı oluşturan daha küçük atom derlemlerinin (yani kırmızı kan cisimcikleri) çoğunun kırmızı olduğunu söyleyerek açıklarız. Fakat bu görece yüzeysel bir açıklamadır, çünkü hemen kırmızı kan cisimciklerinin niçin kırmızı olduğu sorusuna götürür, ki bu da başlangıçtaki sorumuzla aynı türdendir. Kırmızı kan cisimciklerinin kırmızı olmasının nedeni onları oluşturan atomların kırmızı olmasıdır ya da limonun tadının ekşi olmasının nedeni "limon atomlarının" ekşi olmasıdır vb. demek, açıktır ki, işe yaramayacaktır. Daha derin bir açıklama, atomların ya da atom derlemlerinin gözlemlenebilir özelliklerini atomların ya da atom derlemlerinin sahip olduğu başka özelliklere indirgeyecektir.

Söz gelimi, Demokritos'un hoş önsavına göre, limonun ekşi olmasının nedeni limon atomlarının ekşi olması değil, ama dilimizi oluşturan atom derlemlerindeki "gözeneklere" hoş bir biçimde girmeyen çentikli şekillere sahip olmalarıdır. Öte yandan, başka şeylerin tatlı olmasının nedeni, atomlarının hoş, yuvarlak şekillerde olmaları ve dil üzerinden pürüzsüzce yuvarlanıp "gözeneklerine" hoş bir biçimde girmesidir. Bu kurguya burun kıvırmayalım, zira hâlâ bizimledir: Tatların ve kokuların onlara sahip olan maddelerin moleküler yapıları terimlerinde açıklanmaları gerektiği fikrinin etkin takipçileri halen vardır.

Öyleyse, şeylerin gözlemlenebilir özelliklerinden bazılarının atomlar ya da atom derlemlerinin sahip olduğu başka özelliklere dayanılarak açıklanması fikri, daha önceden Yunan atomculuğunda geliştirilmişti. Burada bir açmaz söz konusudur. Bir yandan, limonun ekşiliğini limon atomlarına ekşilik yükleyerek açıklamak bizi bir yere götürmüyor gibi görünüyor. Öte yandansa, kendileri ekşi olmayan şeyler ekşilik duyumlarını şekilleri dolayısıyla nasıl üretebiliyorlar?

Atomculuğun uzun bir tarihi vardı ve yüzyıllar boyunca birincil özelliklerin (atomların kendilerinin sahip olduğu özellikler) listesi değişti, daha soyut ya da deneyimden daha uzak hale geldi. Demokritos niçin bazı maddelerin parçalanmasının diğerlerinden daha zor olduğunu (iç tutunmayı), içtutunmalı maddelerin atomlarının üzerlerinde onları birbirine bağlayan çok sayıda küçük kancanın olmasıyla açıkladı. Newton bunun Demokritos ilkesine sadık olmadığı itirazında bulundu, çünkü bu açıklama atomların üzerlerindeki kancalarla atomların birbirlerine nasıl tutundukları sorusuna götürüyordu. Newton içtutunmayı içtutunmalı tözlerin atomlarına çekici kuvvetler yükleyerek açıkladı (1730: 388). Çekici kuvvetler kancalardan daha tuhaftır. Bugün atomlara ya da atom-altı parçacıklara yüklenen özelliklerden kimileri

daha da tuhaftır ("tuhaflık[3]" özelliği de dahil olmak üzere).

Şeylerin görünür özelliklerinden kimilerinin öznel oldukları (yani sadece algılayanların zihninde var oldukları) fikri, ilk kez Galileo tarafından net bir biçimde ifade edildi. Küçük kitabı *Ayarcı*'da (1623) Galileo şöyle yazar:

> Şimdi, diyorum ki, her ne zaman maddi ya da cisimsel bir tözü tasavvur etsem, hemen onu *sınırlı* olarak ve şu ya da bu *şekle* sahip olarak, diğer şeylere kıyasla *büyük* ya da *küçük* olarak ve herhangi bir verili zamanda *belirli bir yerde, devinim veya dinginlik halinde*, başka bir cisme *değiyor ya da değmiyor* olarak, *sayıca tek, az ya da çok olarak* düşünme ihtiyacı hissediyorum. İmgelemimi ne kadar zorlasam da böyle bir tözü bu koşullardan ayıramıyorum. Fakat beyaz ya da kırmızı, acı ya da tatlı, gürültülü ya da sessiz ve hoş ya da pis kokulu olması gerektiğini ise, zihnim zorunlu eşlikçiler olarak devreye sokmak gereğini hissetmiyor. Rehberimiz olarak duyular olmaksızın, yardımsız akıl ya da imgelem muhtemelen bu gibi niteliklere asla ulaşamazdı. Bu yüzden, tatların, kokuların, renklerin vb... yalnızca bilincin içinde bulunduklarını düşünüyorum. Bu yüzden, şayet canlı varlıklar ortadan kaldırılacak olsa, bütün bu niteliklerin de silineceğini ve yok olacağını düşünüyorum.
>
> Bizde tat, koku ve ses duyumları uyandırmaları için, dış cisimlerde şekillerden, sayılardan ve yavaş ya da hızlı devinimlerden başka bir şey olması gerekmediği kanısındayım. Sanırım eğer kulaklar, diller ve burunlar ortadan kalksa, şekiller, sayılar ve devinim kalır, ama kokular, tatlar ya da sesler kalmazdı. (Galileo 1957: 274, 276-7)

Galileo'nun bu görüşe duyu deneyiminden varmıyor olması, yukarıdaki pasajın ilginç bir noktasıdır. Tersine, aklın bizi hangi özellikleri cisimlere yüklemeye zorladığını sorar ve (yanıltıcı) rehberlerimiz olan duyularımız olmaksızın aklın dış nesnelere asla tatlar, kokular, renkler vb. yüklemeyeceğini söyler. Birincil özellikler aklın buyurdukları, ikincil özelliklerse duyu deneyiminin (hatalı olarak) telkin ettikleridir. Bu noktada Galileo ampiristten çok rasyonalist olarak konuşur. "Akıl" derken kastettiği de matematiksel ve özellik-

3 Parçacık fiziğinde, kuarkların bir özelliği. –*çn.*

le de geometrik akıl yürütmedir. Gerçek dünyanın geometrik bir yapıya sahip olduğu, dolayısıyla geometrik yöntemlerle kavranabileceği şeklindeki metafiziksel varsayımdan hareket ederek görüşüne ulaşır. Deneyimde okuduğumuz "Doğa Kitabı", kendi ifadesiyle "matematiğin diliyle" yazılmıştır:

> Felsefe, gözlerimizin önünde sürekli olarak açık duran bu büyük kitapta, yani evrende yazılıdır. Ama bu kitap ilkin o dili anlamayı ve onu oluşturan harfleri okumayı öğrenmeden anlaşılamaz. Matematiğin diliyle yazılmıştır ve harfleri de üçgenler, daireler ve diğer geometrik figürlerdir ki, bunlar olmadan tek bir sözcüğünü bile anlamak insan için olanaksızdır; bunlar olmaksızın, insan karanlık bir labirentte dolanır durur. (Galileo 1957: 237-8)

Galileo'nun "matematiksel metafiziği" felsefeciler ve bilimciler arasında çok popüler olmuştur. Rasyonalist felsefeci Descartes ve fizikçi Einstein da matematiksel fiziği benimseyen diğer iki figürdür. Matematiksel metafiziğin taraftarları, dünya hakkında bilgi elde etmek, yani "Doğa Kitabı"nı okumak için duyularımızı kullanmak zorunda olduğumuzu yadsımazlar. Yardımsız akıl bize bir odada kaç tane sandalye olduğunu ya da masanın yuvarlak mı köşeli mi olduğunu asla söyleyemez. Ama "Doğa Kitabı"nı okuyabilmemiz için, önce yazılı olduğu matematik dilini bilmek zorundayızdır. Yardımsız duyu deneyimi ise, bizi "karanlık bir labirentte dolanıp durmaya" ve dünyaya sadece zihinlerimizde var olan özellikler yüklemeye götürür. Galileo ve diğerlerinin "ikincil nitelikler"in öznel olduğunu düşünmelerine yol açan şey, duyu deneyiminden çok akıldır (matematiksel metafizik). Ve Galileo'nun "birincil niteliklerinin" (şekil, büyüklük, sayı, devinim...) tamamının matematik terimleriyle betimlenebilmeleri rastlantı değildir.

Galileo'nun ikincil niteliklerin öznel olduğu görüşü sağduyuya aykırıdır. "Kravatım kırmızıdır" ya da "Şeker tatlıdır" gibi sağduyu yargılarının aslında hatalı oldukları anlamına

gelir: Kravatım ne kırmızı ne de başka bir renktir, şeker de tatlı veya acı değildir. Bununla beraber, öğretinin taraftarları böyle yargıları düşünmeden reddetmek yerine, yeniden yorumlarlar. "Kravatım kırmızıdır"ın anlamının "Kravatım normal ışık altında, normal bir insan gözlemciye kırmızı görünecektir veya gözlemcinin zihninde bir kırmızılık ideası doğmasına neden olacaktır" gibi bir şey olduğunu söylerler. Ve "Şeker tatlıdır"ın anlamı "Şeker onu tadan normal bir insan gözlemciye tatlı gelecektir veya gözlemcinin zihninde bir tatlılık ideası doğmasına neden olacaktır" gibi bir şeydir. Sağduyuya daha yakın olan alternatif görüşe göreyse, "Kravatım kırmızıdır"ın anlamı, dediği şeydir ve kravat gerçekten kırmızı olduğu içindir ki, normal ışık altında, normal bir insan gözlemciye kırmızı gözükür. Buradaki ince bir farktır: Sağduyu görüşü "Kravatım kırmızıdır"ın kravatın "normal gözlemcilere" nasıl görüneceğiyle ilgili bir ifadeyi gerektirebileceğini söyler, oysa felsefi görüşe göre zaten böyle bir ifadede "Kravatım kırmızıdır"ın bütün anlamı kapsanır.

Konuyla ilgili bazı ünlü bulmacalardan bahsedeyim. "Eğer bir ağaç ıssız bir ormanda devrilirse, ses çıkarır mı?" Sesin sadece algılayanların zihninde "işitsel deneyimler" olarak var olan ikincil niteliklerden biri olduğunu düşünenler ağacın ses çıkarmadığını söyleyecektir. "Şeylerin karanlıkta veya hiç kimse onlara bakmıyorken renkleri var mıdır?" Rengin sadece algılayanların zihninde "renk duyumları" olarak var olan ikincil niteliklerden biri olduğunu düşünenler, olmadığı cevabını verecektir. Sağduyu görüşü, devrilen ağacın ses çıkardığı ama ıssız ormanda o sesi işiten kimsenin olmadığı ve şeylerin karanlıkta veya hiç kimse onlara bakmıyorken renklerinin olduğu ama o renkleri deneyimleyen kimsenin olmadığıdır.

İlkin Yunanlı atomcuların eserlerinde üstü kapalı olarak geçen ve Galileo ile Descartes tarafından açıkça dile getiri-

len birincil ve ikincil nitelikler ayrımı, Locke'un çağdaşları Isaac Newton ile Robert Boyle tarafından da benimsendi. Robert Boyle algılanan çok çeşitli niteliklerin; atomlar veya "cisimcikler"in duyu organlarımızla etkileşimi yoluyla zihnimizde nasıl üretildiklerine ilişkin kurgularla dolu, *On the Origin of Forms and Qualities* adlı bir kitap kaleme aldı. Locke; Newton ve Boyle'u tanıyor ve onlara hayranlık duyuyordu, söz konusu ayrımı da onlardan ödünç alıverdi. Locke'u bu ayrıma götüren şey kendi ideacı bilgi kuramı değil, Newton ile Boyle'un bilimsel ve metafizik görüşlerine duyduğu hayranlıktı. (Gerçekten de, eğer Locke kendi ideacı bilgi kuramına sadık kalsaydı, söz konusu ayrımı kabul edebilmesi pek mümkün olmazdı.)

LOCKE'UN KURAMI

Locke öğretiyi bilimcilerden devralmakla kalmadı, onu ikincil niteliklerin öznelliğini içermeyeceği şekilde değiştirdi. Bunda her zaman tutarlı değildi. Söz gelimi, aşağıdaki pasaj Galileo'nun görüşünü çok andırır:

> Ateşin ya da karın parçalarının tikel hacmi, şekli ve devinimi, bir kimsenin duyuları onları algılasa da algılamasa da gerçekten o cisimlerdedir, dolayısıyla gerçek nitelikler olarak adlandırılabilirler, çünkü o cisimlerde gerçekten vardırlar. Ama kudret helvasında ne kadar hastalık ya da acılık varsa, onlarda da o kadar ışık, sıcaklık, beyazlık ya da soğukluk vardır. Onlardan duyumu alın, gözlerin ışığı veya renkleri görmesine, kulakların sesleri işitmesine, damakların tat, burnun koku almasına izin vermeyin, o zaman bütün renkler, tatlar, kokular ve sesler... kaybolur ve sona erer. (1690: II, iii, 17)

Dediğim gibi, bu söylenenler Galileo'nun görüşünü çok andırıyor: İkincil nitelikler sadece algılayanların zihinlerinde var olur ve o algılayanlar yok olursa onlar da yok olur. Yakın halefi Berkeley de dahil Locke'un okurlarının birçoğu onun söylediklerini böyle anladı.

Ama dikkatli bir okuma farklı bir Locke görüşünü açığa serer. Az önce alıntıladığım pasaj, eksik parçalar tamamlandığında, şöyle biter:

...bütün renkler, tatlar, kokular ve sesler, *böyle tikel idealar olduklarından*, kaybolur ve sona erer ve nedenlerine, yani parçaların hacmi, şekli ve devinimine indirgenirler.

Yani burada renk, tat, koku ve seslerin "idealar"ının (yani renk duyumu, tat duyumu...) algılayanın yok olmasıyla yok oldukları söyleniyor. Ve bu söylenen sıradan, bilindik bir şeydir: Algılayan yoksa algı da yoktur. Ama "idealar"ın ya da duyumların nedenleri algılayanın yok olmasıyla yok olmaz. Locke'un düşüncesine göre, bu nedenler şeyleri oluşturan parçacıkların "hacmi, şekli ve devinimi" terimlerinde analiz edilebilir. Başka bir yerde Locke ikincil niteliklerin idealarını (örneğin renk duyumlarını) ikincil niteliklerden (örneğin renklerden) ayırt eder ve ikincil nitelikleri nesnelerin idea ya da duyum üretme güçleri olarak betimler. İkincil nitelikler

nesnelerin kendilerinde bulunan şeyler değil, ama onların birincil nitelikleri (yani duyulmaz parçalarının hacmi, şekli, dokusu ve devinimi) yoluyla bizde... çeşitli duyumlar üretme güçleridir. (1690: II, viii, 10)

Böylelikle, örneğin bir taşın kırmızı olduğunu söylemek şöyle söylemektir:

Doğrusu taş, hem gece hem gündüz, öyle bir parçacık düzenlenişine sahiptir ki, bu sert taşın bazı parçaları bunlara vurup yansıyan ışık ışınları yoluyla bizde kırmızılık ideası... üretmeye uygundur... (1690: II, viii, 19)

Şimdi, eğer kırmızılık insan gözlemcilerde (uygun şartlar verili olduğunda) tikel duyumlar üretmeye dönük, şeylerdeki bir güçse, o zaman bir şey bu güce onu kullanmıyorken de sahip olabilir. Kırmızı bir taş karanlıkta kırmızıdır, kimse ona bakmıyorken de kırmızıdır. Bütün insanların (John

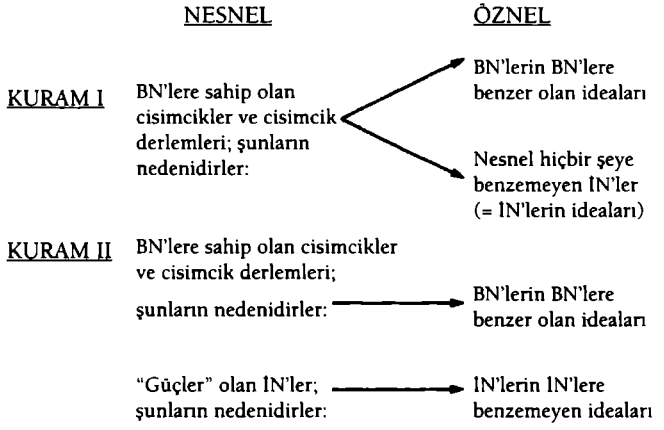
Wyndham, 1951'deki gibi) körleştirildiği değil, ama renk körü haline getirildiği ikinci bir *Day of the Triffids*[4] bile tasavvur edebiliriz: Kırmızı şeyler kırmızı olmayı sürdürür, ama artık insanların zihinlerinde "kırmızılık ideası" yoktur.

Locke'un bu ikinci görüşü uyarınca, birincil ve ikincil nitelikler arasındaki fark birincillerin gerçek ya da nesnel, ikincillerinse gerçekdışı ya da öznel olması değildir. Fark, birincil niteliklerin idealarının birincil niteliklere benzemesi (görünür şekil ile gerçek şekil, ikisi de şekildir), oysa ikincil niteliklerin idealarının ikincil niteliklere benzememesidir (görünür renkler ya da renk duyumları onları üreten yüzeylerin özelliklerine hiçbir şekilde benzemez). Daha başka bir fark vardır ki, buna göre, ikincil nitelikler cisimcik derlemlerinin özellikleri olarak ve bu derlemleri oluşturan cisimciklerin (birincil) özelliklerinin terimlerinde açıklanmalıdır. (Yani burada, cisimciklerle onların birincil niteliklerinin, cisimcik derlemleriyle onların ikincil niteliklerinden daha gerçek ya da asli oldukları anlayışı söz konusudur.)

Birincil ve ikincil niteliklere (BNler ve İNler) ilişkin bu iki kuramı Şekil 7'deki gibi bir şema ile gösterebiliriz (terminoloji Locke'unkidir). İlk kurama göre, ikincil nitelikler ile ikincil niteliklerin idealarının (örneğin, renkler ile renk duyumlarının) özdeş tutulduğuna dikkat edin. Bu sebepledir ki, bu kuramın taraftarlarının, algılayanlar ve onların ideaları ya da duyumları yok olursa ikincil nitelikler de yok olur derken bir gerekçeleri vardır.

Locke'un asıl savunmak istediğinin ikinci kuram olduğu kanısındayım. İtiraf etmek gerekir ki, yazdıklarından bu her zaman net olarak anlaşılmamakta ve hattâ (Berkeley gibi) ona ilk kuramı atfedenler kendi yorumları için onda destek bulabilmektedirler. Locke'un muğlaklığının nedenlerinden

4 John Wyndham Parkes Lucas Beynon Harris'in 1951 tarihli, kıyamet sonrası bilim kurgu türünde romanı. –*çn.*



Şekil 7. İkincil nitelikler üzerine Galileo ve Locke

bazıları onun sistemine özgüdür, mesela "ikincil niteliklerin idealarını" (örneğin renk duyumları) ikincil niteliklerden (örneğin renkler) ayırt etmeyi zaman zaman aksatır. Fakat Locke'un muğlaklığının nedenlerinden bir tanesi daha genel bir önem taşır.

Diğer ideacılarla birlikte Locke, sözcüklerin anlamları ya da göndermelerine ilişkin görünürde akla uygun bir kurama imza attı. Bu kurama göre, bir sözcüğün anlamı, temsil ettiği "idea"dır. Şayet bu kuramı ikincil nitelikler için kullandığımız sözcüklere uygularsak, bazı ilginç sonuçlar çıkar. Söz gelimi, "kırmızı" sözcüğü "kırmızılık ideamıza", yani tikel bir renk duyumuna gönderme yapacaktır. Bu tikel duyuma neden olan bir "güce" gönderme yapamaz, çünkü böyle bir güce ilişkin bir "idea"mız yoktur (böyle "güçleri" göremez, dokunamaz, koklayamaz, tadamaz ya da işitemeyiz). Bu dil kuramı uyarınca, "güçler"den, "duyulmaz parçacıklar"dan, "kuvvetler"den ve bu gibi şeylerden söz etmek anlamsızdır: Böyle sözcüklerin temsil edebilecekleri hiçbir "idea" yoktur. Locke kendi anlam kuramının bu sonucunu fark etmedi;

kurama imza atan diğer ideacı felsefeciler daha tutarlıydılar. Ama Locke şunu fark etti: Eğer "kırmızı" sözcüğü tikel bir renk duyumunu temsil ediyorsa ve kör biri o duyuma hiçbir zaman sahip olmamışsa, o zaman kör biri "kırmızı" sözcüğünü anlamlı biçimde kullanamaz ve başkaları sözcüğü kullandıklarında ne kastettiklerini anlayamaz – Locke'un imzasını attığı öznelci anlam kuramı uyarınca.

Eğer bu öznelci anlam kuramını ikincil niteliklerin adlarına uygularsak, o zaman hemen ikincil niteliklerin öznel olduğu sonucu çıkar. Eğer "kırmızı", bir ikincil niteliği temsil ediyorsa ve "kırmızı", bir "idea"yı temsil ediyorsa, o zaman açıktır ki, ikincil nitelik bir ideadır. Bir kan damlası kırmızı değildir, çünkü bir kan damlasında "kırmızı" sözcüğünün temsil edebileceği hiçbir "idea" ya da duyum yoktur. Elbette, aynı şey birincil niteliklerin adları için de geçerlidir. Bir kan damlası yuvarlak da değildir, çünkü kan damlasında "yuvarlak" sözcüğünün temsil edebileceği hiçbir "yuvarlaklık ideası" ("yuvarlaklık duyumu") yoktur. Öznelci anlam kuramı saçmadır: Nesneler ve onların özellikleri hakkındaki gibi görünen bütün konuşmalarımızın aslında "idealar" hakkında konuşmak olduğu anlamına gelir. Locke'un bu kuramı kabul etmesi, yapıtını sabote etti: Şeylerin idealarını şeylerden ayırt etmeyi zaman zaman aksatmasının nihai sorumlusunun bu olduğunu düşünüyorum. Ama Locke kurama tutarlı biçimde sadık kalmadı ve böylece ikincil nitelikleri öznel olarak görmeyen bir kuramı savunabildi.

İKİNCİL NİTELİKLER ÖZNEL MİDİR?

Hangi ikinci nitelikler kuramını kabul etmeliyiz? Hiç şüphe yok ki, Locke'un kuramı (bundan böyle Şekil 7'deki "KURAM II"ye "Locke'un kuramı" olarak gönderme yapacağım) sağduyuya Galileo'nun kuramından (bundan böyle Şekil 7'deki "KURAM I"e "Galileo'nun kuramı" olarak gönderme

yapacağım) daha yakındır. Zira sağduyu, hiç kimse bakmıyorken de şeylerin renkleri olduğunu söyler; Locke bunu kabul etmiş, Galileo etmemiştir. Ne var ki, sağduyu görüşleri de yanlış olabilir. Ayrıca, bu iki kuramdan hangisinin doğru olduğu da aslında felsefede tartışmalı bir konu olarak varlığını sürdürmektedir.

Yine de ileri sürülebilir ki, Locke'un kuramı sağduyuya olduğu kadar bilime de daha yakındır. Çünkü bilimciler, şeylerde var olan ve onların (insan) gözlemcilerde belli duyumlara neden olmalarını sağlayan "güçler"i analiz etmeye çalışırlar. Söz gelimi, bir yüzeyin kırmızılığının tam olarak neye bağlı olduğunu söylemeye çalışırlar: Kabaca söylersek, eğer bir yüzey, tayftaki kırmızı bölge dışındaki görünür bütün ışımayı soğurursa kırmızıdır. (Burada "görünür tayf"a ve onun "kırmızı bölge"sine göndermelerin yerini dalgaboyu bantlarının ölçümleri alabilir). Bu bilimsel açıklama bir yüzeyin kırmızılığını o yüzeyin bir "gücü" ya da yatkınlığı da kılar, ama gözlemcilere ve onların ideaları ya da duyumlarına hiçbir gönderme yapmayan bir açıklamadır. Ayrıca, bir yüzeyin kırmızılığını o yüzeyin tamamen nesnel bir özelliği kılar, yani üzerine hiç ışık düşmese bile veya üzerine düşüp yansıyan herhangi bir ışığa karşılık verecek hiçbir gözlemci ortalıkta olmasa bile, yüzey o özelliğe sahiptir.

Her ne kadar Locke'un kırmızılık açıklaması bilimcinin açıklamasına Galileo'nunkinden daha yakınsa da, itiraf edilmelidir ki, aralarında belli bir gerilim vardır. Çünkü renk görme mekanizmaları ve yüzeylerin kırmızılığı konulu araştırmaların ortaya çıkardığı üzere, bir yüzeyin kırmızı olması ile kırmızılık duyumlarına neden olması arasındaki bağlantı, Locke'un sandığı (ya da birçok modern felsefecinin sandığı) kadar sıkı değildir. Kırmızı yüzeyler her zaman kırmızılık duyumlarına neden olmaz ve kırmızılık duyumlarına her zaman kırmızı yüzeyler neden olmaz. Bu noktada, Sextus

Empiricus'un uzun zaman önce yaptığı şüpheci vurgular, bilimciler tarafından adeta pekiştirilmektedir: Bir yüzeyin belli bir durumda kırmızı görünmesi olgusu, onun kırmızı olduğunu hiçbir şekilde garanti etmez. Renk duyumlarının büyük değişkenliği, Locke'un kırmızılık açıklamasının yerine bilimcinin açıklamasının geçirilmesi gerektiği anlamına gelir.

İkincil niteliklere ilişkin bilimsel analizlerimizin olduğu başka örneklerde de şüpheci vurgular geçerlidir. Locke'a göre "sıcak" sözcüğü, bir nesnede bulunan ve belli bir tür dokunma duyumuna (sıcak duyumları) neden olan bir güce gönderme yapar. Bilim bu kuramın yerine, şeylerin sıcaklıklarını ölçme yollarını da içeren ayrıntılı bir ısı kuramı geçirir. Bir kez daha anlaşılır ki, duyular şeylerin sıcaklıkları konusunda çoğu zaman güvenilmez rehberlerdir ve bu da yine önceden Sextus Empiricus'un ılık suyun soğuk bir ele sıcak geldiğini söylerken belirttiği bir olgudur.

İkincil niteliklerden bazıları ise, bilimsel analize direnmeyi sürdürür. Şeylerin renkleri ve sıcaklıklarına ilişkin elimizde bilimsel açıklamalar var, ama anlaşılan o ki, tatlar ve kokular daha güç meseleler. Bildiğim kadarıyla, bilimciler bir maddeyi (insan) gözlemciler için tatlı kılan özelliğinin ne olduğunu henüz bilmiyorlar. Eğer öyleyse, o zaman tatlılık hakkında Lockeçu bir açıklamanın ötesine geçemiyoruz: Tatlılık, bir tözün (insan) gözlemcilerde belli bir tür tat duyumuna neden olan (bilinmeyen) bir gücüdür. İkincil bir niteliğin ancak (insan) gözlemcilere göndermeyle belirlenebildiği yerde, o niteliğin bir derecede "öznel" olduğu söylenebilir. Eğer ancak (insan) gözlemcilere göndermeyle belirlenebiliyorsa, ikincil bir nitelik ne derecede "öznel"dir? Ancak nesneler ve insanlar arasında ilişkisel bir özellik olacak derecede özneldir, yoksa yalnızca "zihinde" var olduğu veya algılayanların var olması sona erdiğinde sona erecek olması anlamında "öznel" değildir.

Buraya dek, Locke'un ikincil nitelikler kuramının sağduyuya ve bilime, Galileo'nun kuramından daha yakın olduğunu tartıştım. Bununla birlikte, daha felsefi meselelere dönecek olursak, şunu da fark etmeliyiz ki, Locke'un kuramı şüpheciliğe daha yakındır. Locke'un kuramı gibi ikincil nitelikleri nesnel kılan herhangi bir kuram karşılığında epistemolojik bir bedel öderiz. Bedel basittir: Duyuların şeylerin ikincil nitelikleri konusunda yanılmaz kılavuzlar olması sona erer. Bir şeyin kırmızı görünmesi veya sıcak duyumu vermesinden, o şeyin kırmızı veya sıcak olduğu sonucu çıkmaz. Şüpheci sorular hâlâ dizginleri ele geçirebilir: Hangi görünür renk gerçek renktir? Sırf bir şey *P* özelliğine sahip görünüyor diye, gerçekten de *P* özelliğine sahip olduğundan emin olabilir misiniz?

Bu tarz şüpheci sorular, Galileo'nunki gibi ikincil nitelikleri öznel kılan bir kuramda dizginleri ele alamazlar. Burada ikincil nitelikler sadece "görünüşler", "idealar" ya da duyumlardır. Şüphecinin soru konusu yapacağı bir "gerçek renk" yoktur. Eğer kendi idealarımızın yanılmaz bilgisine sahipsek, o zaman ikincil niteliklerin de yanılmaz bilgisine sahibizdir. Hakkında yanılacak başka bir şey yoktur.

İkincil niteliklerin öznel oldukları kuramı, ideacılıktan idealizme giden yoldaki ilk adımdır: Renklerin, tatların ve kokuların sadece "zihinde" var oldukları savı, idealist bir savdır. Eğer ilk önceliğimiz ikincil niteliklere (dair bilgimize) ilişkin olarak şüpheciyi bozguna uğratmaksa, o zaman ikincil nitelikler açısından idealizm çekici görünecektir. Savaş hatları belli olmaya başlıyor: Bir yanda sağduyu, bilim ve şüphecilik, diğer yandaysa duyular bakımından dogmatizm ve idealizm.

Açıkladığı ideacılığına rağmen, Locke ideacılıktan idealizme giden yolda ilk adımı kendisi atmadı. Ama bu tutarlı mıydı? Bir kimse tutarlı bir ideacı olup da Locke'un ikincil nitelikler ya da hattâ birincil nitelikler kuramını savunabilir mi? George Berkeley bunun olamayacağını iddia etti. Locke'u, ikincil niteliklerin öznelliğini ifade eden eski kuramı, yani renklerin ve kokuların gözlemcilerin zihnindeki çeşitli idealardan başka bir şey olmadıkları kuramını savunduğu şeklinde anladı. Ve ikincil niteliklerin öznel olduğu anlamına gelen herhangi bir argümanın, birincil niteliklerin de öznel olduğunu eşit derecede göstereceğini iddia etti. Söz gelimi, eğer algılanan renklerin değişkenliği renklerin öznelliği anlamına geliyorsa, o zaman algılanan şekiller veya büyüklüklerin değişkenliği de bu niteliklerin öznelliği anlamına gelecektir. Birincil nitelikler denilen şeyler ikincil niteliklerle kesinlikle aynı gemidedir.

Berkeley bu noktada hiç şüphesiz haklıydı. Ama bu engelden atlayabilmemizin iki yolu vardır: (Berkeley'nin yaptığı gibi) Bütün özelliklerin öznel olduğunu söyleyebiliriz ya da (doğru şekilde anlaşıldığında, Locke'un yaptığı gibi) bütün özelliklerin nesnel olduğunu söyleyebiliriz. Berkeley'nin ikincil niteliklerin öznelliği konusunda Locke'u yanlış anlaması çok doğaldı. Locke, söz konusu ayrımı Newton ve Boyle gibi bilimcilerden ödünç almıştı. Şayet kendi ideacı bilgi kuramına tutarlılıkla sadık kalmış olsaydı, o zaman Newton veya Boyle'un bütün bilimsel kurguları çok sorunsal hale gelirdi. Maddi nesneleri oluşturdukları söylenen atomları ya da cisimcikleri duyularla algılayamayız. Işık ışınlarını yansıtan ve böylelikle bir "kırmızılık ideası" üretme "gücü"ne sahip olan parçacık düzenlenişinden söz etmek, kendilerine ilişkin hiçbir ideamızın olmadığı şeylerden söz etmektir. Aslında, Berkeley'ye göre, saçma biçimde konuşmaktır, çünkü onla-

ra karşılık gelen "idea"larımızın olmadığı sözcükleri kullanmaktır. Locke güçlüğün belli belirsiz farkındadır. Newton ve Boyle'a beslediği büyük hayranlığa rağmen, "doğa felsefesinin bir bilim haline getirilme yeteneği olmadığını" (1690: IV, xii, 10) söyler. Bunun anlamı, fiziksel nesneler hakkında ve idealarımız veya duyumlarımızın nasıl üretildiği hakkında kesin olarak bir şey bilemeyeceğimizdir. Berkeley buna katılır ve konuyu şöyle bağlar: "Doğa felsefesine geçmiş olsun."

Renkler öznel, şekiller ise nesnel olabilir mi? Ancak eğer belirli bir şekle sahip, ama hiçbir rengi olmayan bir şey imgeleyebilirsek, olabilir. Fakat Berkeley bir şekli olan, ama rengi olmayan bir şeyin ideasını imgeleyemeyeceğimizi ya da oluşturamayacağımızı ileri sürdü: Şekil, tek kelimeyle, rengin sınırıdır. Bu yüzden de, renksiz şekillerden bahsetmek saçma şekilde konuşmaktır, kendilerine hiçbir ideanın karşılık gelemeyeceği sözcükler kullanmaktır. Renk ile şekil ayrılamaz ve eğer biri öznelse, diğeri de öyledir. Bu ayrılmazlık argümanı daha az ikna edicidir. Berkeley'nin kendi ilkeleri uyarınca, kör bir insan (dokunma duyusu yoluyla) şekillere ilişkin idealar edinebilir, ancak yine de hiçbir renk ideası yoktur. Görünen o ki, kör bir insan renksiz bir kare ya da daire ideası oluşturabilir.

Berkeley'nin en önemli argümanı, Locke'un birincil niteliklerin idealarının birincil niteliklere benzediği, ikincil niteliklerin idealarının ikincil niteliklere benzemediği görüşüne karşı geliştirilmiştir. Berkeley'nin ifadesiyle, *A*'nın *B*'ye benzer olduğunu söyleyebilmemiz, ancak eğer hem *A*'nın hem de *B*'nin farkındaysak ve böylece onları karşılaştırabiliyorsak mümkündür. Doğru ya da yanlış bir şekilde, eğer bir *A* resminin, konu aldığı *B* nesnesine benzediğini söylersem, o zaman, ifademin doğruluğunu kontrol etmek için *A* ile *B*'yi karşılaştırmam ilkede olanaklıdır. Ama Locke'un kendi görüşü uyarınca, yalnızca ideaları biliriz ve idealarımızın onla-

ra benzer olup olmadıklarını kontrol etmek için niteliklerin kendilerine hiçbir şekilde ulaşamayız. O halde Locke'un görüşü, kendi öncüllerine göre, hiçbir zaman lehine bir kanıtımızın olamayacağı bir görüştür. Bu durum şüphecinin çok hoşuna gidecektir. Berkeley'ye gelince, ona göre, bir ideaya benzediği söylenebilecek tek şey bir başka ideadır.

Buna dayanarak Berkeley, Locke'un ideacı bilgi kuramı söz konusuysa, nesnelerin birincil ve ikincil bütün görünür özelliklerinin öznel olduğunu, sadece algılayanların zihnindeki idealar olarak var olduklarını ileri sürdü. Nesnelerin ne renkleri ne de kokuları vardır – ve ne de şekilleri ve büyüklükleri! Bu noktada, belki nesnelerin kendileri de hiçbir şekilde var değildir düşüncesi karşı konulamaz hale gelir. Gelecek bölümde göreceğimiz gibi, Berkeley'nin görüşü de tam olarak budur.

YEDİNCİ BÖLÜM

Berkeley: İdeacılık idealizm oluyor

George Berkeley (1685-1753) ünlü İngiliz ampiristleri üçlümüzün İrlandalı olanıdır. Dublin'deki Trinity College'da eğitim gördü, en önemli yapıtlarını otuz yaşına gelmeden yayımladı: 1709'da *Yeni Bir Görme Kuramı Yönünde Deneme,* 1710'da *İnsan Bilgisinin İlkeleri* ve 1713'te *Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma.* Daha sonra, Amerikan kolonilerinde bir üniversite kurma yönünde başarısız bir girişime kalkıştı ve 1728'den 1731'e kadar Rhode Island'da yaşadı. (Çok daha sonraları kurulan Berkeley'deki California Üniversitesi'nin adını ondan aldığı söylenir.) Nihayet, 1734'te İrlanda, Cloyne'da Anglikan piskoposu oldu ve ölümüne dek burada yaşadı.

Berkeley maddenin varlığını yadsımasıyla ünlüdür. Bu o kadar absürd bir görüştür ki, ancak aklını kaçırmış birinin bunu savunabileceği düşünülebilir. Gelgelelim Berkeley bu görüşün duyuların sağladığı kanıtı koruyabilecek tek görüş olduğunu düşünüyordu. İlk görevimiz bu bulmacayı açıklamak.

GÖRÜNÜŞ GERÇEKLİĞE NASIL DÖNÜŞTÜRÜLÜR

Bir kimse tutarlı bir ideacı olup da Locke'unki gibi bir birincil ve ikincil nitelikler kuramını savunabilir mi? Gördüğümüz gibi, Berkeley bunun olamayacağını ileri sürdü. Daha genel olarak, görünüş ve gerçeklik meselesinin ideacı bilgi kuramının başına bela olduğunu gördü. Ve bu meseleyi çözmek (ya da daha iyisi, ortadan kaldırmak) için eşi benzeri olmayan bir yol buldu: "Görünüşleri" gerçekliğe dönüştürmek.

Şüpheciliğin görünüş ve gerçeklik hakkındaki kaygılarının kaynağı olan varsayım, "görünüşler", "idealar" ya da "duyu verileri"nin başka bir şey, gerçeklik, gerçek dünya ya da dış nesnelerin ise başka bir şey olduğudur. Bu durumda da, gerçeklik hakkındaki inançları görünüşlere ilişkin dolaysız bilgilerimiz temelinde gerekçelendirmek gibi bir problem söz konusudur. Berkeley bu problemin çözümsüz olduğunu düşünür. Ama eğer bu varsayımı yadsır ve onun yerine görünüş ile gerçekliğin bir olduklarını savunursak problemi ortadan kaldırabiliriz. Şüpheciyi bozguna uğratmanın yolu, ideacı bilgi kuramından idealist bir metafiziğe geçmektir. Berkeley kendi idealist metafiziğine, maddenin veya maddi nesnelerin var olduğunu yadsımasından dolayı "immateryalizm (maddesizcilik)" adını verdi. Berkeley'yi okuyanların çoğu immateryalizmin absürd bir felsefe olduğunu düşünür. Berkeley bu felsefenin kendisinden çok daha absürd olan şüpheciliğin önüne geçebilecek tek felsefe olduğunu iddia etti. Yani materyalizm (maddecilik) ve şüphecilik mi yoksa immateryalizm ve kesinlik mi tercih edilecekti?

Bu noktada terminolojik bir hususu belirtmek gerek. Burada "materyalizm" terimini, dünyada maddi nesnelerin algılayanın zihninden bağımsız olarak var oldukları görüşü için (yani Berkeley'nin immateryalizminin karşıtı olarak) kullanıyorum sadece. Felsefede materyalizm, daha sıklıkla, dünyada yalnızca maddi nesnelerin var olduğu (öyle ki, söz gelimi, "algılayanın zihni"nin özel bir maddi nesne türünden, yani beyinden başka bir şey olmadığı) şeklindeki çok daha güçlü bir görüş olarak anlaşılır. Bu bölümün kalan kısmında "materyalizm" terimini, yalnızca maddi nesnelerin var olduğunu söyleyen kuvvetli görüş için değil, ama maddi nesnelerin var olduğunu söyleyen daha zayıf görüş için kullanacağım.

Berkeley, şüpheciliği bozguna uğratma isteğini oldukça açık ifade etmiştir, bu yüzden kendisinden alıntı yapıyorum:

Yalnızca zihindeki türlü duyumlar olarak düşünüldüklerinde renk, şekil, devinim, uzam ve benzerleri eksiksizce bilinirler... Ama eğer bunlara imge... gözüyle bakılır ve zihin olmaksızın var olan şeylere... gönderme yapar şekilde kullanılırlarsa, o zaman şüpheciliğe tamamen saplanırız. Sadece görünüşleri görürüz, şeylerin gerçek niteliklerini değil... Öyle ki, bildiğimiz kadarıyla, bütün gördüklerimiz, işittiklerimiz ve dokunarak hissettiklerimiz sadece hayal ve boş kuruntu olabilir ve... gerçek şeylerle hiçbir biçimde uyuşmayabilir. Bütün bu şüphecilik, şeyler ve idealar arasında bir fark olduğunu ve şeylerin zihin olmaksızın veya algılanmaksızın varlıklarını sürdürdüklerini farz etmemizden kaynaklanır. ...ve şüphecilerin çağlar boyu ileri sürdükleri argümanların, dış nesneler varsayımına nasıl bağlı olduğunu göstermek kolay olurdu. (*İlkeler*, Bölüm I, 87; 78-9)

Felsefecilerin ortak ilkelerine göre, algılanmalarına dayanarak şeylerin varoluşundan emin olamayız. Ve bize şeylerin gerçek doğasını duyularımıza verilenden ayırmamız öğretiliyor. Şüphecilik ve paradokslar böyle ortaya çıkıyor. Bir şeyi görmemiz ve dokunmayla hissetmemiz, tatmamız ve kokusunu almamız yeterli değil. Şeyin gerçek doğası... hâlâ gizli. Çünkü... onu bütün yetilerimiz için ulaşılamaz kıldık. Duyu yanıltıcı, akıl kusurludur. Yaşamlarımızı başka insanların açıkça bildiği şeylerden kuşkulanmakla ve alaya alıp küçümsedikleri şeylere ise inanmakla harcıyoruz. (*Üç Konuşma*, Önsöz: 167)

Berkeley'nin şüphecilik sorununa getirdiği çözüm, bir kez daha, "gerçek şeyler" ve idealar ayrımından vazgeçmek, ideaları gerçek şeylere dönüştürmektir; yani çözüm, tek kelimeyle, idealizmdir.

Berkeley'nin, Locke'a karşı geliştirdiği bir argümanda, ideacı epistemoloji kabul edildiği takdirde, kendilerine ait birtakım gerçek özelliklere sahip dış nesnelerin idealarımızın nedenleri olduğu kuramının doğrulanamayacağı, hattâ lehine herhangi bir ampirik kanıt bile bulunamayacağını ortaya koyduğunu görmüştük. Ama kuram yine de doğru olamaz mı? Berkeley olamayacağını düşünür ve daha öte iki argüman üretir.

İlk argüman, bütün nedenlerin etkin oldukları ilkesine ve

maddi nesnelerin edilgin oldukları savına (ki bu savı Berkeley materyalistlerin kendilerinden ödünç alır) dayanır. Bundan da anlaşıldığı gibi, der Berkeley, bir maddi nesne hiçbir şeyin nedeni olamaz, hele ideaların nedeni hiç olamaz. Bu zayıf bir argümandır, çünkü bu durumda (maddi nesnelerin, ideaların ya da duyumların nedeni olduklarına inanan) materyalist, argümanın öncüllerinden ikisini de reddedebilir. Bütün nedenlerin "etkin" (bu ne anlama gelirse gelsin) olduklarını yadsıyabilir, ya da bunu kabul edip, maddi nesnelerin "etkin" (bu ne anlama gelirse gelsin) olduklarını, gerçekten ideaların nedeni olduklarını öne sürebilir.

Berkeley'nin ikinci argümanı ise, materyalizmin önsavının doğru olamayacağı, çünkü anlamsız olduğudur. Bir sözcüğün anlamının olması için, bir ideayı temsil etmesi gerekir. "Maddi nesne" sözcüğü ya da ibaresi, herhangi bir ideayı temsil etmez, çünkü (varsayıma göre) maddi nesneleri deneyimlemeyiz (yalnızca ideaları deneyimleriz). Bu yüzden de, (ideaların nedeninin maddi nesneler olduklarına inanan) materyalist hiçbir anlam ifade etmemektedir. Bu da zayıf bir argümandır, çünkü dayandığı anlam kuramı son derece şüphelidir. Nitekim idealarımıza neyin sebep olduğu sorusunu ele aldığı sırada Berkeley bu kuramda değişiklik yapacaktı.

Ama daha henüz Berkeley'nin materyalizme karşı ve idealizmin lehine olan en önemli argümanını ele almadık. Argüman şöyledir:

> Adlarını söylediğim ve haklarında konuştuğum odun, taş, ateş, su, et, demir ve benzerleri bildiğim şeylerdir. Duyularımla algılamasaydım onları bilmiyor olmam gerekirdi; ve duyularla algılanan şeyler dolaysızca algılanırlar; dolaysızca algılanan şeyler idealardır; idealar ise zihin olmaksızın [yani zihin dışında] var olamazlar; dolayısıyla varoluşları algılanmaktan ibarettir; o halde edimsel olarak algılandıklarında, varoluşlarından hiçbir şekilde şüphe edilemez. Bütün bir şüphecilik, bütün o gülünç felsefi şüpheler ortadan kalkar. (*Üçüncü Konuşma*: 230)

Temel olarak aynı argüman Berkeley'nin *Üç Konuşma*'sının en sonlarında Philonous (Berkeley'nin sözcüsü) şunları söylerken bir kez daha dile getirilir:

Ortaya *yeni kavramlar* koyduğum iddiasında değilim. Bütün çabam, DAHA ÖNCE SIRADAN İNSAN İLE FELSEFECİ ARASINDA BÖLÜNMÜŞ OLAN o hakikati birleştirip daha berrak bir ışık altına almaktan ibaret: Sıradan insan *dolaysızca algıladığı şeylerin gerçek şeyler olduğu* görüşünde; felsefeci ise *dolaysızca algıladığı şeylerin sadece zihinde var olan idealar olduğu* görüşünde. Bu iki kavramın bir araya gelmesi, aslında benim öne sürdüğüm görüşün özünü oluşturur. (*Üçüncü Konuşma*: 262)

Hylas (diğer karakter) konuşmada uzun süre şüpheciliğin devam ettiriliyormuş gibi göründüğünü, ama varılan sonucun şüpheciliğin tam tersi olduğunu söyleyerek karşılık verir. Bunun üzerine Philonous şöyle der:

Tıpkı ilk bakışta şüpheciliğe götüren ilkelerin, belli bir noktaya kadar izlendikten sonra insanı tekrar sağduyuya geri getirmesi gibi. (*Üçüncü Konuşma*: 263)

Bu argüman Berkeley'nin felsefesinde o kadar önemli bir rol oynar ki, ona "Berkeley'nin baş argümanı" ismini verebiliriz. Argümandaki can alıcı adımlar aşağıdaki gibi sıralanabilir:

(1) Sağduyu: Ağaçlar veya taşlar gibi şeyleri algılarız.
(2) İdeacılık: Sadece ideaları ve idea derlemlerini algılarız.
(3) İdealar ve idea derlemleri algılanmaksızın var olamazlar.
O halde, ağaçlar veya taşlar gibi şeyler algılanmaksızın var olmayan idealar ya da idea derlemleridir.

Şimdi, sanırım bu argüman tamamen geçerli bir argümandır. Eğer bütün öncüllerini kabul edersek, vargısını da kabul etmek zorundayızdır. Tersine, Berkeley'nin idealist vargısını reddetmeyi istiyorsak, o zaman öncüllerinden en az birini

reddetmemiz gerekir. Burada ne gibi olasılıklar söz konusudur? (3) numaralı öncülden vazgeçmek yönünde söylenecek pek fazla şey yoktur, gerçi bunu hakikaten yapan felsefeciler olmuştur. (Bir zamanlar Descartes'ın dediği gibi, "Son derece absürd veya akıl almaz hiçbir görüş yoktur ki, şu ya da bu felsefeci tarafından ileri sürülmemiş olsun.") Bu felsefeciler duyularla algılanmayan duyu verilerinden söz ederler, yani hiçbir algılayan onları algılamasa da var olan duyu verilerinden. Fakat bu aşırı savın taraftarları, masalarla sandalyelerin duyu verilerinden ibaret olduğuna zaten inanan, ama aynı zamanda masalarla sandalyelerin hiç kimse onları algılamasa da var olmayı sürdürdüklerini söyleyen sağduyu görüşüyle de uyum sağlamaya can atan felsefecilerdir. (Berkeley de aynı problemle karşı karşıyadır, ama göreceğimiz gibi, o bu problemi farklı bir şekilde çözer.) Bilinçsiz ideaların, yani zihinde bulundukları halde zihin tarafından farkında olunmayan ve dolayısıyla bir anlamda "algılanmayan" ideaların bulunduğunu söyleyen oldukça saygın bir görüş de vardır elbette. Locke da Berkeley de bilinçsiz ideaların olabileceğini kabul etmedi. Ama Berkeley kendi "baş argümanını" bilinçsiz idealarla uyum sağlamak üzere kolayca yeniden formüle edebilirdi: (3) öncülünde "idealar algılanmaksızın var olamazlar" demek yerine, "zihin dışında var olamazlar" diyebilirdi (ve aynı şeyi vargıda da yapabilirdi). Bununla beraber, bilinçsiz idealar Berkeley'nin kendi felsefesini özetlediği o güzel sloganı düzeltmesini gerektirirdi. İdealar söz konusu olduğunda, var olmak algılanmaktır ("esse est percipi") sloganının, "var olmak algılanmak ya da algılanabilir olmaktır" şekline getirilmesi gerekirdi. O zaman da şöyle bir varsayımda bulunulabilirdi: Duyularla algılanmayan duyu verileri de algılanabilirdirler, fakat bunlar bilinçsiz idealardan farklıdır, çünkü zihinlerde bulunmazlar, ama zihinlerin kendileriyle bağlantı kurmasını bekleyerek başka bir yerlerde gezinip dururlar.

Eğer Berkeley'nin üçüncü öncülünü kabul ediyor, ama vargısından kaçınmayı istiyorsak, o zaman geriye sadece iki seçenek kalır. Birini zaten Locke seçmiş ve odun, taş ve benzeri şeyleri algıladığımızı söyleyen sağduyu görüşünden vazgeçip, algıladığımız şeylerin gerçek şeyler olduklarını söyleyen "genelin görüşü"nü de yadsımıştı. Berkeley bunun şüpheciliğe giden kral yolu olduğundan yakınır: Eğer gerçek şeyleri algılamıyorsak, o zaman onlar hakkında bir şey de bilemeyiz.

Geriye kalan tek alternatif ikinci öncülü, yani ideacılığı reddetmektir, ki bu hem Locke hem de Berkeley'nin sorgusuzca kabul ettikleri görüştür. Onu reddetmek, realist bir algı kuramına geri dönmek ve dolayısıyla, algılanan şeylerin idealar değil, dış nesneler olduğunu kabul etmek olurdu. Şüphecilerin ve bilimcilerin algı hakkında söyledikleri bütün o şeyler hesaba katılırsa, böyle bir kuramın ayakta durup duramayacağı, biraz daha erteleyeceğimiz bir soru. Gerçi bu noktada söylememiz gereken bir şey vardır: Her ne kadar Berkeley bu olasılığı gerçekte hiçbir zaman irdelememiş olsa da, irdeleseydi hiç şüphesiz onu sadece şüpheciliğe götüren bir diğer yol olarak değerlendirirdi. İdeacılık bilginin ampirik temelini (deneyimlediğimiz ideaları aktaran ifadeleri) güvenceye alır. Bu yüzden de, ideacılığı bırakmak kendimizi güvenilir bir ampirik temelden bile yoksun bırakmaktır. Ama söyleyeceklerimin geri kalanını daha sonraya bırakayım.

İMMATERYALİZM

Buraya dek, Berkeley'nin felsefesinin olumsuz kısmı üzerine odaklandık ve Locke'un kuramı gibi, algılayandan bağımsızca var olan ve onların algılarına neden olan dış veya maddi nesneleri koyutlayan herhangi bir kuramı yıkma girişimini ele aldık. Artık Berkeley'nin kuramının daha olumlu kısmına dönmemiz gerek. Bunu Berkeley'nin solipsizmi savuşturma

girişimi olarak niteleyebiliriz. Berkeley'nin idealizmi, ideaların gerçek şeyler olduklarını ve ağaçların ya da taşların algılanmaksızın var olmayan idea derlemleri olduklarını söyler. Fakat Berkeley'nin dolaysızca farkında olduğu idealar yalnız kendi idealarıdır. Öyleyse idealizminin solipsizme dönüşmesine nasıl engel olabilmektedir? Söz gelimi, idealara sahip başka insanların da var olduğunu, Berkeley kendi idealarına dayanarak nasıl doğrulayabilmektedir? Berkeley'nin felsefesinin olumlu kısmını nitelemenin bir başka yolu da onun, dış ya da maddi nesnelerin var olmadıkları görüşüne yapılacak belirgin itirazların birçoğunu yanıtlama girişiminde bulunduğunu belirtmektir. Dikkate değer olan şey, bu itirazların çoğunu bizzat Berkeley'nin öne sürüp yanıtlamasıdır; bu bakımdan Berkeley'yi en iyi eleştiren yine kendisidir. Bununla birlikte, Berkeley'nin yanıtlarını anlamak çoğu kez oldukça zordur, çünkü bunları gündelik dilde ifade etmeye çalışmak zorundayızdır ve gündelik dile de Berkeley'nin reddettiği görüşler adamakıllı sirayet etmiştir. (Satırlar ilerledikçe açıkça görülecek olan bu olgu, Berkeley'nin sağduyuyu felsefi şüpheciliğin yıkıcı etkilerinden kurtardığı yönündeki iddiasının aleyhinedir. Berkeley'nin görüşünü gündelik dilde açıklamaya çalıştığımızda, bu görüşün ne derece sağduyudan uzak olduğu ortaya çıkar.)

Bir seferinde Dr. Johnson'a Berkeley'nin immateryalizmi hakkında ne düşünüldüğü soruldu. Johnson "Onu işte böyle çürütüyorum" dedi, yoldaki bir taşa tekme atarak ve tahmin edebileceğimiz üzere, ayak parmaklarını acıtarak. Bir keresinde Berkeley arkadaşı Jonathan Swift'i ziyarete gidip kapıyı nazikçe tıkattı. Kapıyı açmayan Swift, mademki kapı (Berkeley'nin) idealarının(ın) bir derleminden ibaret, Berkeley kapalı kapıdan doğruca geçebilmeli veya kapının yok olduğunu farz edebilmelidir açıklamasını yaptı. Bu öyküler Berkeley'ye getirilen çok temel bir itirazı örneklendirir: Ber-

keley taş veya kapı gibi şeylerin var olduğunu yadsımakta ya da taş veya kapıların gerçek olmadıklarını olumlamaktadır.

Berkeley durumun böyle olduğunu açıkça reddeder. Bütün yadsıdığı, taşların veya kapıların zihnin dışındaki maddi nesneler olarak var olduklarıdır. Taşlar veya kapılar vardır ya da gerçek şeylerdir, ama insanların zihinlerindeki belirli idea derlemlerinden oluşurlar. Söz gelimi bir taş görsel ideaların, dokunsal idealarn, işitsel idealarn vb. belli bir derlemidir. Gerçek taş insanların görebildiği, dokunabildiği, hattâ tekmeleyebildiği şeydir; ve insanların onu görebildikleri, dokunabildikleri ya da tekmeleyebildikleri zaman sahip oldukları idealardan oluşur. Berkeley önemli bir ekleme yapar: Hangi idealara sahip olacağım bana bağlı değildir. Daha kesin bir ifadeyle, Berkeley duyum ya da algı idealarını imgelem ya da bellek idealarından ayırt eder ve ne imgeleyeceğim ya da hatırlayacağım bana bağlı iken, ne duyumlayacağım ya da algılayacağım bana bağlı değildir, der. Dünya benim düşüm değildir. Bu yüzden, belli bir dokunsal duyum deneyimlemeksizin bir taşa vuramadığım gibi onu ayak parmaklarımı acıtmadan da (acı verici bir duyum deneyimlemeden) sertçe tekmeleyemem. Aynı şekilde, kapalı kapıdan da doğruca geçemem veya onun yok olduğunu farz edemem: Kapıyı açmam ya da onu birinin benim için açması gerekmektedir.

Ama şimdi de şu itiraz getirilebilir: Niçin taşın veya kapının bir idealar derlemi olduğunu söylüyoruz? Niçin tikel ve seçik idealarla (taşın görsel ideası, taşın dokunsal ideası vb.) yetinmiyoruz? Bütün bu idealara neden olan tekil bir dış nesne yoksa, niçin onları bir derlem ya da demet halinde bir araya getiriyoruz?

Berkeley'nin bu soruya cevabı, tek sözcükle, deneyimdir. Belli ideaların her zaman başka ideaları çağrıştırdığı, deneyimden öğrendiğimiz bir olgudur. Bir elmanın görsel bir izlenimini alırız. Şayet elmaya elimizi uzatırsak dokunmaya dair

belli bir izlenim alacağımızı, koklarsak kokuya dair belli bir izlenim alacağımızı, ısırırsak tada dair belli bir izlenim alacağımızı vb. deneyimden öğreniriz. Berkeley deneyimimizdeki bu düzenliliklere doğa yasaları der. Berkeley'nin formüle ettiği şekliyle bunlar bilimcilerin doğa yasalarına pek benzemezler. Onun doğa yasaları, düzenli idea çağrışımlarına ilişkin aktarımlardır: Örneğin, "Elma görüntüsü; elma hissini, elma kokusunu, elma tadını düzenli olarak çağrıştırır" gibi. Ve deneyimden öğrendiğimiz bu doğa yasaları dolayısıyladır ki, ideaları gruplar halinde bir araya getirmeye başlarız ve herhangi bir tikel duyuma değil ama bütün bir duyumlar grubuna gönderme yaparak "elma" terimini üretiriz. Dahası, doğa yasaları gelecek deneyimlerimizi öngörmemizi sağlar: Elmayı gördükten sonra (belirli bir görsel idea aldıktan sonra) kendimizden emin bir şekilde ısırdığımızda elmanınkine benzer bir tat almayı bekleriz. Eğer tadı muz gibi çıkarsa, bu bir mucize (yani doğa yasalarının çiğnenmesi) olur.

Nesnelerin, ya da Berkeley'nin tercih ettiği terimle "duyulur şeyler"in, idea derlemleri oldukları kuramının bazı garip sonuçları vardır. Sağduyuyu esas alan materyalist görüş, iki kişinin aynı şeyi görebileceğini söyler. Ama iki kişi aynı görsel ideaya sahip olamaz (benzerlerine sahip olabilseler de), ayrıca bir kişinin görsel ideaları dokunsal idealarından çok farklıdır. Öyleyse, Berkeley iki kişinin aynı şeyleri görebileceğini ya da bir kişinin aynı şeyi hem görüp hem de ona dokunabileceğini yadsımış olmuyor mu?

Eğer sağduyuya dayalı bu ifadeler, algılardan bağımsız olan ve duyularımız sayesinde erişebildiğimiz şeylerin var olduğu anlamında yorumlanıyorsa, Berkeley bunları gerçekten de yadsır. Fakat öte yandan, bu ifadeleri sağduyuya uygun olarak anlamış olmak için bunları böyle yorumlamanın gerekmediğinde ısrar eder. Ona göre, "*A* ve *B* aynı ağacı görüyorlar" ifadesinin anlamı "*A*'nın bir ağaca ilişkin görsel

bir ideası var ve *B* bir ağaca ilişkin tamamen başka bir görsel ideaya sahip ve hem *A*'nın hem de *B*'nin görsel ideaları ağaç dediğimiz duyulur şeyi oluşturan tek bir idealar derleminin parçalarıdır" gibi bir şeydir. Ve Berkeley'ye göre, "*A*, ağacı hem görür hem de ona dokunur" ifadesinin anlamı "*A*'nın bir ağaca ilişkin görsel bir ideası var ve *A* aynı zamanda bir ağaca ilişkin tamamen başka bir dokunsal ideaya sahip ve *A*'nın hem görsel ideası hem de dokunsal ideası, ağaç dediğimiz duyulur şeyi oluşturan tek bir idealar derleminin parçalarıdır" gibi bir şeydir. Şimdi, normalde böyle ifadelerle kastettiğimiz şeyin bu olduğundan şüpheliyim: Sanırım, iki kişinin kelimenin tam anlamıyla aynı ağacı görebileceğini ya da bir kimsenin aynı ağacı kelimenin tam anlamıyla hem görüp hem de ona dokunabileceğini kastediyoruz. Eğer öyleyse, Berkeley'nin bu kuramın sağduyuyu esas alan görüşlerimizle tutarlı olduğu yönündeki iddiasına ciddi bir gölge düşer. Öyle olsa bile, Berkeley bu sağduyuya dayanan görüşlerin doğru olduğunu bir dereceye dek kabul edebilir: Gösterilen şekilde yorumlanırlarsa (ya da *yeniden* yorumlanırlarsa?) doğrudurlar.

Tüm bu söylenenlerde, başka bir yaygın itiraza Berkeley'nin verdiği cevap gizlidir: Kuramının yanılsama ile gerçek arasındaki, düş ile gerçek arasındaki, sanrı ile gerçek arasındaki, hayal ile gerçek arasındaki ayrımı yok ettiği itirazına verdiği cevap. Her bir durum için Berkeley'nin cevabı temelde aynıdır. *Konuşmalar*'da, Hylas sorar:

Ama senin görüşüne göre, gerçek şeyler ile imgelemin oluşturduğu kuruntular ya da bir rüyadaki görüntüler arasında ne fark var, mademki hepsi de zihnin içinde?

Berkeley'nin sözcüsü Philonous cevaplar:

İmgelemin oluşturduğu idealar silik ve belirsizdir; üstelik, iradeye tam bir bağımlılıkları vardır. Oysa duyu ile algılanan idealar, yani gerçek şeyler daha canlı ve açıktır, ve... iradeye bağımlılıkları yoktur... Her

ne kadar [rüyaların, sanrıların ya da hayallerin] çok canlı ve doğal oldukları hiçbir zaman görülmemişse de, hayatımızın önceki ve sonraki olaylarıyla bağlantılı veya bunlara benzer olmadıklarından, gerçekliklerden kolaylıkla ayırt edilebilirler. Kısacası, *şeyleri kuruntulardan* ayırt etmek için, sen kendi düşünsel çerçevene göre, hangi yöntemi kullanıyor olursan ol, açıktır ki, aynı yöntem benim düşünsel çerçevem için de geçerli olacaktır. Çünkü sanırım bu ayırt etme işi, algılanabilir bir farka dayanıyor olmalı ve ben seni algıladığın hiçbir şeyden yoksun bırakma taraftarı değilim. (*Üçüncü Konuşma*: 235)

Berkeley'nin temel yanıtı, yukarıdaki pasajın son iki cümlesinde içerilir: Yanılsamaları, sanrıları, rüyaları ve hayalleri gerçeklikten ayırt etmek için karşıtları hangi ölçütü kullanıyorsa, kendisi de onu kullanabilmektedir. Belki de bu ölçüt, hayallerimizin "silik ve belirsiz" doğasıdır. Ya da onların "iradeye olan bağımlılıkları" olabilir. Hepsinden önemlisi, ilk iki ölçüt başarısız olduğu takdirde uygulanabilecek bir başka ölçüt vardır: "Hayali idealar" doğanın duyu deneyiminde gözlenen düzenli seyrine uymaz. Macbeth'in kanlı bir hançere ilişkin görsel bir ideası vardır, ama bunun sanrı olduğunu bilir, zira hançere dokunamıyordur. (Ama bu noktada şüpheci, dokunmanın önceliğinin gerekçesini sorabilir.)

Berkeley, konuşmanın devamında yanılsamalar ve bu gibi şeylere yönelik olarak materyalistlerle aynı açıklamayı elbette veremez. Suda kırık gözüken kürek örneğimiz bağlamında, Berkeley küreğin gerçekte düz olduğunu, yani gerçek, bağımsız olarak var olan maddi nesnenin düz olduğunu söyleyemez, çünkü ona göre gerçek, yani bağımsız olarak var olan bir maddi nesne yoktur. Berkeley'ye göre, küreğin gerçekte kırık olmadığını söylerken kastettiğimiz, sudan çıktığında kırık gözükmeyeceği veya elimizi üzerinden geçirirsek kırık olduğu hissini almayacağımızdır. Hylas sorar: "Nasıl oluyor da bir insan... bir ucu suyun içindeki bir küreği yanlışlıkla kırık sanabiliyor?" Philonous yanıtlar:

Edimsel olarak algıladığı idealar açısından değil, ama o andaki algılarından yaptığı çıkarsamalar açısından yanılıyor. Nitekim, kürek örneğinde, görme yoluyla dolaysızca algıladığı şey kesinlikle kırıktır ve buraya kadar o kişi haklıdır. Fakat buradan yola çıkarak, kürek sudan çıkarıldığında da aynı kırıklığı algılayacağı ya da kırıklığın, dokunma duyusunu kırık şeylerin her zaman etkilediği şekilde etkileyeceği vargısını çıkarırsa, işte o zaman yanılır. (*Üçüncü Konuşma*: 238)

Böylece, sudaki kırık küreğe ilişkin görsel idea, tamı tamına başka herhangi bir idea kadar, küreği oluşturan idealar derleminin bir parçasıdır ve bu derlemdeki başka herhangi bir idea kadar gerçektir. Ama bir yanılsama ideası olduğundan, derlemdeki diğer idealarla uyuşmaz, küreğe bakarak yapabileceğimiz hatalı çıkarsamalar da bunu gösterir. (Berkeley'ye göre, niçin idealar derleminde ara sıra böyle "başıboş" üyelerin yer aldığını merak edebilirsiniz. Berkeley, materyalist bilimcilerle aynı açıklamayı verebilir mi? Bu çok iyi bir soru, buna döneceğiz.)

Buraya dek ele aldığımız itirazları tartışırken, taşları tekmelemek, kapalı kapılardan geçmek, uzanıp elmalara dokunmak gibi eylemlerden söz ettik (bundan kaçınmak zordur). Başka bir deyişle, bedenimizi çeşitli şekillerde hareket ettirmekten söz ettik. Ama şöyle bir itiraz getirilebilir: Berkeley kendisiyle çelişmeden bu şekilde konuşamaz, çünkü bunu yapmak oldukça özel bir dış ya da maddi nesneden, yani bedenimizden söz etmektir. Berkeley bedenin, diğer gerçek ya da duyulur şeyler gibi sadece ideaların bir derlemi olduğunu gerçekten ileri sürebilir mi?

Berkeley tam olarak şunu ileri sürebilir ve sürmüştür de: Beden bir idealar derlemidir, gerçi her birimiz için oldukça özel bir derlemdir. Özel olmasının ilk sebebi, bize bedensel duyumları sağlayan özel bir "altıncı duyu" yoluyla beden hakkında birtakım şeyler bilmemizdir. Her birimiz bedensel duyumlar yoluyla, gözlerimizin açık olup olmadığını veya ayakta mı durduğumuzu yoksa oturuyor mu olduğumuzu

biliriz. Senin gözlerinin açık olup olmadığını veya ayakta mı durduğunu yoksa oturuyor mu olduğunu bilmek için sana bakmam gerekir, ama kendim için aynı şey geçerli değildir. Bedenin özel olmasının ikinci nedeni, bana her yerde ve her zaman eşlik etmesidir. Deneyimimizdeki temel bir düzenlilik (o kadar temeldir ki pek farkında bile değilizdir), her ne zaman görsel duyumlar alıyor olsam, bunlara "gözlerim açık" diye adlandırdığım tikel bedensel duyumların eşlik etmesidir. "Gözlerim açık"a ve "elimi yüzümün önüne getirdim"e ilişkin bedensel duyumlara, düzenli olarak, bir ele ilişkin görsel duyumun eşlik etmesi ya da "gözlerim açık" ve "aşağıya bakıyorum"a, düzenli olarak, bir çift ayağa ilişkin bir görsel duyumun eşlik etmesi de benzer düzenliliklerdir. "Bedenim" dediğimiz şey, ellerime veya ayaklarıma ilişkin görsel idealar, kokuma ilişkin kokusal idealar ve benzerlerinin yanı sıra, bedensel duyumları da içeren bu özel idealar derlemine her birimizin verdiği addan ibarettir. "Bedenim" dediğim bu idea derleminin özel olmasının üçüncü nedeni, benim kontrolüm altında olmasıdır: Hepimiz bedenimizin içereceği tikel ideaları belirleyebiliriz (en azından, bir dereceye kadar). Gözlerimi açmaya veya kapatmaya karar verdiğimde, belli bedensel duyumların "bedenim" dediğim idealar derlemine ait olacağını belirlerim. Bundan daha fazlası vardır: Gözlerimi açarsam hangi görsel ideaları deneyimleyeceğim genelde bana bağlı değildir, ama gözlerimi açar ve elimi de yüzümün önüne getirirsem, gerçekten öyle görünür ki, belli bir görsel ideaya, yani elimin görüntüsüne sahip olmama neden olurum. "Bedenim" dediğim idealar derlemini "şu elma" dediğim idealar derleminden ayırt eden şey, bedenim üzerindeki, yani içerdiği "idealar" üzerindeki (kısmi) kontrolümdür. Bu aşamada Berkeley, duyum idealarının (örneğin imgelem idealarıyla karşıtlık içinde) kontrolümüz altında olmadıkları şeklindeki önceki görüşünü değiştirmek durumunda kalır:

"Bedenim" derlemine ait olan bazı duyum ideaları kontrolüm altındadır.

Şimdi, bir önceki paragraftaki itiraza geri dönersek, Berkeley bir taşı tekmelemekten söz ettiğinde, en azından bir tane dış ya da maddi nesnenin, yani bedeninin var olduğunu örtük bir önkabul olarak alıyor değildir. Berkeley'ye göre, "Taşı tekmeliyorum" ifadesi tikel bir idealar ardışıklığı hakkındaki bir ifade olarak çözümlenecektir: "Bir taşa yaklaşan bir bacağa ilişkin görsel duyumların eşlik ettiği, bacağımı belli bir şekilde hareket ettirmeme dair bedensel duyumların ardından, taşla temasın ayaktaki (acı verici) dokunma duyumları gelir ve bunları da ayak başparmağından uzaklaşan taşa ilişkin görsel duyumlar takip eder," gibi bir şey. Ve bedenimizi çeşitli şekillerde hareket ettirmeye dair diğer ifadeler de benzerdir.

TANRI VE DİĞER ZİHİNLER

Buraya dek, Berkeley ve idealarının yanı sıra, kendileri de idealara sahip olan çok sayıda insan olduğunu sorgusuzca kabul ettik (bunu yapmaktan kaçınmak zordur). Başka bir deyişle, Berkeley solipsizminin (yani sadece Berkeley ve onun idelarının var olduğunun) yanlış olduğunu, Musgrave solipsizminin de (sadece Musgrave ve onun idealarının var olduğunun) yanlış olduğunu vb. sorgusuzca kabul ettik. Ama şöyle bir itiraz getirilebilir: Berkeley başka insanların da (başka zihinlerin) var olduğunu ve idealara sahip olduğunu, kendi idealarına dayanarak nasıl kanıtlayabilir? Bu, "başka zihinler" meselesidir.

Berkeley, her şeyden önce, bunun kendi immateryalist görüşü kadar materyalistler için de bir mesele olduğuna işaret eder. Bu saptama doğrudur ve önemlidir, çünkü Berkeley'ye kendi kuramının rakip kuramın yaşamadığı bir sorunla karşı karşıya olduğu itirazında bulunulamayacağı anlamına gelir.

Daha sonra Berkeley meseleyi iki aşamada çözmeye koyulur. İlk aşama, diğer zihinler önsavının akla uygun bir önsav olduğunu gösterirken, ikinci aşama, önsavı kanıtlar (ya da Berkeley'nin iddiası böyledir). İlk aşama aşağıdaki gibi ilerler. Her birimiz, az önce açıkladığımız anlamda bir bedenimiz olduğunu deneyimden öğreniriz. Yine her birimiz etrafımızda bizimkiler gibi duyu organlarına vb. sahip, bizimkiler gibi başka insan bedenleri olduğunu da deneyimden öğreniriz. Dahası, bu diğer bedenlerin bizim bedenlerimiz gibi davrandığını da deneyimden öğreniriz: O bedenler de kapalı kapılara toslamaktan, çıplak ateşe elini sokmaktan kaçınır ve bizimkiler gibi idealara sahip olduklarını, bizim gibi deneyimden öğrendiklerini ve buna göre davranışlarını düzenlediklerini düşündüren bir şekilde bize deneyimlerinden bahsederler. Bütün bunlar bu diğer bedenlerin de, tıpkı bizimkilerin olduğu gibi, deneyimleyen zihinlerle bağlantılı olduklarını varsaymayı akla uygun kılar. Berkeley'nin bunu diğer zihinlerin bir kanıtı haline getirebildiğini nasıl düşündüğünü az sonra göreceğiz.

Sonraki itiraz bizi Berkeley'nin kuramının en önemli parçasına götürür. Daha önce gördüğümüz gibi, Berkeley bizim kontrolümüz altındaki ya da bizim neden olduğumuz imgelem veya bellek idealarını, (genelde) kontrol edemediğimiz ve neden olmadığımız algı idealarından ayırt eder. Berkeley algısal ideaların bir nedeni olması gerektiğini iddia eder. Dahası, onlara neden olan şeyin bir zihin ya da tin olması gerektiği, çünkü sadece tinlerin "etkin" oldukları iddiasında bulunur. Şimdi, deneyim gösterir ki, algılarıma neden olan tin son derece güçlü olmalıdır, zira bana (ve eğer varsalar, başka zihinlere de) değişik koşullarda her türden değişik algıyı vermekte hiçbir zorluk yaşamaz. Üstelik bu tin son derece bilge olmalıdır, zira algılarım çok sayıda farklı türden olabilse de, onlar için sayısız düzenlilikler (doğa yasaları) geçerlidir; bu

da gösterir ki, ancak bütün doğa yasalarını bilen (veya belki kuran) bir tin bu düzenliliklere neden olabilir. Son olarak, deneyimimin yasayla yönetilmesi olgusu, deneyimime neden olan tinin bana karşı (ve varsalar, diğer insanlara karşı da) iyicilliğini gösterir. Bu tin, gözümü kırpmadan evvel bende bir masanın ideasına neden olup da gözümü kırpmamdan sonra bende bir fil ideasına neden olarak kafamı karıştırmaz (diğer zihinleri bulandırıyor da görünmez). Kısacası, algısal deneyimimizin tinsel nedeni mutlak güçlü, mutlak bilge ve mutlak sevendir. Algılarımızın nedeni, tek kelimeyle, Tanrıdır.

Berkeley bunu Tanrının varoluşunun bir kanıtı olarak kabul eder. Fakat bir şüpheci için çok yetersizdir, çünkü hemen hemen her adımı sorgulanabilir. Berkeley algılarıma bir şeyin neden olması gerektiğini nereden biliyor? Niçin tek bir nedenleri olduğunu varsayıyor? Niçin onların nedeni, farkında olmasam da, ben olamayayım – ki büyük ihtimalle bir solipsistin görüşü bu olurdu? Berkeley algılara neden olan şeyin etkin olması gerektiğini ve sadece tinlerin etkin olduğunu nereden biliyor? Belki de, materyalistin farz ettiği gibi, onlara dış maddi nesneler neden oluyordur. Son olarak, deneyimim gerçi önemli olsa da yine de sınırlı bir düzeye dek yasayla yönetiliyor gibi görünür. Deneyimimiz üzerine düşünmemiz, bize onun nedeninin çok güçlü, çok zeki ve genellikle iyicil olduğu vargısını çıkarma hakkı verebilir, ama buradan mutlak güçlü, her şeyi bilen ve mükemmelen iyicil olan Hıristiyanlığın Tanrısına ilerlemek için haklı bir gerekçe var gibi gözükmez. (Şunu hatırlamaya değer ki, Anglikan Kilisesi'nin piskoposu olarak Berkeley'nin kanıtlamaya çalıştığı, Hıristiyanlığın Tanrısıdır.)

Şüpheci, sadece idealar temelinde kalarak, idealardan başka bir şeyin varoluşunun kanıtlanamayacağına işaret edecektir, ki bence çok haklıdır. Materyalistin dış nesneleri için geçerli olduğu kadar, Berkeley'nin immateryalizminin Tanrısı

için de bu geçerlidir. Yapabileceğimiz şey, Berkeley'nin Tanrısını ve materyalistin dış nesnelerini, deneyimimizi açıklamak için getirilen iki çok temel önsav saymaktır. Bertrand Russell bir keresinde şöyle yazmıştı:

> Berkeley maddenin var olduğunu saçmalamadan yadsımanın mümkün olmadığını göstermiş olma meziyetini kimseye kaptırmıyor... (1912: 13)

Bu cümlede bir gerçeklik payı vardır. Materyalizmin, yani hiç düşünmeden kabul etme eğiliminde olduğumuz bu metafiziksel görüşün, deneyimimizi açıklamaya yetenekli tek metafizik olmadığını anlamak önemlidir. Soru şudur: Hangi açıklama daha iyidir, materyalistinki mi yoksa Berkeley'ninki mi?

Bu soruya dönmeden, Berkeley'nin Tanrının var olduğunu kanıtlamasının ardından Tanrıyı nasıl çalıştırdığını görelim. Şimdi artık, diğer zihinlerin var olduğunu kanıtlayabiliriz. Zira eğer Tanrı, Berkeley'nin deneyimini (yukarıda gördüğümüz gibi) diğer zihinler koyutlamasını makul kılacak şekilde düzenlemiş, ama Berkeley'nin deneyimlediği diğer bedenlerle bağlantılı olan diğer zihinleri yaratmamış olsaydı, o zaman Tanrı Berkeley'yi aldatıyor olurdu. Tanrı aldatan değildir, o halde Berkeley diğer zihinlerin var olduğunu kesin olarak bilir.

Bir şüpheci bu "kanıt"ın da zayıf noktalarını gösterebilir. Sudaki küreğin kırık görünmesini sağladığında Tanrı aldatıcı değildir, bu olgu karşısında düştüğümüz hatalar duyu verilerinden yaptığımız yanlış çıkarsamalardır. Öyleyse, diğer zihinler önsavı da, verilere bakarak yaptığımız daha büyük ölçekli bir yanlış çıkarsama niçin olamasın? Berkeley'nin sadece kendisini ve Tanrıyı var olan yegane tinler olarak varsayması elbette solipsist megalomaninin eşiği olurdu. Fakat durumun bu olmadığını kanıtlayıp kanıtlayamayacağı başka bir konudur.

Berkeley'nin Tanrısının en ünlü, ya da kötü ünlü görevi,

deneyimleyen hiç kimse olmadığında da evreni tıkır tıkır işler halde tutmaktır. Bu noktada Berkeley'ye şöyle bir itirazda bulunabiliriz: Şayet kendi çalışma odasındaki masa bir idealar derlemiyse ve idealar algılanmaksızın var olmuyorlarsa, o zaman çalışma odasında kimse yokken masa var olmayı sona erdirir. Berkeley'nin buna cevabı şudur:

> Üzerinde yazı yazdığım masanın var olduğunu, yani onu gördüğümü ve dokunarak hissettiğimi söylüyorum. Eğer çalışma odamın dışındaysam da masanın var olacağını söylemeliyim. Bundan kastım, eğer çalışma odamda olsaydım masayı algılayabilecek olmam ya da başka bir tinin onu şu anda bilfiil algılamakta olduğudur... (*İlkeler*, Bölüm I, 3; 42)

Şimdi, burada gerçekte iki farklı cevap vardır. İlki, çalışma odasının insan gözlemcilerden her yoksun oluşunda, masayı "başka bir tinin [Tanrı] bilfiil algıladığı"dır. Bu Tanrı kuramına göre Tanrı, her yerde hazır bulunan bir algılayan, her şeyi varoluşta tutan, yani her "duyulur şey"i oluşturan idea derlemlerine ait idealara sürekli sahip olan bir varlıktır. Ronald Knox'un ünlü bir esprili şiirinde dalgaya aldığı kuram budur:

> Genç bir adam vardı şöyle diyen:
> "Amma acayip derdi herhalde Tanrı
> Burada görseydi şu ağacı
> Halen sürdürmekte varlığını
> Hem de avluda kimse yokken."
>
> *Cevap*:
> Sayın Bayım;
> Şaşkınlığınız asıl acayip olan
> Avludayım ben her zaman
> Ağaç sürdürecek tabii varlığını
> Zira gözüm üstünde her an
> Saygılarımla,
> Tanrı.

Bu ilk kurama göre, dünya Berkeley'nin düşü değil, ama bir anlamda Tanrının düşüdür. Bilinir ki, Berkeley'nin İncil'de en sevdiği kısım "Tanrıda yaşar, onda devinir ve varlığımızı onda buluruz" ayetidir – Berkeley için bu neredeyse sözel olarak doğrudur.

Yine de, ne Berkeley ne de başka biri masaya bakmıyorken Tanrının onu algıladığını varsaymakta tuhaf problemler vardır. Tanrı insanlar gibi duyu organlarını kullanarak mı algılar? Algısal idealar, insan algılayanlar tarafından olduğu gibi Tanrı tarafından da edilgin olarak mı alınır veya kaydedilir? İnsan algılayanlar gibi Tanrı da algısal acılara ve hazlara maruz mudur? İyi bir Hıristiyan olarak Berkeley herhalde bütün bu sorulara olumsuz cevap vermek isterdi.

Bu güçlüklerden ötürü, Berkeley'nin masanın sürekli varoluşu konusundaki gerçek görüşü daha inceliklidir. Kendisi çalışma odasının dışındayken masasının var olduğunu söylemesinin "Eğer çalışma odamda olsam, onu algılayabilirdim" anlamına geldiğini ifade ederken Berkeley'nin ortaya koyduğu bu ikinci görüştür. Buna göre, Tanrı masayı algılıyor değildir, ama daha ziyade şeyler üzerinde bir ayar yapmakta ve Berkeley veya başka biri çalışma odasında olsa (yani çalışma odasının duvarlarının iç tarafına ilişkin idealara sahip olsa) masayı da algılayacağı şekilde her şeyi düzenlemektedir. Tanrı şeyleri algılamaz, onun yerine, insanların şeyleri düzenli bir tarzda algılamalarına neden olur. Bir duyulur şey, insanların ve Tanrının zihnindeki bütün ideaların bir derlemi değil, ama insanların bilfiil sahip oldukları ve uygun koşullarda bulunurlarsa sahip olacakları (bunlara, dilerseniz, olanaklı idealar diyebiliriz) bir idealar derlemidir. Bu ikinci kuram, Berkeley'yi daha sonraları "fenomenalizm" diye adlandırılacak bir görüşe yaklaştırır.

"Hiç kimse onu gözlemlemiyorken *N* nesnesi var olmayı sürdürür" ifadesi "Uygun koşullarda bir algılayan olsa *N* nes-

nesi algılanırdı" anlamına mı gelir? Berkeley'nin ve fenomenalistlerin iddiası budur. Şimdi, ilk ifade ikinciyi kesinlikle zorunlu kılar: Eğer ilk ifade doğruysa, ikinci ifade de doğru olacaktır. Dahası, ilk ifadeyi doğrulamanın tek yolu, kişinin kendisini uygun koşullara getirip bakmasıdır. Ya da başka türlü söylersek, deneyimlenmeyen bir nesne deneyimleyemeyeceğimize göre, ilk ifadeyi yanlışlayacak her deneyim aynı zamanda ikinciyi de yanlışlayacaktır. Deneyim açısından, iki ifade eşdeğerdir. Şayet deneyim açısından eşdeğer olan ifadeler eşdeğerdir *nokta*, diyen bir anlam kuramını benimsersek (yani anlamın doğrulanabilirliği kuramıysa), o zaman yukarıdaki iki ifademiz aynı anlama gelecektir. Tersine, eğer ilk ifadenin ikincisiyle aynı anlama geldiğini yadsımak istersek (onu zorunlu kılmanın aksine), o zaman anlamın doğrulanabilirliği kuramını reddetmek zorundayızdır.

Berkeley'nin metafizik sisteminde Tanrı belli ki hayati bir rol oynar. Yine de, Tanrının devreye sokulması çoğu kez sistemin zayıf halkası olarak görülmüştür. Hattâ bazıları, algılarımızın nedeni olarak Tanrıyı devreye sokmakla Berkeley'nin kendisiyle çeliştiği itirazında bulunmuştur. Berkeley materyalist önsava, "maddi nesne" sözcüğüne karşılık gelen hiçbir ideamız olmadığından önsavın anlamsız olduğu itirazını yaptı. Ama Tanrıyı da hiçbir şekilde algılamayız, o halde "Tanrı" sözcüğü de anlamsızdır. İtiraz derinleşerek devam eder: Kendi zihnimizi ya da tinimizi de hiçbir şekilde algılamayız, o halde bu sözcükler de anlamsızdır, keza kendimizinkinden başka zihinler ya da tinlerden söz etmek de öyledir.

Berkeley bu itirazı kendi kendine yöneltir ve her anlamlı sözcüğün bir ideayı temsil ettiğini söyleyen anlam kuramında değişiklik yaparak itirazı cevaplandırır. Bir sözcüğün, bir ideayı değil ama bir kavramı temsil etmesi halinde de anlamlı olduğunu söyler. Her birimizin kendi zihnimizin, yani algılayan, hatırlayan, imgeleyen, uman ve korkan vb. etkin bir

şeyin net bir kavramına sahip olduğunu iddia eder. Benzerlik yoluyla, bizimkiler gibi diğer sonlu zihinlerin kavramını oluşturabilir ve bundan sonlu zihinlerin zayıflığını uzaklaştırarak sonsuz bir zihin ya da tin (Tanrı) kavramına varabiliriz.

Anlam kuramının bu değiştirilmiş hali, Berkeley'nin materyalizmi artık anlamsızlıkla suçlayamayacağı anlamına gelir: Maddenin ya da maddi nesnelerin bir kavramını niçin oluşturamayalım? Berkeley'nin iddiasına göre, böyle bir kavram anlamsız olmasa bile çelişkili olacaktır, çünkü ideaların etkin olmayan bir nedenini koyutlar, oysa bütün nedenler ("neden" teriminin anlamı dolayısıyla) etkin nedenlerdir. Etkin olmayan nedenlerden söz etmek evli bekarlardan söz etmek kadar çelişiktir. Bu argümanın zayıflığına daha önce işaret etmiştik. Sonuç öyle görünüyor ki, bir kez daha, deneyimimizin nedeni ile ilgili tutarlı iki kuram vardır: materyalizm ve Berkeley'nin kuramı.

Tanrının algılarımızın nedeni olduğu düşüncesinden ötürü, Berkeley doğruca kötülük meselesi ile yüzyüze kalır: Duyulur şeyler dünyasında gerçekleşen kötü şeylerin gerçekleşmesinin nedeni Tanrıdır, ama yine de Tanrının iyicil, yani kötünün zıttı olduğu varsayılır ve aynı zamanda her şeye gücü yeten, yani kötülüğü de önleyebilecek bir varlık olduğu kabul edilir. Berkeley çok haklı olarak, bunun kendi sistemine özgü bir problem olmadığı, her şeye gücü yeten ve iyicil olan bir ilahi varlık koyutlayan herkes için bu problemin doğduğu yanıtını verir. Ardından da standart Hıristiyan çözümden yararlanır: Tanrı insanlara özgür irade vermiştir ve dünyadaki kötülükler insan özgürlüğünün kullanılmasından kaynaklanır. Bu daha önce bahsettiğimiz oldukça içrek bir hususla bağlantılıdır, her birimizin kendi bedensel hareketlerimizin idealarının nedeni olup olmadığımız hususuyla. Kurbanını bıçaklamaya özgürce karar veren bir katil farz edelim: Bu katil aynı zamanda, bıçaklama eylemini oluşturan

kolunun hareketleri de dahil olmak üzere idealar ardışıklığının da nedeni midir? Eğer öyleyse, o zaman bütün duyum idealarına Tanrı tarafından neden olunmuyor demektir. Eğer öyle değilse de, o zaman katilin kararı, Tanrıyı katilin gerçekleştireceği edimde içerilen idealar ardışıklığını meydana getirmeye zorluyor demektir. Berkeley'nin hangi görüşü savunmak istediği çok açık değildir. Açık olan şey, Berkeley'nin bu problemin kendi sistemiyle sınırlı olmadığını söylemesinin çok yerinde olduğudur. Her şeye gücü yeten ve iyicil bir ilahi varlık koyutlayan materyalistin niçin Tanrının katilin bıçağını son anda tavus tüyüne dönüştürmediğini açıklamak gibi bir problemi vardır. Berkeley'nin de niçin Tanrının bıçaklama eylemini oluşturan idealar ardışıklığının meydana gelmesini son anda akamete uğratmadığını açıklamak gibi bir problemi vardır.

Tanrıyı devreye sokması, Berkeley'yi tamamen içsel olan başka bir bakımdan daha sıkıntıya sokmaktadır. Berkeley, Tanrısının ortodoks Hıristiyanlığın Tanrısı olmasını istiyordu. Fakat Berkeley'nin metafiziği ortodoks Hıristiyan inancına uygun mudur? Söz gelimi, Yaratılış Kitabı'ndaki yaratılış açıklaması, ilkin maddi nesnelerin, epeyce sonra insan algılayanların yaratıldıklarını söylemiyor mu? Berkeley kendi kuramının (uygun biçimde yeniden yorumlanan) Hıristiyan ortodoksluğuna uygun olduğunu göstermek için çok uğraşmıştır. Örneğin, daha erken zamanda yaratılan şey madde değil, ama çeşitli "algılama olanakları"ydı. Bu konuda Berkeley'nin gayretleri, kuramını sağduyu görüşleriyle uzlaştırmak için yaptığı girişimler kadar inandırıcıdır (ya da inandırıcılıktan uzaktır).

Ayrıca, Berkeley Hıristiyanlığa gerçek tehditin kendi kuramından çok materyalizm olduğunu ileri sürer. Bir kere, Tanrının maddi dünyayı yarattığı, sonra da o dünyanın idealarımıza neden olduğu düşüncesi dine saygısızdır: Her şeye

gücü yeten bir Tanrı, idealarımızı doğrudan doğruya yaratabileceğine göre, niçin Tanrıya lüzumsuz ve müsrif bir yaratış yükleyelim? Daha önemlisi, zihinlerimizden bağımsız bir maddi dünyayı bir kez koyutladığımızda, bu bizi onu Tanrının zihninden de bağımsız görmeye kışkırtmaz mı? Zira maddi dünya her zaman var olmuştu diye varsayabilecekken, niçin onun Tanrı tarafından yaratıldığını varsayalım ki? Berkeley'ye göre, materyalizm ateizme giden kral yoludur ve sadece kendisinin immateryalizm görüşü bizi ateizmden koruyabilir.

İMMATERYALİZM, FENOMENALİZM VE BİLİM

Berkeley'nin Tanrının varoluşunu kanıtlamasındaki sorunlar ve Berkeley metafiziğinde Tanrının rolü çevresinde beliren güçlükler göz önünde tutulduğunda, resimden Tanrıyı çıkartıversek ne olacağını merak edebiliriz. Sonuç, tam bir fenomenalizm olur. Felsefeciler arasında ciddi boyutta popüler olmuş bu kuramı John Stuart Mill bir noktada kabul etti ve madde "kalıcı duyum olanağıdır" sloganıyla özetledi: Edimsel ve olanaklı duyumlar ya da idealar, evreni oluşturur ve bunlara maddi nesnelerin veya Tanrının neden olduğu ileri sürülmez. Yirminci yüzyılda, fenomenalizm son derece popüler hale geldi ve dünyaya ilişkin metafiziksel bir sav olarak değil, ama dünya hakkında konuşmanın alternatif yollarına ilişkin bir sav olarak formüle edildi. Kuramın iddiasına göre, sıradan bir fiziksel nesne dili ve bir de fenomenalist dil vardır; bu ikisi birbirine çevrilebilir, dolayısıyla hangisini benimsediğimiz bir dilsel elverişlilik meselesidir. "Berkeley'nin çalışma masası Berkeley'nin çalışma odasındadır" gibi sıkıcı ifadeleri, edimsel ve olanaklı duyu verilerine ilişkin ifadelere "çevirme"nin olanağı üzerine yazılan yazılar, kâğıttan bir dağ oluşturacak kadar birikti. Burada yapılmak istenene benzer bir şeyi daha önce görmüştük ve bu konuda şu an söyleye-

ceğim tek şey, çoğu felsefecinin bu fenomenalist "çeviriler"in tam anlamıyla sağlanamayacağı noktasında birleşmeye başladıkları olacak. İdealist metafiziği dilsel şişelere doldurmak kalitesini artırmadı. Yeni şarap da berbat derecede bulanıktı. "Maddi nesneler var mıdır?" gibi dolambaçsız sorular, "Sorun neyin var olduğu değil, ama nasıl konuşmayı tercih ettiğimizdir" şeklinde kafa karıştırıcı cevaplarla karşılaşıyordu.

Berkeley'nin çizdiği resimden Tanrıyı çıkartmakla fenomenalistlerin Berkeley'nin felsefesini geliştirdikleri sanılabilir. Ama bir açıdan durumun bu olmadığı ve Tanrının Berkeley'nin şemasındaki zayıf halka olduğu kadar, onun güçlü yanlarından biri de olduğu gösterilebilir. Materyalizm, Berkeley'nin immateryalizmi ve fenomenalizm, üçü de metafizik kuramlardır. Böyle olduklarından, hiçbiri deneyim tarafından çürütülemez: Ne deneyimlersek deneyimleyelim bu kuramların her biriyle tutarlı olacaktır. Bu gibi kuramları, aralarında mantıklı bir seçim yapacak şekilde nasıl değerlendireceğiz? Yapabileceğimiz bir şey, değişik kuramları destekleyen felsefi argümanlara bakmak ve bu argümanların ne derece sağlam olduklarını görmektir. Yapabileceğimiz bir başka şey de, değişik kuramların, hepsi için ortak olan problemleri ne derece çözebildiklerine bakmaktır. Şimdi böyle ortak problemlerden birini ele alıp, değişik kuramların onu ne derece çözebildiğini görelim. Nesnelerin algılanmadıkları sırada da varoluşlarını görünürde sürdürmeleri problemini ele alma niyetindeyim. Bu problem kendini deneyimimizde sayısız şekillerde gösterir: Masaya bakıyor ve belli görsel deneyimler yaşıyorum, gözlerimi kısa süreliğine kapatıyor ve tekrar açtığımda bir masaya ilişkin çok benzer görsel deneyimler yaşıyorum. Bahsettiğimiz üç kuram bu problemi şu şekilde ele alır:

Materyalizm: Masa algılara neden olan ve bağımsızca var olan bir maddi nesnedir. Masayı algılamaya devam etmemizin nedeni onun algılanmak üzere hâlâ orada olmasıdır.

Berkeley'nin immateryalizmi: Algılarımızın nedeni bilge ve iyicil bir Tanrıdır ve Tanrı bize ilk önce masa algılarını verip, bir göz kırpmamızın ardından da goril algıları vererek kafamızı karıştırmayı istemez. Deneyimimizdeki düzen ve düzenlilik (doğa yasaları) Tanrının iyiliğinin bir göstergesidir.

Fenomenalizm: Deneyimdeki düzen ve düzenliliğin hiçbir açıklaması yoktur: Kendiliğinden bir olgudur ve çok talihli bir olgudur.

Fenomenalistin Berkeley'nin metafiziğinden Tanrıyı çıkartmak için bir bedel ödediğini görebiliyoruz. Bu bedel, Berkeley'nin açıklayabildiği bir şeyi fenomenalistin artık açıklayamaz olmasıdır. O halde bu bakımdan fenomenalizm (Berkeley'nin immateryalizmi eksi Tanrı) Berkeley'ninkinden daha kötü bir kuramdır. Bununla beraber, materyalizm de nesnelerin görünürde sürekli varoluşunu açıklar. Bu argüman çizgisi ilerletilerek, deneyimimizdeki düzenliliklere ilişkin olarak Berkeley'nin kuramının sunduğu açıklamanın materyalist kuramınkinden daha kötü olduğu gösterilebilir.

Bu noktayı geliştirmek için, ilk başta irdelememiz gereken şey, Berkeley'nin felsefesini kabul ettiğimiz takdirde fizik bilimine ne olacağıdır. Fizik bilimcileri maddi nesneler hakkında, bunların yapıları ve nasıl davrandıkları hakkında çok çeşitli kuramlar ortaya koyarlar. Eğer immateryalizm doğruysa, o zaman tüm bu kuramlar yanlıştır, çünkü koyutladıkları "madde" aslında yoktur. Bu durumda Berkeley kendini fizik bilimlerine son vermeye adamış gibi görünür!

Doğrusu, Berkeley fizik bilimine son vermeyi istemedi – ama fizik bilimini asıl yerine yerleştirmeyi gerçekten istedi.

Bundan böyle fizik bilimleri bize dünya hakkındaki gerçekleri anlatmayı hedefleyemezdi: Dünya hakkındaki gerçekler, immateryalist metafizikte içeriliyordu. O halde bilimciler neyi hedefleyebilirdi? Bu soruyu yanıtlamak için, Berkeley yeni bir bilim felsefesi geliştirdi; bu felsefe zamanla "araçsalcılık" olarak adlandırılmaya başladı. (Felsefecilerin çoğu Berkeley'nin araçsalcılığı icat etmediğini, araçsalcılığın aslında Berkeley'den çok daha geriye giden çok uzun bir tarihi olduğunu düşünür. Ben bunun bir hata olduğu kanısındayım, ama bu noktayı burada tartışmak bizi konudan çok uzaklaştırır; ayrıntılar için *bkz.* Musgrave 1977 a ve 1991 b.)

Berkeley'nin araçsalcılığı, bilimsel ifadeleri iki türe ayırır. İlk türle zaten karşılaşmıştık: Berkeley'nin "doğa yasaları" dediği, deneyimimizdeki düzenliliklere ilişkin önermeler. Berkeley bunlara karşı değildir: Uygun bir biçimde, ideaların düzenli ardışıklığı hakkındaki önermelere çevrildiklerinde doğru olabilirler ve gelecek deneyimlerimizi öngörmemizi sağlama noktasında yararlıdırlar. (Böyle önermeler doğru olduklarında, deyim yerindeyse, sadece Tanrının göz yumması yüzünden doğrudurlar: Tanrı her zaman bir mucize gerçekleştirebilir ve kendi doğa yasalarından herhangi birini çiğneyebilir.) İkinci tür bilimsel ifadeler, fizik bilimlerinin doğa yasalarını açıklamak için görünüşlerin ardında yatan bir gerçekliği betimleyerek ortaya koydukları kuramlardır. Berkeley bunlara "matematiksel önsavlar" der ve harfi harfine yorumlandıklarında bunların yanlış olduklarında ısrar eder: Görünüşlerin ardında Tanrıdan başka hiçbir gerçeklik yoktur. Gelgelelim, "matematiksel önsavlar"ın da, doğa yasalarını özetleme ve sınıflandırmanın bir yolu olarak, yararlı olabileceklerini kabul etmek durumunda kalır. Geometrik optik ışık ışınlarıyla uğraşır, nasıl davrandıkları ve çeşitli fiziksel nesneler tarafından nasıl etkilendikleriyle. Harfi harfine alındığında, aslında bir masaldır: Işık ışınları yoktur ve onları

etkileyen fiziksel nesneler yoktur. Fakat bu bilimin matematiksel önsavları şeylerin nasıl gölge düşürdükleri, aynada nasıl göründükleri, küreklerin suda nasıl kırık göründüğü vb. hakkında çok sayıda doğa yasası sağlar. Bunlar bu yasaları özetlemek için faydalı araçlardır.

Fakat sağduyu materyalizminin mirasçısı fizik bilimi, sadece bilinen "doğa yasalarını" özetlemeye çalışmaz – aynı zamanda yeni yasalar da öngörür. Diyelim ki, geometrik optikçiler kendi kuramlarını inceliyor ve eğer kuramları doğruysa, o zaman merceklerin belli bir düzenlemesinin nesneleri gerçekte olduklarından daha büyük ya da daha yakın göstereceğini görüyorlar. (Bu hikâye tarihsel olarak doğrudur demiyorum; beni ilgilendiren ilkedir ve bu öyküden maksat sadece bir ilkeyi örneklemektir.) Böyle bir öngörünün başarısı, söz konusu kuramın doğruluğu için en iyi türden kanıttır. Ama Berkeley bu türden öngörülerde bulunur muydu? Nasıl yapabileceğini anlamak zordur. Berkeley, deneyimimizdeki bilinen düzenliliklerin (Tanrının izniyle) süreceğini kesinlikle öngörebilir. Ama Tanrının bir teleskop aracılığıyla bakıldığında nesneleri daha büyük göstermeyi seçeceğini pek öngöremez. Tanrı nesnelerin daha küçük görünmesini, toptan ortadan kalkmalarını, ördeğe ya da hayal etmekten hoşlanacağımız herhangi bir şeye dönüşmelerini pekala tercih edebilirdi. Nesneleri büyüten teleskoplar ortaya çıktığında, Berkeley bu olguya uyum sağlayabilirdi elbette, ama onu öngöremezdi. (Ya da öngörebilmesi için, en azından şu koyutlamayı yapması gerekirdi: Tanrı, bilimcilerin uydurdukları "matematiksel önsavlar"ın doğru olduğunu gösteren bir şekilde idealara neden olur – ki böyle bir şey Tanrı açısından çok zalim bir aldatıcılık olurdu!)

Şayet yeni doğa yasalarını başarıyla öngörmek bir erdemse, o zaman fizik biliminin Berkeley'nin immateryalizminin sahip olmadığı erdemlere sahip olduğu sonucuna varmamız

gerekir. Ve fizik bilimi sağduyu materyalizminin içinden geliştiğine göre, bu erdem de sağduyu materyalizminin hanesine yazılır. (Bu konuda daha fazla bilgi ve ayrıntı için *bkz.* Musgrave 1988.)

Berkeley'nin felsefesinin bir olumsuz bir de olumlu kısmı olduğunu görmüştük. Olumsuz kısımda Berkeley, materyalizmi ideacı temeller üzerinde kurma girişimini yerle bir eder. Kabaca ifade edersek, eğer bütün bilebildiğimiz kendi idealarımız ve onlara dayanarak kanıtlanabilenlerse, o zaman dış maddi nesneler veya onların özellikleri hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimizi gösterir. Felsefesinin olumlu kısmında ise, idealarımıza neden olan Tanrının ve Tanrıdan idealar alan diğer zihinlerin varoluşunu idealar temelinde doğrulayabileceğimizi iddia eder. Berkeley felsefesinin olumsuz yanı olumlu yandan çok daha başarılıdır. Fakat eğer olumsuz kısmı kabul eder, diğerini reddedersek, idealar temelinde bütün bilebileceğimizin idealar olduğu ve her birimizin kendi idealarını bilebileceği görüşüyle kalırız. Başka bir deyişle, akla uygun tek konumun (yani doğru olduğunu kesin olarak bilebileceğimiz tek konumun) solipsizm olduğu görüşüyle kalırız. İngiliz ampiristlerimizi oluşturan üçlünün üçüncü üyesi olan David Hume'un çıkardığı oldukça iç karartıcı sonuç da budur. Ama Hume problemden sıyrılmanın, solipsizmden kaçınmanın yeni bir yolunu buldu – ve bu yol, aklı reddetmekti. Gelecek bölümün konusu bu olacak.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

Hume: İdeacılık irrasyonalizm oluyor

David Hume (1711-76) ünlü İngiliz ampiristleri üçlümüzün İskoçyalı olanıdır. Bilgi kuramı üzerine en önemli çalışmaları *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'sinin (1739) birinci kitabı ile *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*'sıdır (1748). Bu iki kitap arasındaki ilişki Hume uzmanları tarafından çok tartışılmıştır. Hume *İnceleme* ile ilgili hayal kırıklığını şöyle ifade etmişti: "... matbaadan ölü doğdu, bağnazlar arasında bir homurtuya yol açmak gibi bir paye bile kazanmadı" (Mossner 1954: 612). Bu yüzden kitabı yeniden yazdı, kolaylaştırdı, bazı güç kesimlerini atladı ve daha radikal öğretilerden bazılarını yumuşattı. Sonuçta ortaya *Soruşturma* çıktı. Ama *Soruşturma* zaten yumuşatılmış bir kitabın yumuşatılmış versiyonuydu; 1737'de, *İnceleme*'yi hazırlarken, arkadaşı Henry Home'a şunları yazdı:

> Şu an eserimi hadım ediyorum, yani en soylu parçalarını kesiyorum, yani olabildiğince az rahatsız edici olmasına uğraşıyorum. (Klibansky ve Mossner 1954: 3)

> Rahatsız edecek olan, muhtemelen Hume'un din üzerine şüpheci görüşleriydi, bunlar ölümünden sonrasına kadar yayımlanmadı. (*Doğal Din Üzerine Diyaloglar*'da, 1779)

HUME'UN İRRASYONALİZMİ

Kendisinden önce Locke ve Berkeley gibi Hume da ideacılık öğretisini, yani dolaysız olarak sadece kendi idealarımızı biliriz öğretisini sorgusuzca kabul etti. Hume'un terminolojisi

farklıydı: Locke'un "yalın idealar"ına Hume "izlenimler" diyor, "idea" terimini ise hatırlanan izlenimler için, "izlenimlerin düşünmede ve akıl yürütmedeki silik imgeleri" için ayırıyordu. (Hume uzmanları, izlenimleri idealardan nasıl ayırabileceğimizi –ayırabileceksek tabii– tartışırlar: Bir fil imgelemeniz veya hatırlamanızın aksine, şu an bir fil görmekte olduğunuzu nereden anlayabilirsiniz?)

İzlenimler veya idealara dayanarak neleri bilebiliriz (doğruluğunu kanıtlama anlamında)? Locke dış nesnelerin var olduğunu ve onların bazı özelliklerini bilebileceğimizi düşünüyordu. Berkeley bu görüşü eleştirmiş ve bunun yerine, diğer zihinlerin varoluşunu ve idealarımızın nedeni olarak Tanrının varoluşunu bilebileceğimizi iddia etmişti. Hume ikisine de itiraz etti. Dış nesnelerin var olduğunu, Tanrının var olduğunu, diğer zihinlerin var olduğunu, hattâ kendi zihnimizin var olduğunu bile kanıtlayamayız. Akla uygun tek görüş (kanıtlayabileceğimiz tek görüş) solipsizmdir – akıl, kendi izlenimlerim ve idealarımdan başka her şey hakkında topyekün bir şüpheciliğe götürür.

Hume bir solipsist ve bir şüpheci miydi? Erken okurlarının birçoğu öyle olduğunu düşünür – ama bence onun görüşünün gerçekten özgün olan özelliğini, yani irrasyonalizmini gözden kaçırdılar. Hume'un fikrine göre, madem akıl solipsizme ve şüpheciliğe götürüyor, o halde aklı reddetmeliyiz. Çünkü gerçekten solipsist ya da şüpheci olmamız mümkün değildir. Felsefi açıdan düşündüğümüzde, kendimizi kendi izlenimlerimiz ve idealarımızın ötesinde bir şeye inanmanın mantıklı bir temeli olmadığına ikna ederiz. Ama bu vargıyı bir andan fazla sürdüremeyiz: İnsan doğası, alışkanlık ya da içgüdü ön plana çıkar ve kendimizi bir kez daha felsefenin akıl almaz dediği her tür şeye inanırken buluruz. Şüphecilik ve solipsizm en akla uygun görüşlerdir – ama insan doğası bizi irrasyonel olmaya zorlar. *İnceleme*'sinin birinci kitabının sonunda Hume bütün bunları ünlü bir pasajda toparlar:

İnsan aklındaki bu türlü çelişki ve eksiklikleri yoğun biçimde görmek, üzerimde öylesine etkili oldu ve beynimi öylesine kızıştırdı ki, her tür inancı ve akıl yürütmeyi reddetmeye hazırım ve hattâ hiçbir görüşe bir diğerinden daha olası veya mümkün diye bile bakamıyorum...

Neyse ki, akıl bu bulutları dağıtmada yetersiz kalırken, doğanın kendisi bu amaç için yeterlidir ve... beni bu felsefi melankoli ve hezeyandan kurtarır. Yemek yerim, tavla oynarım, sohbet ederim ve dostlarımla iyi vakit geçiririm; üç dört saatlik eğlenceden sonra bu kurgulara geri döndüğüm zaman, bunlar o kadar soğuk, zoraki ve gülünç görünürler ki, içimden onlara daha fazla dalmak gelmez.

Bu noktada kendimi hayatın olağan gidişatı içinde başka insanlar gibi yaşamaya, konuşmaya ve davranmaya mutlak ve zorunlu biçimde azmetmiş bulurum... Duyularıma ve anlama yetime boyun eğerek, doğanın akışına teslim olabilirim, hayır, olmalıyım ve bu körü körüne boyun eğişte şüpheci eğilimimi ve ilkelerimi en mükemmel biçimde sergilerim. (*İnceleme*, I, iv, 7; 268-9)

Hume'un görüşü oldukça inceliklidir. Bir yandan, hepimizin nelere inandığını ve hepimizin niçin bunlara inandığını ve niçin elimizden bunlara inanmamak gelmediğini sorar. Öte yandan, bu doğal ya da içgüdüsel inançların rasyonel olarak gerekçelendirilip gerekçelendirilemeyeceğini sorar. Bu ikinci soruya verdiği yanıt hep olumsuzdur. Böylece varılan sonuç, mantıksız inançlara sahip olmamanın elimizden gelmediğidir. Yunanlılar insanın doğası gereği rasyonel bir hayvan olduğunu düşündüler, Hume ise insanın doğası gereği irrasyonel bir hayvan olduğunu düşündü.

Hume'un genel görüşüne ilişkin yorumum için bu kadarı yeterli. Başkalarıysa onu farklı yorumlar. Hume'u felsefede bir şüpheci ve hayatta bir irrasyonalist olarak görmezler. Tersine, onu "doğal", "alışılmış" ya da "içgüdüsel" inançlarımızın akla uygunluğunun savunucusu ve şüphecilerin talep ettiği, olanaksızlık derecesinde yüksek rasyonellik standartlarının eleştiricisi olarak görürler. Hume konusundaki bu görüşün metinlerce desteklendiği kanısında değilim (özellikle

de *İnceleme*). Fakat bu yorumlama noktasını burada tartışmayacağım. Az önce sözünü ettiğim görüşün savunulabilir olup olmadığı (yani onu Hume'a atfedip atfedemeyeceğimiz) sorusu ileride, 15. bölümde ele alınacak.

HUME VE DIŞ NESNELER

Hume'un genel duruşuna bir örnek olarak, dış dünya meselesini nasıl ele aldığına bakalım. (Konuyu, *İnceleme*, I, iv, 2'de "Duyular açısından şüphecilik" başlığı altında tartışır.) Kendisinden bekleneceği üzere, hepimizin "ayrı ve sürekli" bir varoluşa sahip (yani zihnin dışında var olan ve algılanmaksızın da var olmayı sürdüren) "cisimler"le dolu bir dış dünyaya inandığımızı vurgulayarak başlar. Şüpheciler bile şuna inanır:

> Böylece şüpheci, akıl yürütmeyi ve inanmayı sürdürür, her ne kadar aklını akılla savunamayacağını ileri sürse bile; ve aynı kural uyarınca, cismin var olduğunu kabul etmelidir, herhangi bir felsefi argümanla bunun doğruluğunu savunduğunu iddia edemese de. Doğa bunu şüphecinin seçimine bırakmamış ve hiç şüphesiz, onu belirsiz akıl yürütmelerimiz ve kurgularımıza emanet edilemeyecek kadar önemli bir mesele olarak görmüştür. "*Hangi nedenler bizi cismin varoluşuna inanmaya ikna eder?*" diye pekala sorabiliriz, ama "*Cisim var mıdır yok mudur?*" diye sormak boşunadır. Bu, bütün akıl yürütmelerimizde sorgusuzca kabul etmemiz gereken bir noktadır. (s. 187)

Peki, hangi nedenler bizi cismin varoluşuna inanmaya ikna eder? Bu inanca sahip olmamız yönünde bizi herhangi bir rasyonel argüman ikna etmez. Zihnin dışındaki cisimleri algılamayız, sadece zihnin içindeki izlenimler ve ideaları algılarız. Ne de algıladığımız şeylerle ilgili öncüllerden algılamadığımız şeylerle ilgili vargılara doğru akıl yürütme yapabiliriz:

> Öyleyse bu görüş, tamamen akıl almaz olduğu için, anlama yetisinden başka bir yetiden kaynaklanıyor olmalıdır. (s. 193)

Kaynaklandığı (ya da nedeni olan) yeti, imgelemdir. Deneyimimiz bir tür "değişmezlik ve tutarlık" içerir: Bir masanın görsel bir izlenimini ediniriz, gözümüzü kırptıktan sonra masanın bir başka görsel izlenimini alırız; ateş bizi ısıtır, uyuklarız ve uyandığımızda bizi yine ısıtır. İmgelemimiz, masaların veya ateşlerin deneyimimizden ayrı olan ve deneyimlenmeksizin de var olmayı sürdüren dış nesneler olduklarını imgeleyerek, bize deneyimimizdeki boşlukları doldurtur. (Yeterince akla uygun olan bu yanıt, "imgelem"in başarabileceklerine ilişkin resmi ideacı görüşle uyuşmaz – ama bu noktayı geçiyorum.)

Bu doğal inanç ya da görüşümüz akla uygun mudur? Hume öyle olmadığını düşünür. "Ayrı ve sürekli" bir varoluşa sahip olduğuna inandığımız şey tam olarak ne tür bir şeydir diye sorar. "Sıradan insanlar" bunların deneyimlediğimiz şeyler olduğunu, "felsefeciler" ise deneyimlediğimiz şeyler olmadıklarını düşünür. İki inanç da akla uygun değildir:

> Buna göre, sıradan insanların bu konuda oluşturdukları bütün vargıların felsefe tarafından doğrulananlara tamamen zıt olduklarını görürüz. Çünkü felsefe bize, zihne görünen her şeyin algıdan başka bir şey olmadığı, kesintili ve zihne bağımlı olduğu bilgisini verir; oysa sıradan insanlar algılar ile nesneleri birbirinden ayıramaz ve dokunarak hissettikleri ve gördükleri şeylerin kendilerine ayrı ve sürekli bir varoluş yüklerler. Öyleyse bu... tamamen akıl almaz bir görüştür... (s. 193)

"Felsefeciler" (yani Locke) daha iyisini mi yaparlar? Onlar nesneleri idealardan ayırt eder, nesnelerin ayrı ve sürekli bir varoluşu olduğunu ve gerçekten ideaların nedeni olduğunu söylerler. Hume itiraz eder:

> Ama zihne algılardan başka hiçbir varlık sunulmadığına göre, farklı algılar arasında bir neden-sonuç ilişkisi gözlemleyebiliriz, ama bunu algılar ile nesneler arasında asla gözlemleyemeyiz. Bu yüzden, algıların varoluşundan ya da herhangi bir niteliğinden yola çıkarak, nesnelerin varoluşuyla ilgili herhangi bir vargı asla oluşturamaz veya bu noktada aklımızı asla tatmin edemeyiz. (s. 212)

Hume, algılarımızın ya da algılarımızın özelliklerinin nesnelere ya da nesnelerin özelliklerine benzer olduğu görüşüne dair en ufak bir kanıt kırıntısı elde edemeyeceğimizi, çünkü nesneleri asla algılamadığımızı sözlerine ekler.

O halde sonuç şudur: Nesnelere inanmamak elimizden gelmez. Fakat bu, ya (sıradan insanlarla birlikte) algılanmayan algılara inanmaktır ya da (felsefecilerle birlikte) varoluşları, özellikleri, algılarımıza neden olmaları konusunda en ufak bir kanıt kırıntısı elde edemeyeceğimiz şeylere inanmaktır. Her iki inanç da oldukça irrasyoneldir. Hume irrasyonalizmi memnuniyetle kabul eder ve tartışmasını aşağıdaki cümlelerle sonlandırır:

> O halde bu temelsiz ve olağandışı görüşler kargaşasından hata ve yanlıştan başka ne bekleyebiliriz? Ve onlara duyduğumuz inanç için kendimize ne gibi bir gerekçe bulabiliriz?
> Bu tarzda bir şüphe... illettir; hiçbir zaman kökten iyileştirilemez, onu ne kadar kovsak da ve bazen ondan tamamen kurtulmuş görünsek de, bize her an geri dönmesi kaçınılmazdır. Herhangi bir sistemle anlama yetimizi ya da duyularımızı savunmak olanaksızdır ve onları... gerekçelendirmeye çalıştığımızda daha beter savunmasız kalmalarına yol açmaktan başka bir şey yapmayız... Bize sadece özensizlik ve dikkatsizlik bir çare sağlayabilir. Bu sebeple tamamen onlara güveniyorum ve şu anda okurun görüşü ne olursa olsun, bir saat içinde, hem bir iç dünyanın hem de bir dış dünyanın var olduğuna inandırılacağına kesin gözüyle bakıyorum... (s. 218)

Hume'un dış dünya meselesi tartışması önemlidir. "Sıradan insan"ın ve "felsefeci"nin görüşüne karşı getirdiği argümanların ikisi de, hayati bir biçimde ideacılığa dayanır: "Zihne görünen her şey algıdan ibarettir" (s. 193) ya da "zihne algıdan başka verilen hiçbir varlık yoktur" (s. 212). Hume'u şu koşullu önermeyi kurmuş sayabiliriz: Eğer ideacılık doğruysa, o zaman dış nesnelere inanç akla aykırıdır. Hume bu koşullu önermenin öncülünü kabul etmiş, sonucunu da buna dayanarak onaylamıştır. Ama bir koşullu önermeyi kabul

edip, sonucunu yadsıyabiliriz ve buna dayanarak öncülünü de yadsıyabiliriz. Böyle bir durumda, Hume'un ideacılıktan irrasyonalizme götüren argümanı, ideacılığın saçmaya indirgenmesi olmuş olurdu. Bu olasılığı Bölüm 15'te ele alacağız.

Ama önce, Hume'a kaldığımız yerden devam edelim. Hume dış nesnelere inanç için geçerli olan şeyin, deneyimi (izlenimler ve idealar) aşan diğer inançlar için de geçerli olduğunu düşünüyordu. Bütün böyle durumlarda şüpheci haklıdır ve tek çare "özensizlik ve dikkatsizlik"tir. Hume'un diğer zihinlere, kişinin kendi zihnine, Tanrıya ya da başka bir şeye inanç hakkındaki ayrıntılı argümanlarını irdelemeyeceğiz. Bunun yerine, felsefi ün kazanmasında belki de başlıca etmen olan, tümevarımlı akıl yürütmeye getirdiği şüpheci eleştiriyi irdeleyeceğiz. Çünkü bu eleştiri, ampirist bilgi kuramına getirilen ikinci büyük şüpheci itirazdır.

İlk büyük şüpheci itiraz, bilgi için ampirik temelin güvenilirliğiyle ilgiliydi. Algı meselesini, ideacılığa gerilemeyi ve görünüş ile gerçeklik meselesini doğuran buydu. İkinci büyük şüpheci itiraz ise, ampirik temelin güvenilirliğiyle değil ama yeterliliğiyle ilgilidir. Hume'un bu konuyu ele alışı, ilk itirazın üstesinden gelmek için icat ettiği "izlenimler" ve "idealar" terminolojisiyle dile getirilir. Aynı zamanda, nedensellik üzerine görüşleriyle de karmaşık biçimde ilişkilidir. Fakat Hume'un itirazının onun hem ideacılığından hem de nedensellik görüşlerinden bağımsız olduğunu görmek önemlidir. Bu ikinci itirazı bu şekilde sunma niyetindeyim, gerçi böylelikle Hume'un kendi sunumunun (ruhundan değilse de) harfi harfine ifadesinden ayrılmış olacağım. O halde, duyuların güvenilirliğine yönelik şüpheci eleştiriyi bir yana bırakıp, duyuların bize dış nesneler hakkında kesinlik verdiğini söyleyen naif realist görüşe geri dönelim. "O masa kahverengidir", "Bu ateş sıcaktır" veya "Yağmur yağıyor" gibi gözlem ifadelerinin doğruluğunu kesin olarak bilebildiğimizi varsayalım.

Hume, hepimizin duyuların sağladığı kanıtın ötesine geçtiğimizi ve deneyimlememiş olduğumuz şeyler hakkında inançlar oluşturduğumuzu (ya da beklentilere sahip olduğumuzu veya tahminlerde bulunduğumuzu), davranışımızı bu inançların ışığı altında düzenlediğimizi fark etti. Hepimiz bunu yaşamlarımızda her gün sayısız şekillerde doğal olarak ve düşünmeksizin yaparız. Ellerimiz kirlidir ve onları temizlemek için ateşe değil, suya sokarız. Niçin? Çünkü suyun ellerimizi temizlemesini, ateşinse zarar vermesini bekleriz. Bir tabakta bir sandviç ikram edildiğinde, uzanıp tabağı değil sandviçi alırız. Niçin? Çünkü sandviçin bizi besleyeceğine, tabağınsa beslemeyeceğine inanırız. Zemin kata inmek için pencereden atlamak yerine merdivenleri kullanırız. Niçin? Çünkü merdivenleri kullanırsak sağ salim ineceğimizi, oysa pencereden atlarsak öyle olmayacağını öngörürüz.

Fakat bu inançlarımız (ve onlara dayanan eylemlerimiz) akla uygun inançlar mıdır? Gerekçelendirilebilirler mi? Ampiristler inançların deneyim temelinde gerekçelendirilmeleri gerektiğini düşünür. Söz gelimi, elinizi ateşe sokmanın elinize zarar vereceğini nereden bildiğiniz sorulduğunda, ampirist "deneyimden" yanıtını verir. Ama geleceğe ilişkin inanç ya da beklentileri gerekçelendirmek için geçmiş deneyime başvurmak tümevarımlı akıl yürütmeyi kullanmaktır. Yemek üzere olduğumuz ekmeğin bizi besleyeceğini düşünürüz, çünkü geçmişte yediğimizde ekmek bizi beslemişti. Kullandığımız örtük akıl yürütmeyi şu şekilde açabiliriz:

> Ekmek beni Pazartesi besledi.
> Ekmek beni Salı besledi.
> Ekmek beni Çarşamba besledi.
> Ekmek beni Perşembe besledi.
> Ekmek beni Cuma besledi.
> Ekmek beni Cumartesi besledi.
> O halde, ekmek beni yarın (Pazar) besleyecek.

Bu basit, biraz yapay ve çokbilmiş örnek, bundan sonra bizim tümevarımlı akıl yürütme için sabit örneğimiz olsun.

Hume, psikolojinin bir gereği olarak, tümevarımlı akıl yürütme yapmamanın elimizden gelmediğini düşündü. Hattâ buradaki "biz"e hayvanların da dahil olduğu kanısındaydı: Kediler ve köpekler de tümevarımlı akıl yürütme bağımlısıdır (*İnceleme*, I, iii, 16). Böyle argümanların öncüllerinin doğruluğunun geçmiş deneyimden kesin olarak bilinebileceğini de (en azından bu bağlamda) tartışmadı. Onun itirazı, tümevarımlı argümanların mantıksal olarak geçersiz olduklarıdır: Öncüllerin doğruluğu vargının doğruluğunu garanti etmez; bütün öncüller doğru olsa bile vargının yanlış olması mümkündür; vargı öncüllerden çıkmaz. Küçük örneğimizde, ekmeğin beni Pazartesiden Cumartesiye dek beslediği olgusu, Pazar günü yediğim ekmeğin beni zehirlemeyeceğini garanti etmez. (Geçersiz tümevarımlı argümanımızı şu geçerli tümdengelimli argümanla karşılaştıralım: "Ekmek her zaman besler, o halde ekmek beni yarın (Pazar) besleyecek." Burada, eğer öncül doğruysa, vargı da doğru olmak zorundadır. Tersine, eğer Pazar günkü ekmek beni zehirlerse, ekmeğin her zaman beslediği öncülü yanlıştır.) Hume, geçmiş deneyime başvurmanın gelecekle ilgili inançlarımızı kanıtlayamayacağı, gerekçelendiremeyeceği veya bunlar için bir sebep veremeyeceği, çünkü tümevarımlı argümanların geçersiz olduğunu ısrarla belirtti. Ama bir inanç ancak eğer onu kanıtlayabiliyor, gerekçelendirebiliyor veya onun için bir sebep verebiliyorsak akla uygundur. Dolayısıyla, geleceğe ilişkin hiçbir inanç akla uygun değildir. Rasyonalist bir insan gelecek hakkında (ya da deneyimlenmemiş durumlar hakkında) bütünüyle şüpheci olacaktır.

Fakat bu tür şüphecilik akla uygun tek duruş olsa da, gerçekte benimseyebileceğimiz bir duruş değildir. İnsan (ve hayvan) doğası mevcut halinde kaldıkça, tümevarımlı ola-

rak akıl yürütmemek elimizden gelmez. Ekmek bizi defalarca besledikten sonra, yediğimiz sonraki bir parça ekmeğin de bizi besleyeceğine inanmamak elimizden gelmez. Ateşin defalarca yakmasından sonra, eğer çok yaklaşırsak bir sonraki ateşin de bizi yakmasını beklememek elimizden gelmez. Akıl bizi şüpheciliğe götürebilir, ama insan doğası bizi ondan uzaklaştırır. Hume'un çözümü (eğer çözümse) bir kez daha irrasyonalizmi benimsemektir. Hume'un argümanını aşağıdaki şekilde serimleyebiliriz:

(1) Tümevarımlı olarak akıl yürütürüz ve yürütmek zorundayız.
(2) Tümevarımlı akıl yürütme geçersizdir.
(3) Geçersiz olarak akıl yürütmek akla aykırıdır.
O halde, akla aykırıyız ve öyle olmak zorundayız.

Tümevarım problemi şu şekilde formüle edilebilir: Hume'un irrasyonalist vargısından kaçınılabilir mi? (Popper 1962: Bölüm I, 1972: Bölüm I). Problemi formüle etmenin tek yolu bu değildir, ne de alışılageldik formülasyon böyledir, ama en iyi yol budur. "Tümevarım gerekçelendirilebilir mi?" veya hattâ "Tümevarım nasıl gerekçelendirilebilir?" gibi yaygın formülasyonlar, Hume'a verilebilecek bazı olası karşılıkları daha baştan engeller.

Birçok felsefeci bu problemle boğuşmuştur. Onlardan biri problemin önemini şöyle yazdı:

> Hume'a ... verilecek bir cevabın olup olmadığını keşfetmek önemlidir. Eğer yoksa, aklı yerinde olmakla delilik arasında hiçbir *zihinsel* fark yoktur. Kendisinin haşlanmış yumurta olduğuna inanan biri, ancak ya azınlıkta olmasından ötürü ya da daha doğrusu –demokrasiyi varsaymak zorunda olmadığımızdan– hükümetin onunla aynı fikirde olmaması nedeniyle delilikle suçlanacaktır. Bu vahim bir bakış açısıdır ve bundan kaçmanın bir yolu olduğu umulmalıdır. (Russell 1946: 646)

Hume'a cevap verme girişimlerine göz atmadan önce temas etmemiz gereken, hazırlık niteliğinde birkaç husus var. İlkin, şimdiye dek yalnızca tek bir tümevarımlı akıl yürütme tipini ele aldık, gerçi Hume'un dikkate aldığı tip de odur. Bu tümevarımlı argüman tipi, daha sonraları "tekil öngörücü çıkarsama" olarak adlandırılmaya başladı, çünkü vargısı tekil bir öngörüdür. İkinci bir tip tümevarımlı argüman ise, geçmiş deneyimi aktaran öncüllerden genel bir vargıya ilerler. Basit bir standart örnek şöyle olabilir:

Ekmek beni Pazartesi besledi.
Ekmek beni Salı besledi.
Ekmek beni Çarşamba besledi.
Ekmek beni Perşembe besledi.
Ekmek beni Cuma besledi.
Ekmek beni Cumartesi besledi.
O halde ekmek her zaman besler.

Böyle tümevarımlı argümanlara, aşikâr sebeplerle, "tümevarımlı genellemeler" denir. Hume'un eleştirileri bunlar için de geçerlidir: Eğer tekil öngörücü çıkarsama geçersizse, tümevarımlı genelleştirme daha da fazla geçersizdir (geçerlilik ve geçersizlik derecelerinden söz etmek anlamlıysa). "Tümevarımlı argüman" ile bu iki tipten birine ait olan argümanı kastedeceğiz.

Alışılmış olandan daha sınırlayıcı bir tanımdır bu. Bazılarının tanımına göre, bir tümevarımlı argüman tümdengelimli olarak geçerli olmayan herhangi bir argümandır; böyle bir tanımla, tümdengelimsel safsatalar tümevarımlı argümanlar grubuna dahil edilmiş olur. Başka bazılarının tanımına göre de, tümevarımlı bir argüman tümdengelimli olarak geçerli olmayan, ama öncülleri vargıya inanılması için bir neden sağlayan herhangi bir argümandır. Bir önermenin, nasıl olup da kendisinden çıkmayan bir başka önermeye inanılması için

bir neden sağlayabildiğinin açıklaması bize verilmediği sürece, bu tanım işe yaramaz. Göreceğimiz gibi, böyle bir açıklama verme yönünde girişimde bulunanlar vardır. Diğerleri ise sanki bir önermenin ne zaman bir başka önermeye inanılması için (nihai olmayan) bir neden teşkil ettiği aşikârmış gibi yazarlar – oysa öyle değildir. Burada terminoloji özellikle kafa karıştırıcıdır, zira bazı geçerli tümdengelimli argümanlara "tümevarım" denir. "Tanıtlayıcı tümevarım" diye bir şey vardır, şöyle örnekleyebiliriz:

Zümrütlerin hepsi aynı renktir.
Bu zümrüt yeşildir.
O halde, bütün zümrütler yeşildir.

Bacon'ın "eleyici tümevarım"ı vardır, en yalın formunda şöyle örneklenir:

Katil ya kahya ya da uşak.
Katil kahya değil.
O halde, katil uşak.

Son olarak, "matematiksel tümevarım" vardır, en yalın formunda şöyledir:

0, *P* özelliğine sahiptir,
Her ne zaman *n*, *P* özelliğine sahip olsa, *n+1* de sahiptir.
O halde, bütün doğal sayılar *P* özelliğine sahiptir.

Bu aritmetikte geçerli bir tümdengelimdir, "eksik öncül" olarak matematiksel tümevarım aksiyomunu (ya da aksiyom-şemasını) bir kez eklediğimizde, eğer iki öncül doğruysa o zaman vargının da doğru olduğunu söyler. Bütün bu terminolojik karmaşalardan söz ettikten sonra, şimdi bunları

bir tarafa bırakıp, tümevarımlı bir çıkarsamanın ya bir tekil öngörücü çıkarsama ya da bir tümevarımlı genelleme olduğu şeklindeki basit düşünceyi sürdürelim.

Problemimiz şuydu: Hume'un irrasyonalist vargısından kaçınılabilir mi? Şayet Hume'un o vargıya ulaşmasını sağlayan argümanına bakarsak (yukarıda, s. 198) olanaklı çözümleri tasnif edebiliriz. Çünkü Hume'un argümanı geçerli bir argümandır. Bu yüzden, eğer vargıyı reddedeceksek, öncüllerden en az birini reddetmemiz gerekir. Hume'un argümanının üç öncülü bulunduğuna göre, bu bize hemen üç seçenek sunar:

Öncül (1)'i reddeder ve onun yerine, tümevarımlı olarak akıl yürütmediğimizi ya da buna ihtiyacımız olmadığını söyleriz. Bu, Karl Popper ve takipçilerinin tümdengelimci çözümleridir.

Öncül (2)'yi reddeder ve onun yerine, tümevarımlı akıl yürütmenin geçerli olduğunu söyleriz. Tarihsel olarak, açık farkla en popüler çözüm budur. Tabii burada, şimdiye dek sunduğumuz şekilleriyle tümevarımlı argümanların geçerli olduğu gibi saçma bir görüş söz konusu değildir. Kastedilen, şimdiye dek tümevarımlı argümanları gereğince sunmadığımız ve bunu yaptığımızda geçerli olduklarının anlaşılacağıdır. Konumuza dönersek; sunulan geçersiz bir argümanı geçerli bir argümana dönüştürmenin iki yolu vardır: İfade edilen öncüller, vargının bu öncüllerden çıkmasının sağlanacağı şekilde güçlendirilebilir ya da ifade edilen vargı, öncüllerden çıkmasının sağlanacağı şekilde zayıflatılabilir. Tümevarımlı argümanları "geçerlileştirme"nin bu iki yolu da denenmiştir.

Öncül (3)'ü reddeder ve onun yerine, geçersiz olarak akıl yürütmenin akla aykırı olmadığını söyleriz. Bu, Witt-

genstein ve Strawson ile onların takipçilerinin tümdengelimci olmayan çözümleridir.

Gelecek bölümde bu çeşitli çözümleri irdeleyeceğiz ve ikinci kategoridekilerle başlayacağız.

DOKUZUNCU BÖLÜM

Tümevarım konusunda Hume'a verilen karşılıklar

TÜMEVARIM İLKELERİNE BAŞVURU

Hume tümevarımlı argümanların geçersiz olduğunu düşünüyordu. Ama belki de onları yanlış anlıyordu, belki de böyle argümanların tümünün örtük olarak içerdiği bir varsayımı atlıyordu. Eğer bu varsayımı belirgin kılarsak ve onu tümevarımlarımızın öncülleri arasına dahil edersek, o zaman o tümevarımlar nihayetinde geçerli olarak görülecektir. Bu varsayım genel "tümevarım ilkesi"dir. Tümevarım ilkesi nedir? İlkenin formüle edilmesine dönük bazı en basit denemeler şunlardır: "Gelecek geçmişe benzer", "Gözlemlenmemiş örnekler gözlemlenmiş örneklere benzer" ya da "Doğa tekbiçimlidir". Diğer formülasyonlar daha karmaşıktır, nedenini sırası gelince göreceğiz.

İlk önce, itiraf edilmelidir ki, eğer tümevarımlı akıl yürütme için verdiğimiz iki basit örneğin öncüllerine "Gelecek geçmişe benzer" öncülünü eklersek, o zaman o tümevarımlı argümanlar tamamen geçerli *tümdengelimli* argümanlar haline gelirler:

Gelecek geçmişe benzer.
Ekmek beni Pazartesiden Cumartesiye dek besledi.
O halde, ekmek beni yarın besleyecek.

(Ve karşılık gelen tümevarımlı genelleme de bunun gibidir.) Ama Hume buna şu şekilde itiraz ederdi: Akıl yürütmele-

rimizde bir tümevarım ilkesini kullanmamız, ancak eğer o ilkenin doğru olduğunu biliyorsak (ya da ona olan inancımızı gerekçelendirebiliyorsak) akla uygundur. Ve bunu da yapamayız.

Tümevarım ilkesine olan inancımızı deneyime dayalı herhangi bir argümanla gerekçelendiremeyiz. Zira o zaman aşağıdaki gibi akıl yürütmüş oluruz (basit örneğimizle karşılaştırma yaparsak):

Gelecek, Pazartesi günü geçmişe benziyordu.
Gelecek, Salı günü geçmişe benziyordu.
Gelecek, Çarşamba günü geçmişe benziyordu.
Gelecek, Perşembe günü geçmişe benziyordu.
Gelecek, Cuma günü geçmişe benziyordu.
Gelecek, Cumartesi günü geçmişe benziyordu.
O halde, gelecek (her zaman) geçmişe benzer.

Ama bu yine geçersiz bir tümevarımlı argümandır. Bu ikinci argümanı ikinci bir tümevarım ilkesine başvurarak geçerli hale getirmeye çalışırsak, o zaman bir sonsuz geri gidişe düşeceğimiz çok açıktır.

Tümevarım ilkesine olan inancımızı deneyime *dayanmayan* herhangi bir argüman yoluyla da gerekçelendiremeyiz. Zira bu nasıl bir argüman olurdu? Deneyimin öğrettiklerine (ya da herhangi bir tür ek varsayıma) dayanmaksızın bir şeyin doğru olduğunu göstermenin tek yöntemi, saçmaya indirgeme yoluyla akıl yürütmektir *(reductio ad absurdum)*, yani bir önermenin, olumsuzlaması çelişkiye götürdüğü için doğru olması gerektiğini göstermektir. Ama "tümevarım ilkesi doğru olmalıdır, çünkü olumsuzlaması çelişkiye götürüyor" ileri sürümünde bulunamayız. Çünkü geleceğin geçmişe *benzemeyeceğini* varsaymaktan hiçbir çelişki doğmaz. Bu yüzden de, deneyime dayanmayan hiçbir argüman (hiçbir

saçmaya indirgeme argümanı) tümevarım ilkesine olan inancımızı gerekçelendiremez.

Hume'un bunlardan çıkardığı sonuç, tümevarım ilkesine olan inancın akla aykırı olduğuydu:

> ... geleceğin geçmişe benzer olduğu varsayımı, herhangi bir tür argümana dayanmaz, tamamen alışkanlıktan türer. (*İnceleme*, I, iii, 12; 134)

Yani Hume'un vargısı hâlâ geçerlidir: Tümevarımlı akıl yürütme alışkanlığı içindeyizdir, ama bu şekilde akıl yürütmenin akla uygun olduğunu gösteremeyiz.

Bu argümandan kurtulmanın olası bir yolu vardır. Bir noktada Hume, deneyimden bağımsız olarak bilinebilen biricik şeylerin, olumsuzlamaları çelişki içeren ifadeler olduğu varsayımında bulunur. Bu yadsınabilir. İleri sürülebilir ki, tümevarım ilkesinin doğruluğunu deneyime dayanmayan ve aynı zamanda bir saçmaya indirgeme argümanı da olmayan bir argüman yoluyla gösterebiliriz. Immanuel Kant böyle bir iddiada bulunacaktı. Bir ara Bertrand Russell da tümevarımlı akıl yürütmeden kurtulmanın tek yolunun Kant'ın iddiasını desteklemek olduğunu savundu. (Başka bir yerde ise, Hume'a ve görünüşlere rağmen, tümevarım ilkesinin yine de saçmaya indirgeme yoluyla kanıtlanabileceği düşüncesine kendini kaptırdı.)

Bu umutsuz bir çıkış yoludur. Doğanın tekbiçimliliğini, geleceğin geçmişe benzerliğini ya da bu gibi başka ilkeleri deneyimden bağımsız olarak nasıl bilebileceğimiz konusu tam bir muammadır. Üstelik bu görüş, deneyime dayanan herhangi bir argümanın geçerli olması halinde, öncülleri arasında deneyimden öğrenilmeyen bir ilkenin bulunması gerektiğini söylediğinden, oldukça esaslı bir şekilde ampirizmi terk eder. Bu görüş uyarınca, duyuların sağladığı dolaysız kanıtı aşan herhangi bir bilgi, söz ettiğimiz o ampirik olmayan önemli bilgi parçasını gerektirir. Bu, ampirizm açısından küçük bir ödün değildir, ampirizmin temelden kusurlu ol-

duğunun kabul edilmesidir. Yine de, genel anlamda ampirizme sempati duyan Russell bir zamanlar Hume'a yanıt verme arzusuyla bu umutsuz manevraya zorlandı (Russell 1946: 647).

Bazı doğruları deneyimden bağımsız olarak kanıtlayabileceğimizi kabullenmek zorunda kaldığında, Hume da ampirizmi terk etmiş olmuyor mu? Zira ampirist tüm bilginin deneyimden türetildiğini iddia etmemiş miydi? Bazı ampiristler bunu iddia etmiştir. Ama en inatçı ampiristler bile, durup düşündüklerinde, "Bütün bekarlar evli olmayanlardır" gibi ifadelerin doğruluğunun, içerdikleri sözcüklerin anlamlarından çıktığını, bu yüzden böyle ifadelerin olumsuzlamalarının çelişki içerdiğini –çünkü bütün bekarların evli olmayanlar olmadıklarını varsaymak, bir kimsenin hem evli hem de evli olmayan olduğunu varsaymaktır– kabul etmek zorunda kalırlar. (İnatçı ampiristler sözcüklerin anlamlarını deneyimden öğrendiğimizde ısrar edeceklerdir. Fakat "bekar" sözcüğünün anlamını öğrendikten sonra, bütün bekarların evli olmayanlar olduklarını kontrol etme gereğimiz olmadığını, oysa "Bütün bekarlar mutsuzdur" gibi daha ilginç iddialarda bunu yapacağımızı da söyleyeceklerdir.) O halde, böyle doğrulardan (Hume bunlara "idea ilişkileri" diyordu) ampiristin verdiği ödün aslında o kadar da mühim değildir. Bunların hepsi ilginç olmayan doğrular, sözel fasa fisolardır, bize dünya hakkında hiçbir şey söylemeyip, sadece sözcükleri kullanım şeklimiz hakkında bir şey söylerler.

Ampirist duruşun özü, dünya hakkındaki ilginç gerçekliklerle ilgilidir (Hume bunlara "olgu sorunları" diyordu): Ampiristin temel savı bütün bu gerçekliklerin sadece deneyim yoluyla bilinebileceğidir. (Ve henüz irdelemediğimiz rasyonalist bilgi kuramının temel savı ise, dünya hakkındaki bazı ilginç doğruların dünyaya dair deneyimlerden bağımsız olarak bilinebileceğidir.)

Tümevarım ilkesinin doğruluğunun bilinebileceği düşüncesine çok basit başka bir itiraz daha vardır – ilkenin yanlış olduğunu söyler. Geleceğin her yönden geçmişe benzer olduğu, doğanın her yönden tekbiçimli olduğu, ya da gözlemlenmemiş örneklerin gözlemlenmiş örneklere her zaman benzer olduğu doğru değildir ki. Russell bu noktayı hoş bir şekilde örneklendirir:

> Evcil hayvanlar kendilerini besleyen kişiyi gördüklerinde yemek beklerler. Bütün bu oldukça kaba tekbiçimlilik beklentilerinin çoğu kez yanıltıcı olabildiklerini biliyoruz. Bir tavuğu hayatı boyunca her gün beslemiş bir adam, sonunda onu beslemek yerine boynunu koparır; bu da gösterir ki, doğanın tekbiçimliliğine ilişkin daha incelikli görüşler tavuk için daha faydalı olurdu. (1912: 63)

İkinci bir örnek olarak, insanların mahalle fırınından aldıkları ekmeği yiyerek gerçekten zehirlenip ölmelerini (unun üretildiği buğdayda, insanlar için öldürücü bir kimyasal salgılayan bir mantar cinsi olan çavdar mahmuzu bulunuyordu) ekleyebiliriz.

Bu ucuz bir eleştiri değil mi? Gözlemlenmemiş örneklerin gözlemlenmiş örneklere her zaman benzediğini ya da doğanın her yönden tekbiçimli olduğunu ciddi ciddi savunan oldu mu? Belki olmadı, ama bu ucuz eleştiri gerçek bir probleme işaret etmektedir. Tümevarım ilkelerine başvuranların, tümevarımlı argümanları geçerli kılmaya yetecek kadar güçlü olan, ama yanlış olacak kadar da güçlü olmayan bir ilke bulmaları gerekir. Bu problem kolayca çözülmeyecektir. "Doğa tekbiçimlidir" ilkesini zayıflatıp "Doğa bazı yönlerden tekbiçimlidir" (ya da eşdeğer olarak, "Bazı doğa yasaları vardır") yaptığımızı varsayalım. Bu daha zayıf ilkeyi, ekmeğin beni yarın besleyeceğiyle ilgili standart örneğimize eklemekle, argümanı geçerli kılmayı başaramayız. (Onu geçerli kılmak için ihtiyaç duyduğumuz şeyin şöyle bir şey olduğu düşünülebilir: Doğa bazı yönlerden tekbiçimlidir ve ekmeğin

her zaman beslemesi de o yönlerden biridir. Ama bu durumda, ekmeğin her zaman beslediğini de kolayca varsayabilir ve beni yarın da besleyeceği öngörüsüne varabiliriz. Bu düşünceler bizi Hume'a verilen tümdengelimci yanıta götürür; ilerleyen satırlarda bu yanıtı da tartışacağız.) "Yeterince güçlü ama gereğinden fazla güçlü olmayan tümevarım ilkeleri, "doğanın tekbiçimliliğine ilişkin daha incelikli görüşler" formüle etmeye yönelik çok sayıda girişimde bulunulmuştur. Bunların hiçbiri tam olarak başarılı olmamıştır. Hume'un böyle "inceltilmiş görüşler"in deneyim yoluyla bilinemeyecekleri ve deneyimden bağımsız olarak da bilinemeyecekleri yönündeki itirazına karşı da hiçbiri gerçekten başarılı olmuş değildir. Böyle bir girişimden daha ileride söz edeceğiz. (Aslında, doğanın tekbiçimliliğine ilişkin en inceltilmiş görüşler, bilimcilerin ortaya koyduğu doğa yasalarıdır. Ne var ki, Hume'un itirazı bu yasalar için de aynı şekilde geçerlidir.)

OLASILIKÇILIK

Hume'a verilen en popüler ve en çekici cevaba, olasılıkçılığa geçelim. Olasılıkçılık Hume'a verilen bir ödünle başlar. Şimdiye kadar sunduğumuz biçimleriyle tümevarımlı argümanlar geçersizdir (ve tümevarım ilkelerine başvurmak işe yaramaz). Ekmeğin beni geçmişte her zaman beslediği olgusundan beni yarın da (ya da her zaman) besleyeceği sonucu *çıkmaz*. Bu yüzden, ekmeğin beni yarın da (ya da her zaman) besleyeceğinden mutlak anlamda emin olamayız. Bütün bu noktalarda Hume tek kelimeyle haklıdır. Ama, olasılıkçı şunu iddia eder ki, eğer tümevarımlı argümanların vargılarını zayıflatıp olasılık ifadeleri haline getirirsek bu argümanları "geçerli" kılabiliriz. Ekmeğin geçmişte beni her zaman beslediği olgusundan beni yarın da (ya da her zaman) büyük olasılıkla besleyeceği sonucu gerçekten çıkar. Üstelik, Hume'un irrasyonalizmden kurtulmak için tüm ihtiyacımız

olan, kesinliklerden ziyade olasılıklardır. Geçmiş deneyim yarınki ekmeğin beni besleyeceğini kesin kılmayabilir. Fakat eğer geçmiş deneyim, ekmeğin beni besleyeceğini olası kılarsa, o zaman ikram edildiği tabağı değil de sandviçi yemem bütünüyle akla uygundur. Rasyonalist insan, inançlarını ve davranışlarını olasılıklara göre ayarlar – ya da sloganın dediği gibi: "Olasılık yaşamın rehberidir".

Hume bu yaklaşıma çok az zaman ayırdı. (Hattâ o kadar ki, bazıları hiç dikkate almadığını söyler.) Onun adına konuşacak olursak, bir tümevarımlı argümanın vargısını, araya "olasılık" sözcüğünü sokarak zayıflatmanın argümanı geçerli kılabileceğini yadsımıştır. "Doğa büyük olasılıkla tekbiçimlidir", "Gelecek büyük olasılıkla geçmişe benzer" veya "Gözlemlenmemiş örnekler büyük olasılıkla gözlemlenmiş örneklere benzer" gibi olasılıkçı bir tümevarım ilkeniz olsa bile, öncülleri güçlendirmeye hâlâ ihtiyacınız olduğunu iddia etmiştir. Ve kendi eski argümanlarının böyle ilkeler için de aynı şekilde geçerli olduğunu söylemiştir: Böyle ilkeler sonsuz geri gidiş yüzünden deneyimden bilinemezler; deneyimden bağımsız olarak da bilinemezler, çünkü olumsuzlamaları çelişkili değildir; öyleyse hiçbir şekilde bilinemezler ve onları alışkanlıktan ötürü kullanırız.

Çoğu felsefeci, Hume'un bu argümanına ikna olmadı. "Ekmek beni Pazartesiden Cumartesiye kadar besledi, o halde beni Pazar günü de besleyecek" argümanının geçersiz olduğu ortadadır – olur da eğer Pazar günkü ekmek beni zehirlerse, o zaman bu argümanın geçersizliği açıkça görülür (doğru öncülleri yanlış bir vargıya götürmüştür). Ama "Ekmek beni Pazartesiden Cumartesiye kadar besledi, o halde büyük olasılıkla beni Pazar günü de besleyecek" argümanının geçersiz olduğu belli değildir – olur da eğer Pazar günkü ekmek beni zehirlerse, doğru öncüllerin yanlış bir sonuca götürdüğü söylenemez. Zira "Ekmek büyük olasılıkla beni

Pazar günü besleyecek" ifadesi, Pazar günkü ekmeğin beni zehirlemesiyle tutarlıdır, tıpkı "Bu zar bir sonraki atışta büyük olasılıkla altı gelmeyecek" ifadesinin altı gelmesiyle tutarlı olması gibi.

Böyle düşüncelerden cesaretlenen olasılıkçılar vazgeçmedi. Olasılık kuramını, olasılığa dayanan tümevarımlı argümanların geçerli olduklarının gösterilebileceği şekilde geliştirmeye uğraştılar. Olasılık kuramı matematiğin iyi tanımlanmış dallarından biridir. En basit uygulamaları, yazı tura atma, zar atma, rulet çarkı çevirme ya da iyi karılmış bir iskambil destesinden bir kart çekme gibi şans durumlarıdır. Her bir şans durumunda, (en basit halde) eşit derecede olası oldukları varsayılan bir dizi olanaklı sonuç vardır: Fırlatılan madeni para yazı ya da tura gelebilir, atılan zar bir, iki, üç, dört, beş ya da altı gelebilir vb. Herhangi bir olayın olasılığı, kendisinin dahil olduğu olanaklı sonuçların sayısının ("olumlu sonuçlar"ın sayısının) bütün olanaklı sonuçların sayısına bölünmesi olarak tanımlanabilir. Böylece, fırlatılan paranın tura gelme olasılığı 1/2'dir, atılan zarın beşten küçük gelme olasılığı 2/3'tür vb. Şüphesiz, en yüksek olasılık 1 ve en düşük olasılık 0'dır. Matematiksel olasılık kuramı, bir şans durumundaki sonuçların başlangıç olasılıklarından yola çıkarak, fırlatılan parada art arda üç kez tura getirme (olasılığı 1/8'dir) veya iyi karılmış bir iskambil destesinden kartlar dağıtılırken tamamı aynı gruba ait kartları alma (bunun olasılığını bilmiyorum) gibi karmaşık olayların olasılıklarının hesaplanmasına imkân sağlar.

Bütün bunların tümevarım problemine ne faydası var? Olasılıkçılar farklı bir olasılık tipinin, mantıksal olasılığın hayalini kurdular; bu kuram uyarınca, ifadelerin doğru olma olasılıkları kesin olarak belirlenebilecekti. Daha açıkça dile getirirsek, öyle bir kuram geliştirmeyi düşlediler ki, belli bir kanıt verili olduğunda bir önsav belli bir olasılığa sahip ola-

caktı. Böylece, "p (h, e) = r" şöyle okunacaktı: "e kanıtı verili olduğunda h önsavının (mantıksal) olasılığı r'dir. Böyle bir olasılık kavramının geliştirilebilmesi fikrini veren şey, uç durumlardı. Farz edelim ki, e mantıksal olarak h'yi gerektirir, yani eğer e doğruysa, o zaman h de doğru olmak zorundadır; bu durumda, p (h, e) = 1'dir. Ya da varsayalım ki, e h ile çelişir, yani eğer e doğruysa o zaman h doğru olamaz; bu durumda, p (h, e) = 0'dır. Olasılıkçılar bu uçlar arasında, *e'nin h*'yi ne gerektirdiği ne de onunla çeliştiği, ama olasılığını sıfırdan büyük kıldığı ara durumlar olması gerektiğini düşündü; bu gibi durumlarda p (h, e) > 1/2'dir. Eğer böyle durumların var olduğu gösterilebilirse, o zaman nihayetinde tümevarımlı akıl yürütme gerekçelendirilebilir. Söz gelimi, eğer e yediğim bütün ekmeklerin beni beslemiş olduğu kanıtıysa ve h de bir sonraki ekmeğin beni besleyeceği (ya da bütün ekmeklerin beslediği) önsavıysa, o zaman p (h, e) > 1/2 sonucu şu sezgiyi gerekçelendirecektir: "Olasılıkla" sözcüğü eklenerek vargılarının zayıflatılması halinde, tümevarımlar geçerlidir.

O halde olasılıkçının izlediği yol budur. Ancak, sezgisel açıdan çekici olsa da, sürdürülmesinin olağanüstü güç olduğu anlaşıldı ve burada ayrıntısına giremeyeceğimiz birçok mantıksal incelik içermeye başladı. Her şeyden önce, kuram yapay veya simgesel diller için tasarlanmıştı. Çünkü nasıl ki olasılık kuramını şans durumlarına uygularken bütün olanaklı sonuçları bilmek (ya da tahmin etmek) zorundaysak, kuramı önsavlara uygulamak için de bütün olanaklı önsavları bilmek zorundaydık. Doğal diller için olanaklı önsavlar sadece sonsuz sayıda olmakla kalmaz, ama bazen neyin böyle bir önsav sayılacağı da net değildir. Bu görevi başarabilmek için, yapay dillere yoğunlaşıldı, bunların her biri doğal bir dilin yoksullaşmış da olsa hakiki bir parçası olarak görülebilir. (Bu yapay dillerin, ilginç önsavlarımızdan çoğunun ifade edilmesine imkân vermeyecek ölçüde yoksullaşmış oldukları

itirazı yapılır – olasılıkçıların buna verdikleri yanıt, kuramın ilkin böyle basit diller için tasarlanabilmesi halinde, daha sonra genişletilebileceğidir, ki mantıksız bir yanıt değildir.)

Şimdi, olasılık kalkülüsünü zar atmak gibi şeylere uyguladığımızda, olanaklı sonuçları saptamakla kalmıyor, ama aynı zamanda onlara olasılıklar atıyoruz. Eğer zarın "hilesiz zar" olduğunu düşünürsek, altı sonuçtan her birine, eşit 1/6 olasılığını atarız. Eğer zarın "hileli zar" olduğunu düşünürsek, başlangıç atamamız o kadar kolay olmaz. Burada önemli olan nokta, kuramın daha karmaşık olayların olasılıklarını hesap etmemize imkân sağlayabilmesi için, bir başlangıç atamasının zorunlu olduğudur. Mantıksal olasılık kuramında da benzer bir şey geçerlidir: Dünyayı incelemenin "olanaklı sonuçlar"ını, deyim yerindeyse, betimleyecek ve onlara olasılıklar atayacak bir ifadeler derlemi belirlemek zorundayız. Şunu da belirtmeliyiz ki, bu başlangıç ataması dünyaya ilişkin hiçbir türden hiçbir deneyime dayanmaz.

Bu yaklaşımın baş savunucusu Rudolf Carnap bazı yapay diller oluşturmayı, bu dillerin her biri için "olanaklı sonuçlar"ı temsil eden bir ifadeler derlemini o dillerde belirlemeyi ve o sonuçlara, hiçbir türden hiçbir deneyime (ya da kanıta) dayanmaksızın eşit olasılıklar atamayı başardı. Ardından, tümevarımlı akıl yürütme konusunda bazı ilginç sonuçlar elde etti. Tekil öngörücü çıkarsamayı geçerli kılabildiği, ama tümevarımlı genellemeyi geçerli kılamadığı görüldü. Sezgisel olarak söylersek, Carnap'ın sisteminde, ne kadar çok besleyici ekmek yemişseniz (kanıtı temsil eder), yiyeceğiniz bir sonraki ekmeğin de sizi besleme olasılığı o kadar yükselmektedir. Bununla birlikte, yediğiniz her ekmeğin sizi besleme olasılığı başlangıçta sıfırdır ve ne kadar çok besleyici ekmek yeme deneyiminiz olursa olsun sıfır kalır. (Diğer olasılıkçılar Carnap'ın ulaştığı bu ikinci sonuçtan hoşlanmadılar ve onu önlemeye çalıştılar. Başlangıçta yine hiçbir tür-

den hiçbir kanıta dayanmaksızın bazı genellemelere sıfırdan farklı olasılıklar atanması kaydıyla, genellemeler için sıfırdan farklı olasılıklar elde etmeyi başardılar.)

Dogmatik bir biçimde yalnızca kabaca açıkladığım bu sonuçlar Hume'a bir yanıt teşkil eder mi? Eğer Hume bunlardan haberdar olsaydı, hiçbir türden hiçbir deneyime dayanmaksızın, ifadelere başlangıçta dağıtılan olasılıkların dünyaya ilişkin tözel bir sayıltının göstergeleri olduğu itirazını yapabilirdi (hiç kuşkusuz, onun adına başkaları itiraz etmiştir). Bu sayıltı, Hume'un olasılıkçı tümevarımlı argümanların geçerli kılınması için zorunlu olduğunu iddia ettiği "Doğa büyük olasılıkla tekbiçimlidir" ifadesi kadar basit değildir. Ama aynı türden bir sayıltıdır: Deneyime dayanmaz ve deneyimden bağımsız olarak da bilinemez, çünkü yadsıması hiçbir çelişkiye götürmez (başlangıçtaki olasılık dağıtımlarının tutarlı alternatiflerinin mevcut olması, bunu gösterir). Kısacası, hiçbir şekilde bilinemez ve ona dayanan olasılıkçı akıl yürütme de dolayısıyla irrasyoneldir.

Olasılıkçılık hakkında söyleyeceklerim bunlar. Hume'a yanıt verme yönündeki bu girişimi adamakıllı ele almak başlı başına bir kitabı gerektirir. Ama umuyorum ki, çok dogmatik bir şekilde aktarmış olsam da, bu yaklaşımın başarı ve başarısızlıkları hakkında bir fikir verebilmişimdir.

Hume'a yanıt verebilmek için, matematiksel olasılık kalkülüsünün kurallarına uyan ifadelerin kesin sayılarla belirtilecek olasılıklarını üretebilmenin gerçekten zorunlu olup olmadığı merak edilebilir. "Ekmek geçmişte beni her zaman besledi, o halde büyük olasılıkla yarın da besleyecek" diyen birinin aklında "olasılık" teriminin teknik anlamı olmayabilir. Bu ifade "Ekmek geçmişte beni her zaman besledi, o halde yarın da besleyeceğine inanmak (ya da bunu öngörmek) akla uygundur" ifadesine pekala çevrilebilir. Elbette, ekmeğin beni yarın besleyecek olması olasılığının kanıta

dayanarak 0,9 olduğunu gösterebilseydik, o zaman bu, ekmeğin beni yarın besleyeceğine inanmanın (ya da bunu öngörmenin) akla uygun olmasını gerektirirdi. Ama belki de beslemesi olasılığını sayısal olarak gösteremiyor olmamız, besleyeceğine olan inancımızın akla aykırı olmasını gerektirmiyordur. Elbette Hume'un düşüncesi, ekmeğin geçmişte bizi her zaman beslemiş olması olgusunun, yarın da besleyeceğine inanmak veya bunu öngörmek için bize hiçbir neden vermediği, o yüzden de, böyle olacağına inanmanın ya da bunu öngörmenin akla aykırı olduğudur. Tümevarımlı argümanları ya da olasılıkçı tümevarımlı argümanları geçerli kılmak yönünde bir girişimde bulunmadan, Hume'a onun bu iddiasını reddeden bir yanıt vermek mümkün müdür? Olasılık tuhaf görünebilir ve ona dayanan bir çözüm çok umutsuz olabilir, ama zaten Hume'un problemi felsefecileri umutsuz manevralara mecbur eder!

"GERÇEK İSKOÇYALI DEĞİL" TAKTİĞİ

Hume'a karşı ele almamız gereken üçüncü argüman dikkate değer ölçüde popüler olmuştur. Ben bunu garip buluyorum, çünkü bence argüman tek kelimeyle bir hile. Bununla beraber, niçin bir hile olduğunu söylemek kolay değil, zaten argümanın popülerliğinin başlıca sebebi de budur.

Argüman yaklaşık olarak şöyle ilerler. Hume der ki, yediğimiz bir sonraki ekmek parçasının bizi besleyeceğinden ya da elimizi soktuğumuz bir sonraki ateşin bizi yakacağından emin olamayız. Ama bu saçmadır. Eğer sonraki ekmek dilimimiz bizi beslemeseydi, o gerçek ekmek ya da hakiki ekmek olmaz, zehirli ekmek olurdu. Eğer elimizi bir ateşe soksaydık ve yanmasaydık, bu sadece onun hiçbir şekilde gerçek ya da hakiki ateş olmadığını gösterirdi. Hume'un dediğine rağmen, bir sonraki ekmek parçasının (gerçek ekmek) bizi besleyeceğinden ve bir sonraki ateşin (gerçek ateş) bizi yakacağından gayet emin olabiliriz.

Buna "Gerçek İskoçyalı değil" taktiği denmiştir (Flew 1971: 393). Biri bir açıklama yapar: "İskoçların hepsi cimridir." O kişiyi önyargılarından kurtarma hevesiyle cömert bir İskoç'u, örneğin Andrew Carnegie'yi işaret ederiz. Kişinin buna yanıtı şu olur: "Ah, ama Andrew Carnegie gerçek bir İskoç değil!" Burada ne oluyor? Bize "İskoçların hepsi cimridir" dendiği zaman, sanki bize İskoçlar hakkında ilginç bir şey, elbette çirkin ama ilginç bir şey söylenmiş gibi görünüyor. Bize söyleneni doğru kabul ediyorsak, o zaman örneğin İskoçyalı büyükbabamızdan büyük bir doğum günü hediyesi almayı beklememiz gerekir. Ama sonra, cömert İskoçların da olduğuna işaret etmemizin ardından, cömert bir İskoçun "gerçek bir İskoç" sayılmayacağını, çünkü cömert olduğunu öğreniyoruz. Öyleyse aslında bize söylenen şey "Gerçek İskoçların hepsinin cimri" olduklarıdır, ki burada "gerçek bir İskoç" cimri bir İskoçtur. Yani aslında bize söylenen "Bütün cimri İskoçlar cimridir" ifadesidir, bu da bize pek bir şey söylemiyor ve hiç de ilginç değil. (Doğrusu, bize hiçbir şey söylemiyor ve hiçbir ilginç yanı yok: Söz gelimi, söylenenin doğruluğunu kabul edebilir ve yine de, eğer şanslıysak, İskoç büyükbabamızın "gerçek bir İskoç" olmayabileceği umuduyla yaşarız.) İskoçlar hakkında, dikkate alacağımız ilginç bir önermemiz olduğunu sandık ve anlaşıldı ki, (oldukça kendine has) analitik bir doğruymuş ("Bekarlar evli olmayanlardır" gibi).

İnsanların "Gerçek İskoçyalı değil" taktiğine başvurmaya bu kadar hazır olmaları inanılmaz bir şey. Biri ilginç bir genelleme ortaya koyar. Bir başkası onu bir karşı-örnekle çürütür. Ve hemen ilk kişi, kendi önsavını analitik bir doğruya çevirerek, sözcükleri karşı-örneğin (ve herhangi başka karşı-örneklerin) hesaba katmadığı bir tarzda kullandığını bildirerek o karşı-örneği zararsız hale getirir. Söz konusu taktiğin, dikkati gerçek meseleden sözel bir meseleye çek-

mekte bu kadar sıklıkla başarılı olması da inanılmaz bir şeydir. Gerçek mesele, İskoçların cimri olup olmadıklarıdır. Biri "İskoç" (ya da "gerçek İskoç") sözcüğünü öyle bir niyetle kullanır ki, İskoçlar cimri olmak zorundadır, tıpkı bekarların evli olmayanlar olması gerektiği gibi. Bundan sonra da, beklenebileceği üzere, dikkatin yönü değişir ve gerçekten de "İskoç" sözcüğünün cimri insan anlamına (kısmen) gelip gelmediği veya sözcüğün aslında İskoçya'da doğmuş biri anlamına gelip gelmediği veya bunun gibi bir şeye odaklanılır. Ardından da "İskoç" sözcüğünün gerçek anlamı üzerine bir tartışma doğar ve ilk baştaki soru bir kenara bırakılmış olur. Bu sapmadan kaçınmanın yolu bellidir. Hiç uzatmadan, "İskoç" sözcüğünün "İskoçların hepsi cimridir" ifadesini analitik bir doğru kılacak şekilde kullanılabileceği (ya da tanımlanabileceği) kabul edilmelidir. Bu kullanımı (ya da tanımı) tartışmak yerine, "İskoç" sözcüğünün daha önce yaptığı işi yapacak, yani İskoçya'da doğmuş insanları temsil edecek vb. yeni bir terim (örneğin "Kaledon") getirilmelidir. Ve sonra basitçe şöyle denmelidir: "Sözcükleri senin kullandığın biçimiyle alırsak, İskoçların hepsinin cimri olduğunun doğruluğuna katılıyorum. Ama hadi gel, İskoçya'da doğmuş insanlara gönderme yapmak için "Kaledon" sözcüğünü kullanalım. Söyle bana, Kaledonların hepsinin de cimri olduğunu düşünüyor musun? Eğer öyleyse, ya Andrew Carnegie? Onun (gerçek) bir İskoç olmadığına katılıyorum. Ama o bir Kaledon ve cömert." (Sözcüklerin anlamları ya da "gerçek anlamları" konusunda daha başka şeyler söylenebilir, ama konu dışına fazla çıktık.)

Hume'a geri dönecek olursak, eğer "ekmek" sözcüğünü bizi besleyemeyen bir şeyin ekmek (ya da "gerçek ekmek") sayılmayacağını içeren bir şekilde kullanırsak (ya da tanımlarsak), o zaman elbette yediğimiz bir sonraki ekmeğin bizi besleyeceğinden emin olabiliriz. Emin olabiliriz, çünkü bir

öngörü gibi görünen şey artık analitik bir doğruya dönüşmüştür. Dahası, tümevarımlı argümanımız geçerli bir argümana dönüşmüştür. Şimdi, öncüllerin doğru ve vargının yanlış olması gibi bir durum olamaz, çünkü vargı yanlış olamaz. Vargıyı zayıflatarak –zayıflatıp hiçbir şeye indirgeyerek (çünkü analitik bir doğru, dünya hakkında hiçbir şey söylemez)– argümanı "geçerli hale getirdik".

Hume "Gerçek İskoçyalı değil" taktiğini gerçekte irdelemedi (Hor görmeye bile değmez mi bulurdu acaba?), ama bu konuda ne söyleyebileceğini –ve bizim ne söylememiz gerektiğini– görmek kolaydır. İlkin, "ekmek" sözcüğünü bu tarzda kullanmayı isteyen kişiyle tartışmamalıyız. (Böyle bir kimse, "ekmek" sözcüğünü tasarrufi bir terim olarak kullanıyordur.) Bununla birlikte, durumun bilgi kuramı açısından tamı tamına aynı kaldığını, ama şimdi farklı şekilde betimlenmesi gerektiğini vurgulamalıyız. Şimdi emin olabiliriz ki, yediğimiz bir sonraki ekmek bizi besleyecektir, ama (kısmen) "ekmek" sözcüğünü kullanma tarzımızdan ötürü, aslında emin olduğumuz bir şey yoktur. Yemekte olduğumuz şeyin ekmek olduğundan emin olamayız! Ekmek gibi görünüyor olabilir, ekmek fırınından alınmış olabilir, fırıncı tarafından normal yolla üretilmiş olabilir, ama eğer bizi besleyemezse ekmek olmayacaktır. Eğer "ekmek" terimini (kısmen) onu yiyen insanlar üzerindeki etkileri yoluyla tanımlarsak, o zaman insanlar etkileri gerçekleşene kadar, yedikleri şeyin ekmek olduğundan emin olamazlar. Ekmek gibi görünen, tadı ekmeğinki gibi olan vb. bu şeye gönderme yapmak için mesela "mekmek" gibi yeni bir terime ihtiyacımız vardır. Bir şeyin bir parça mekmek olduğuna, gözlem sonucu emin olabiliriz (bunu varsayıyoruz). Fakat şimdi başlangıçtaki tümevarımlı çıkarsamamız bu yeni terim kullanılarak ifade edilmelidir:

Mekmek beni Pazartesi besledi (ve ekmek olduğu anlaşıldı).
Mekmek beni Salı besledi (ve ekmek olduğu anlaşıldı).
Mekmek beni Çarşamba besledi (ve ekmek olduğu anlaşıldı).
Mekmek beni Perşembe besledi (ve ekmek olduğu anlaşıldı).
Mekmek beni Cuma besledi (ve ekmek olduğu anlaşıldı).
O halde, mekmek beni yarın besleyecek (ve ekmek olduğu anlaşılacak).

Hume'un bu argümanın geçersizliği hakkındaki ilk baştaki vargısı burada da geçerlidir.

TÜMDENGELİMCİLİK KARŞITLIĞI

Hume'un irrasyonalizm argümanının üçüncü öncülü olan "Geçersiz olarak akıl yürütmek akla aykırıdır" önermesini yadsıyanlar vardır – ve dolaylı olarak, ikinci öncülünü de ("Tümevarımlı akıl yürütme geçersizdir") yadsırlar. Yine de bu felsefeciler ("tümevarım ilkesi"ne inananların yaptığı gibi) tümevarımlı argümanların öncüllerini güçlendirerek tümevarımı geçerli kılma girişiminde bulunmazlar, ne de (olasılıkçıların yaptığı gibi) tümevarımlı argümanların vargılarını zayıflatmak yoluyla tümevarımı geçerli kılmayı denerler. Hayır, bu felsefeciler için tümevarımlı argümanlar, oldukları halleriyle bütünüyle geçerlidir. Bütün bunlar nasıl olabilir? Açıklamaya çalışacağım.

Hume tümevarımlı argümanların tümdengelimsel olarak geçerli olmadıklarına işaret etti – öncüllerinin doğruluğu vargılarının doğruluğunu garanti etmemektedir. Bu tamamen doğrudur. Geçersiz tümevarımlı argümanları, öncüllerini güçlendirmek veya vargılarını zayıflatmak yoluyla, geçerli tümdengelimli argümanlar haline getirmeye çalışmak

(Hume'un yine doğru biçimde gözlemlediği gibi) faydasızdır. Tümevarımlı argümanlar tümdengelimli argümanlar değildir, onları dönüştürmeye çalışmamalıyız. Hume tümdengelimsel olarak geçersiz bir şekilde akıl yürütmenin akla aykırı olduğunu söyler (argümanının 3. öncülü). Ama böyle bir ifade, tümdengelimsel geçerlilik (ve geçersizlik) gibi, tümevarımsal geçerliliğin (ve geçersizliğin) de olduğu olgusunu gözden kaçırır. Tümevarımsal olarak geçerli bir şekilde akıl yürütebiliriz ve bu tamamen geçerli bir akıl yürütme yoludur.

Bu yanıttaki aşikâr güçlük "tümevarımsal geçerlilik (ve geçersizlik)" kavramı çevresinde yoğunlaşır. Hangileri tümevarımsal olarak geçerli ve hangileri tümevarımsal olarak geçersiz akıl yürütme yollarıdır? Elbette, her tümdengelimli safsata "tümevarımsal olarak geçerli" bir akıl yürütme yolu olarak sayılmayacaktır. "Eğer A ise B'dir ve B'dir, öyleyse A'dır" tümdengelimli bir safsata olarak sayılır (sonucu olumlama safsatası diye adlandırılır). Bu, tümevarımsal olarak geçerli midir, değil midir? Tümevarımsal geçerliliğin nelerden oluştuğu konusunda, bu yaklaşımın savunucuları John Watkins'in "dudaklarım mühürlü politikası" dediği politikayı benimserler (*bkz.* Watkins 1984: 32-6 ya da Musgrave 1989). Tümevarımlı akıl yürütmenin tümevarımsal olarak (ama elbette tümdengelimsel olarak değil) geçerli olduğunda ısrar ederler, yine de bize tümevarımsal geçerliliğin ne olduğunu anlatmazlar. (Bu bakımdan olasılıkçılarla zıtlık içindedirler, çünkü olasılıkçılar tümevarımsal geçerliliğin ne olduğunu anlatmak için çok gayret sarf ederler – bu geçerlilik olasılık kalkülüsündeki tümdengelimsel geçerliliktir.) Yukarıdaki yaklaşımın savunucuları "temyiz mahkemeleri"nden dem vurarak, "tümevarımsal geçerlilik" konusunda, tümevarımlı akıl yürütme yapanların kendilerinden daha yüksek bir temyiz mahkemesi olmadığında ısrar ederler. Cadı avcılığı konusunda, cadı avcılarının kendilerinden daha yüksek bir temyiz mahkemesi yok mudur?

Hume'a verilen ve şu ana kadar ele aldığımız cevapların hepsi onun ilk öncülünü (tümevarımlı olarak akıl yürütmek zorunda olduğumuzu) kabul eder ve ikinci öncülünün (tümevarımlı akıl yürütmenin geçersiz olduğunun) hatalı olduğunu çeşitli yollarla göstermeye çalışırlar. Şimdi ele alacağımız Karl Popper'ın çözümü ise, tümevarımlı olarak akıl yürüttüğümüzün yadsınmasıyla başlar, bunu da tümevarımlı akıl yürütmenin geçersizliğinin (ki bunda Hume tamamen haklıydı) önemli olmadığı sonucu takip eder!

Aslında tümevarımsal tekrarlar yoluyla deneyimden öğrenmediğimiz (ya da inançlar veya alışkanlıklar oluşturmadığımız) yönündeki argümanları Bölüm 4'te zaten irdelemiştik. Yaptığımız, tipik olarak, vargılara atlamak ve bu vargıları gelecek davranışımızı düzenlemede kullanmaktır. (Buradaki "biz" öznesi hayvanları, yaşamın olağan gidişatı içindeki sıradan insanları ve bilimcileri kapsıyordu.) Tartışma uğruna, varsayalım ki, inanç oluşturma hakkındaki bu tümevarımsal olmayan görüş doğru olsun. Hume'un problemini çözmede ne yararı olacaktır?

Popper, bizlerin bu tümevarımsal olmayan tarzda inanç veya beklentiler oluşturduktan sonra, onları geleceği öngörebilmek amacıyla bütünüyle geçerli tümdengelimli argümanlarda kullandığımızı ileri sürer. Besleyen ekmeği konu alan basit örneğimize dönersek, olan şudur: Ekmeğin her zaman beslediği vargısına atlarım (besleyen ekmeğe dair belki birkaç ya da tek bir deneyime dayanarak ya da hiç deneyimim olmadan) ve ondan sonra bu önsavdan bir sonraki ekmeğin beni besleyeceğini çıkarsarım.

Buna hiç kimse ikna olmaz ve bunda haklıdırlar. Bu tarzda ilerlemek akla uygun mudur? Farz edelim ki, hiçbir geçersiz tümevarımlı argüman kullanmıyoruz: Ekmek her zaman besler önsavına argüman yoluyla ulaşmıyoruz da onu uydu-

ruyoruz veya koyutluyoruz ya da öylece tahmin ediyoruz ve tümdengelimli argüman yoluyla da ekmeğin yarın besleyeceği tahmininde bulunuyoruz. (Doğrusu, insanların asla tümevarımlı olarak akıl yürütmedikleri yönündeki olgusal sav, bu çözümün özünü oluşturmaz. Aslına bakarsanız, bir kişi ekmeğin beslediği önsavını tümevarımlı genelleştirme yoluyla elde edebilir. Hume'un dediği gibi, geçersiz olarak akıl yürüterek bir önsava ulaşmıştır sadece.) Fakat ya eğer başka biri ekmeğin asla beslemediği vargısına atlar ve bu önsavından ekmeğin onu yarın beslemeyeceği vargısını çıkarırsa? Benim önsavım onunkinden biraz daha mı akla uygun olur? Benim öngörüm onunkinden biraz daha mı akla uygun olur? Eğer öyle değilse, o zaman Hume'un gözlemlenmemiş olan hakkındaki hiçbir inanç ya da öngörü bir diğerinden daha akla uygun değildir şeklindeki irrasyonalist vargısının altına imza atmış oluruz? Yani sırf tümevarımlı argümanları kullanmaktan kaçınmakla bu vargıdan pek de kaçınılamaz.

Ama iki önsavımız arasında belirgin bir fark vardır. Varsayalım ki, basit öykümüzdeki gibi, ekmek bizi aslında Pazartesiden Cumaya kadar beslemiş olsun. Sonra, ekmeğin asla beslemediği önsavının yanlışlığı gösterilmişken, ekmeğin her zaman beslediği önsavının yanlışlığı gösterilmemiş olsun. (Deneyimden yola çıkarak önsavın yanlışlığına ulaşan argümanın tamamen geçerli bir tümdengelimli argüman olduğuna dikkat edin: Eğer ekmek asla beslemezse, o zaman Pazartesi de beslemez. Ama ekmek Pazartesi besledi. O halde, ekmeğin asla beslemediği doğru değildir.) Varsayalım ki, yanlışlığı gösterilmemiş önsavların doğruluğuna inanmak (ya da isterseniz geçici olarak kabul etmek de diyebiliriz) akla uygundur ve yanlışlığı gösterilmiş önsavların doğruluğuna inanmak akla aykırıdır diyoruz. Bundan, ekmeğin her zaman beslediğine inanmanın akla uygun ve asla beslemediğine inanmanın akla aykırı olduğu çıkacaktır, tabii ki, Pazar-

tesiden Cumaya kadar besleyen ekmeğe ilişkin deneyimimiz göz önünde tutulduğunda. (Bunun ardından tümdengelimli olarak şunun geleceğine de dikkat edin: Çürütülmüş önsavlara inanmaktansa çürütülmemiş olanlara inanmak akla uygundur. Ekmeğin beslediği önsavı çürütülmemiş, ekmeğin asla beslemediği önsavı ise çürütülmüştür. Dolayısıyla, ekmeğin beslediğine inanmak akla uygun, beslemediğine inanmaksa akla aykırıdır.)

Daha genel olarak, eleştiriye karşı koymuş önsavları karşı koyamamış olanlara tercih etmenin, bunlara inanmanın ya da doğruluklarını geçici olarak kabul etmenin akla uygun olduğunu söylediğimizi farz edelim. Burada, bir önsavı geçmiş deneyimlerin ışığı altında çürütmenin onu eleştirmenin önemli, belki en önemli yolu olduğunu kabul ediyoruz, ama tek yol olmayabileceğini de kabul ediyoruz. Eğer bunu kabul edersek, bundan da tümdengelimli olarak şu çıkar ki, bazı önsavlar ya da genel inançlar diğerlerinden daha akla uygundur.

Ama genel önsavlardan çıkarsayabileceğimiz, gelecek ya da gözlemlenmemiş örneklere ilişkin öngörüler için ne diyeceğiz: Böyle bir öngörü diğerlerinden daha akla uygun mudur? Pekala, şimdi de eğer *H*'ye (bir önsav) inanmak akla uygunsa ve *H* mantıksal olarak *P*'yi (bir öngörü) imliyorsa, o zaman *P*'ye inanmak da akla uygundur diyen daha başka bir ilke eklediğimizi varsayalım. O zaman bundan (tümdengelimli olarak) şu çıkacaktır ki, basit, küçük örneğimizde, bir sonraki ekmeğin bizi besleyeceğine inanmak akla uygundur.

Bu noktada, üzerimize itirazlar yağacaktır. İlk itiraz, bunun kılık değiştirmiş tümevarımlı akıl yürütme olduğu ya da bir tümevarımlı argümanın açıklamaya gizlice sokulduğudur. Kanıt, önsava "inanmayı akla uygun" kılar ve "akla uygun olarak inanılan" önsav da bir öngörüye "inanmayı akla uygun" kılar. Ya kanıttan önsava ilerleyen (sonra da ön-

savdan tümdengelimli olarak öngörü çıkar) bir tümevarımlı argüman vardır ya da doğruca kanıttan öngörüye giden bir tümevarımlı argüman vardır. Ya tümevarımlı genelleme ya da tekil öngörücü çıkarsama açıklamaya gizlice sokulmuştur. Popper bunun tek kelimeyle doğru olmadığı karşılığını verebilir (vermelidir). Kanıttan kalkıp, (önsava değil) 'önsava inanmanın akla uygun olduğu vargısına' ulaşan bir argüman kullanılmıştır, ama bu fazladan bir öncül olarak akla uygun inançla ilgili bir ilkeye sahip tümdengelimli bir argümandır. Bir önsava inanmanın akla uygun olduğu öncülünden başlayıp, (öngörüye değil) 'öngörüye inanmanın akla uygun olduğu vargısına' ulaşan bir argüman da kullanılmıştır, ama yine bu da fazladan bir öncül olarak akla uygun inançla ilgili bir ikinci ilkeye sahip tümdengelimli bir argümandır. Fakat iddia edildiği gibi, burada hiçbir tümevarımlı genelleme ya da tekil öngörücü çıkarsama yoktur. Gerçekten de, burada şu ana kadar tanımladığımız türden hiçbir tümevarımlı argüman olmadığı doğrudur.

Bu yanıtı kabul etmek zorunda kalınabilir (aslında nadiren kabul edilir) ve iki itiraz daha ileri sürülür. Bu "akla uygun inanç ilkeleri" tümevarımcı ilkeler değiller mi? Hume onları elinin tersiyle itmez miydi? İlk soruyla başlarsak, eğer akla uygun inançla ilgili bir ilke, inancımızı mevcut kanıta göre ayarlamak akla uygundur dediği takdirde "tümevarımcı" sayılıyorsa, o zaman ilk ilkemiz "tümevarımcı"dır. (İkinci ilke ise, "uygulamalı tümdengelimli mantık" diye adlandırılabilecek şeyin bir parçasından ibarettir.) Neye inanacağına ya da neyi geçici olarak doğru kabul edeceğine veya "yeğleyeceğine" karar verirken, herhangi bir şekilde kanıtı ciddiye alan biri bu geniş anlamda bir tümevarımcıdır. Bu geniş anlamda tümevarımcılık "ampirizm"in şu inanılmaz ölçüde zayıf sav olarak tanımlanması halinde ampirizme az çok eşdeğerdir: İnanç (geçici kabul, tercih vb.) için nihai olmayan

nedenler vardır ve ampirik kanıt bazen böyle bir neden olabilir. Ve tümevarım karşıtlarının şahı Popper kesinlikle bu tür bir ampiristtir.

İkinci soruya gelirsek, sanırım Hume akla uygun inanç ilkelerimizi elinin tersiyle iterdi. Kanıt tarafından çürütülmemiş (ya da daha genel olarak, eleştiriye dayanmış) bir önsava inanmak akla uygun değildir, çünkü böyle bir önsavın doğruluğu gösterilmemiştir, ne de hattâ olasılıkla doğru olduğu gösterilmiştir derdi. Ve derdi ki, gözlemlenmemiş olan hakkındaki bir öngörünün doğruluğu gösterilmedikçe ya da yüksek olasılığa sahip olduğu gösterilmedikçe (ki burada durum bu değildir), o öngörüye inanmak akla uygun değildir. Diyelim ki, bir önerme ya doğruluğu gösterilmiş ya da olası olduğu (doğru olma olasılığının sıfırdan büyük olduğu) gösterilmişse, gerekçelendirilmiştir. O zaman Hume, gerekçelendirilmiş önermelere inanmanın kesinlikle akla uygun olduğunu söyler ve eklerdi: Zaten tümevarımın geçersizliği demek, gözlemlenmemiş durumlar hakkındaki genel önsav veya önermeleri gerekçelendiremeyiz demektir. Bundan da, gözlemlenmemiş olana ilişkin herhangi bir genel önsav veya önermeye inanmamızın akla uygun olmadığı sonucu çıkar.

Popper ile Hume'un birbirlerinden ayrıldıkları nokta budur. Popper bazı gerekçelendirilmemiş önermelere, ne doğru oldukları gösterilmiş ne de olası oldukları gösterilmiş bazı önermelere inanmanın (onları geçici olarak kabul etmenin, yeğlemenin) akla uygun olduğunu düşünür. Yanlışlıklarını gösterme yönünde yapılan ciddi girişimler karşısında ayakta kalmış önermeler gerekçelendirilmemiş olsalar da, bunlara inanmak akla uygundur. Bir önermeye inancımızı (geçici olarak kabul etmemizi, yeğlememizi) o önermenin kendisini gerekçelendirmeksizin gerekçelendirebiliriz. Bu yüzden Popper'ın görüşü gerekçelendirmeci olmayan rasyonalizm kuramı olarak betimlenmiştir.

Gerekçelendirmeci olmayan rasyonalizm kuramı ile Hume'un görüşü (ki geleneksel görüştür) arasındaki bu temel uyuşmazlık üzerine söyleyeceklerim bu kadar. Popper'ın bu konudaki yazılarının birçok başka önemli öğesi üzerine de daha fazla şey söylemeyeceğim. Popper'ın Hume'a verdiği yanıtın yukarıdaki gibi yeniden yapılandırılmasını onaylayıp onaylamayacağını da sormayacağım (sanırım bütün ayrıntılarını onaylamazdı). Konuya Bölüm 15'te geri döneceğim. (Bu konu üzerine Musgrave 1991a'da daha fazla şey bulabilirsiniz.)

ONUNCU BÖLÜM

Rasyonalist alternatif

Buraya kadar, şüpheciliği bozguna uğratma ve kesin bilginin mümkün olduğunu gösterme yönündeki ampirist girişimi irdeledik. Ama ampirizm bu yöndeki tek girişim değildi. Şimdi rasyonalist ya da entelektüalist (zihinci) alternatifi irdelemeye geçeceğiz.

Bir kez daha, kanıtların ya da gerekçelendirmelerin şüpheci sonsuz geri gidişi meselesine dönelim. Ampiristler bu geri gidişi duyuların dünya hakkında dolaysız ve kesin bilginin bir kaynağı olduğunu söyleyerek durdurmaya çalıştılar. Geri gidişe rasyonalist cevap da yapısal olarak buna benzerdir: Geri gidişi akıl ya da zihnin dünya hakkında dolaysız ve kesin bilginin bir kaynağı olduğunu söyleyerek durdurmaya çalışırlar. Rasyonalist ilk ilkelerin doğruluğu duyu deneyiminin ışığı altında görülemez – onun yerine, "aklın doğal ışığı"yla görülebilir. Ve bu apaçık ilk ilkelerden, ilk bakışta apaçıklıktan çok uzak olabilecek birçok başka şeyi kanıtlayabiliriz.

Rasyonalizm ya da entelektüalizm öğretisinin akla uygunluğu, en azından başlangıçta, ampirizminkinden çok daha azdır. Saf düşünce, "aklın doğal ışığı" denilen şey bize dünya hakkında kesin bilgi nasıl verebilir? Ama başlangıçtaki akla uygunluğuna rağmen ampirizmin nasıl da güçlüklerden başını alamadığını ve ampiristler tarafından gerçekten de garip bazı yönlerde geliştirildiğini gördük. Belki de rasyonalizmin bir türü, ampirizmin güçlüklerinden kurtulmanın tek yoludur. Birtakım ampiristler böyle düşünmüştür. Russell'ın

o umutsuz görüşünü hatırlamamız yeterli: Tümevarımlı argümanları geçerli kılmak ve Hume'a bir yanıt oluşturmak için, bir genel tümevarım ilkesinin deneyimden bağımsız olarak bilinebileceğini varsaymak zorundayız. Şayet yalnız deneyimden yola çıkan bir argümana dayanmayan bir bilgiye sahip olursak, deneyimden oluşturulan argümanlar meşru olur!

Ne var ki, Russell böyle bir bilginin nasıl mümkün olduğunun ikna edici bir açıklamasını vermedi. Ampirizmin güçlükleri, felsefecilerin böyle bir bilginin mümkün olması gerektiğini düşünmelerinin tek nedeni, hattâ başlıca nedeni bile değildi. Bu düşüncenin ana nedeni, böyle bir bilginin gerçekte var olmasıydı (bir şeyin var olabileceğine ilişkin en iyi argüman o şeyin gerçekten var olmasıdır). Bu da beni rasyonalist paradigmaya getiriyor.

RASYONALİST PARADİGMA – ÖKLİD

Çağlar boyu, bilgi için rasyonalist paradigma genelde matematiksel bilgi ve özelde Öklid geometrisiydi. Felsefeciler Öklid'den inanılmaz derecede etkilendiler. John Aubrey siyaset felsefecisi Thomas Hobbes ile ilgili hoş bir hikâye anlatır:

> [Hobbes] geometriye eğildiğinde, ki tesadüf eseri olan bir şeydi, 40'ına gelmişti. Bir beyefendinin kütüphanesinde... Öklid'in Öğeler'ini açtı ve karşısına [Pisagor teoremi] çıktı. Önermeyi okudu. "Vay canına" dedi, "Bu imkansız!" Böylece önermenin ispatını okudu, o da onu geriye, başka bir önermeye gönderdi, onu da okudu. Bu da onu yine daha önceki bir önermeye gönderdi, onu da okudu. [Böylece başlangıca kadar gitti ve] sonunda o doğruya apaçık bir şekilde ikna oldu. Bu onu geometriye âşık etti. (Aubrey 1898, I: 332)

Hobbes kesinlikle geometriye âşık olmuştu. Geometrinin "şimdiye dek Tanrının insanlığa bahşetme lütfunda bulunduğu tek bilim" olduğunu ilan etti. Ve yaşamının geri kalanını, Öklid'in geometri için yaptığını politika bilimi için yapmaya,

onu "geometrik tarzda" geliştirmeye çalışmakla geçirdi (en ünlü yapıtı *Leviathan* bu çabanın sonucudur).

Hobbes'u bu kadar etkileyen neydi? Gözüne tesadüfen çalınan Pisagor teoremi, bir dik üçgende hipotenüs üzerine çizilen karenin alanının diğer iki kenar üzerine çizilen alanların toplamına eşit olduğunu söyler. Bunun doğruluğu aşikâr ya da apaçık olmaktan çok uzaktır – gerçekten de ilk başta Hobbes bunun imkânsız olduğunu düşündü. Öklid çeşitli şekil ve büyüklüklerde dik üçgenler ortaya koyup, bunların kenarları üzerine kareler çizerek ve o karelerin alanlarını ölçerek bizi bu teoremin doğruluğuna ikna etmeye çalışmaz. Böyle bir yöntem teoremin bütün üçgenler için geçerli olduğuna ya da inceleyeceğimiz bir sonraki üçgenin teoremi yanlışlamayacağına dair güvence vermezdi – tümevarım problemini hatırlayın. Öklid'in yöntemi çok farklıdır: Eğer bazı başka daha basit geometrik önermelerin doğruluğunu kabul ederseniz, o zaman Pisagor teoremini de doğru kabul etmek zorunda olduğunuzu göstererek teoremi ispatlar. İspatlamada başvurduğu bu diğer önermeler, her ne kadar genelde daha basit olsalar da, onlar da aşikâr ya da apaçık değildir. Böylece Öklid onları da ispatlar. Şüpheci sonsuz geri gidiş argümanlarından biliyoruz ki, Öklid ispatsız önermeler veya ilk ilkeler ya da aksiyomlardan başlamak zorundadır. O da öyle yapar. Ama Öklid'in sonraki ispatlarının hepsinin dayandığı ispatsız önermeler veya aksiyomlar, aşikâr ya da apaçık bir biçimde doğrudurlar. Aslında bunlardan sadece on tane vardır:

Eşit miktarlara eşit miktarlar eklenirse, sonuç eşit olur.
Eşit miktarlardan eşit miktarlar çıkartılırsa, sonuç eşit olur.
Aynı şeye eşit olan şeyler birbirlerine eşittir.
Birbiriyle çakışan şekiller eşittir.
Bütün parçadan büyüktür.

Herhangi iki nokta bir çizgi üzerinde bulunur.
Bir doğru her iki yönde sonsuza dek uzatılabilir.
Bir nokta ve bir uzunluk veriliyse, merkezi o nokta ve yarıçapı o uzunluk olan bir çember vardır.
Bütün dik açılar eşittir.

(Öklid'in ifadelerini modernleştirdim. Onun ilk beş önermeye, bunlar sadece geometriye özgü olmadıklarından dolayı, aksiyomlar değil "ortak kavramlar" dediğini göz ardı ettim. Dikkatli okur, on aksiyom dediğimi, ama sadece dokuzunu listelediğimi fark edecektir, bu kasıtlı hatanın nedeni ilerideki satırlarda anlaşılacaktır.)

Hobbes'u etkileyen buydu. Öklid'in aksiyomları apaçıktır: Onları bir kez anladığınızda, doğru olduklarını "aklın doğal ışığıyla" görebilirsiniz. Uzun ve aynı derecede apaçık bir akıl yürütme süreci sayesinde Öklid hiçbir biçimde apaçık veya aşikâr olmayan çok sayıda başka önermeyi bunlardan yola çıkarak ispatlayabilmektedir. Hobbes'un karşılaştığı örnek ilk başta imkânsız diye düşündüğü Pisagor teoremiydi. Bir başka örnek de *Öğeler*'in sonunda ortaya çıkar; orada Öklid ne eksik ne fazla, tam olarak beş tane düzgün katı cisim olduğunu ispatlar. (Bir düzgün katı cisim bütün yüzleri küpteki gibi özdeş olan bir cisimdir.) Ve bütün bunları saf akıl yürütme yoluyla, duyu deneyimine hiçbir şekilde başvurmaksızın başarır.

Hobbes bundan etkilenen tek kişi değildi. Yalnızca bir örneğe daha kulak verelim. Albert Einstein, on iki yaşındayken Öklid'in üzerinde ne kadar büyük bir etki yarattığını şöyle anlatır:

> Söz gelimi, bir üçgenin üç yüksekliğinin tek bir noktada kesiştiği gibi ileri sürümler vardı. Bunlar hiçbir şekilde aşikâr olmasalar da, yine de öyle bir kesinlikle ispatlanabiliyorlardı ki, şüphe söz konusu olamaz gibi görünüyordu. Bu berraklık ve kesinlik, üzerimde tarifsiz bir etki

yarattı. Aksiyomların ispatlanmadan kabul edilme zorunluluğu beni rahatsız etmiyordu. Şayet oradaki ispatları, geçerlilikleri bana şüpheli görünmeyen önermeler üzerinde kurabilirsem, bu her halükarda benim için yeterliydi... öyle görünüyordu ki, saf düşünme yoluyla deneyim nesnelerinin kesin bilgisini elde etmek mümkündü. (Einstein 1949: 9-11)

Einstein rasyonalist rüyanın kusursuz bir tanımını yapıyor: "Saf düşünme yoluyla deneyim nesnelerinin kesin bilgisini elde etmek". Söz konusu uzayın bilgisiyse, Öklid rüyayı gerçekleştirmiş görünüyordu. Rasyonalistler Öklid'in geometri için yaptığını diğer disiplinler için yaparak, rüyayı onlar için de gerçekleştirmeyi umdular. Her bir disipline özgü apaçık aksiyomlarla başlayarak, apaçık akıl yürütme süreçleri yoluyla disiplindeki teoremlerin doğruluğunu saptama umudundaydılar.

Çok çeşitli girişimler oldu. Hobbes'un *Leviathan*'ından yukarıda bahsettim. Descartes'ın *Felsefenin İlkeleri* adlı eseri geometrik tarzda, aksiyomlar, teoremler ve ispatlarla yazılmıştı. Spinoza'nın *Geometrik Tarzda İspatlanmış Etik*'i de öyleydi. Gelmiş geçmiş en önemli bilim kitabı olan, Isaac Newton'ın *Doğa Felsefesinin Matematiksel İlkeleri* de aynı tarzdaydı (başlık Descartes'ın kitabının adı üzerinde bilinçli bir oynamaydı). James Mill'in *Hükümet Üzerine Deneme*'si de insan doğasına ilişkin, apaçık olduğu iddia olunan birkaç aksiyomla başlıyor ve onlardan politik öğretiler çıkarsamaya çalışıyordu. Bu Öklidçi projelerin tek esin kaynağı Öklid değildi. Görünürde "apaçık ilk ilkeler"in birçok münferit örneği vardı: "Her fiziksel nesne uzayda yer işgal eder", "Hiçbir şey aynı anda iki yerde olamaz", "İki şey aynı anda aynı yerde olamaz", "Hiçbir şey baştan aşağı hem kırmızı hem de mavi olamaz", "Eğer bir şey bir diğerinin nedeniyse, o zaman birinci şey ikinciden daha sonra gerçekleşemez", "Ne kadar çok paranız varsa, fazladan bir dolar sizin için o kadar önem-

sizdir", "Herkes sevdiği şeyden daha azı yerine daha çoğunu tercih eder" ve böyle devam eder. Ama böyle şeylerin bir fizik, ekonomi ya da etik sistemine kaynaştırılabileceği konusunda esin kaynağı Öklid'di.

"Yeni matematik"in gelmesinden bu yana, geometri öğrencilere geleneksel aksiyomatik tarzda öğretilmiyor. Dolayısıyla bugünün çocukları Hobbes'un, Einstein'ın ve sayısız diğerlerinin o kadar haz aldığı zihinsel deneyim türünden mahrumlar.

Rasyonalistlerin apaçık aksiyomlarda durdurdukları, ispatların şüpheci sonsuz geri gidişi gibi, tanımlara dair şüpheci sonsuz geri gidişler de bulunmaktadır. Bazı rasyonalistler "aklın doğal ışığı"na başvurmak yoluyla bu geri gidişleri de durdurdular: Akıl belli kavramları deneyimden bağımsız olarak kavramamıza olanak verir. Öklid bu görüşün de yine başlıca esin kaynağıydı. Geri gidiş yüzünden, Öklid "nokta", "çizgi" ya da "düzlem" gibi bazı tanımsız ya da ilksel terimlerle işlem yapar. Bu terimlerin anlamları deneyimden öğrenilebilir mi? Rasyonalistler öğrenilemeyeceği kanısındadır, çünkü bu terimler duyular için hiçbir şekilde erişilebilir olmayan şeyleri temsil eder. Geometrik bir nokta yer işgal etmez, geometrik bir çizginin genişliği yoktur. Kâğıt veya kara tahta üzerine çizdiğimiz "noktalar" ya da "çizgiler" görece küçük ve ince olsalar da uzamlı damlacıklar ve uzun kurtçuklardır – gerçek geometrik nokta ve çizgilerin az çok yeterli yaklaşıklıklarıdır. Bir damlacık ya da kurtçuğun hakiki bir nokta ya da çizgiye diğer bir damlacık ya da kurtçuktan daha iyi bir yaklaşıklık sergilediğini anlayabilirim, çünkü bir nokta ve bir çizginin geometrik kavramlarına sahibim. Deneyimlediğimiz şeyler hakkında onlar aracılığıyla hüküm verdiğimiz bu geometrik kavramların kaynağı deneyim olamaz. Bu ana fikir, deneyimlenen şeyleri temsil etmeyen diğer kavramlara da genişletildi: Tanrı, adalet, töz. Bunların hepsi

doğuştan kavramlar ya da doğuştan idealardır, yani onları saf akıl sağlar.

Ampiristler ikna olmadı ve bütün kavram ya da ideaların deneyimden türetildiğini göstermeye olanca enerjilerini harcadılar. Bir tür soyutlama yetisi ortaya koydular: Büyük ve küçük yuvarlak şeyler algılarız, onları boyutlarından soyutlarız ve bir geometrik nokta kavramına ulaşırız; sınırlı ve kusurlu varlıkları algılarız, onları sınır ve kusurlardan soyutlayarak Tanrı kavramına ulaşırız. Locke gibi ampiristler doğuştan idealar kuramına da saldırdılar; örneğin Locke bu kurama saldırırken, kimi ideaların (geometrik nokta, Tanrı, töz) yeni doğan bir bebeğin zihninde hazır bulunduğu görüşünün saçmalığından söz etti. Rasyonalistler bu saçma görüşte değildiler.

Kavramlar ile gerçekliklerin ayırt edilmesi gerekir. Bir kimse deneyimin bütün kavramların ve bütün gerçekliklerin kaynağı olduğunu düşünebilir (radikal ampiristler gibi). Bir kimse deneyimin bütün kavramların kaynağı olduğunu, ama bütün gerçekliklerin kaynağı olmadığını düşünebilir (Locke gibi). Bir kimse deneyimin bütün gerçekliklerin kaynağı olduğunu, ama bütün kavramların kaynağı olmadığını düşünebilir (Einstein gibi). Bir kimse deneyimin ne bütün kavramların ne de bütün gerçekliklerin kaynağı olduğunu düşünebilir (Platon ve Descartes gibi). Rasyonalistler ile ampiristler arasındaki asıl tartışma, gerçeklikler ve bilgi ile ilgilidir, bunların ifade edildikleri kavramlarla değil. O halde, asıl tartışma üzerine odaklanalım.

NİÇİN MATEMATİKSEL BİLGİ AMPİRİSTLER İÇİN BİR SORUNDUR

Matematiksel bilgi rasyonalistler için başlıca esin kaynağıyken, ampiristler için etlerine batan bir dikendi. Ampiristlerin matematikle yaşadıkları güçlükleri görebilmek için, ilk kez

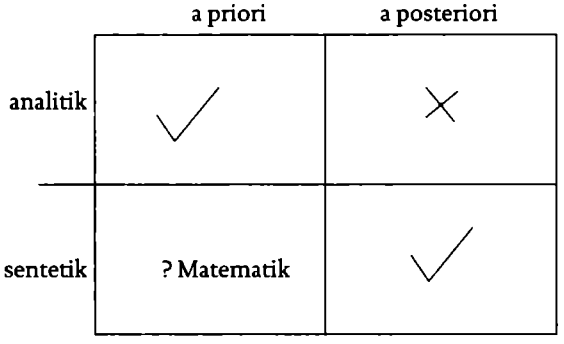
Alman felsefeci Immanuel Kant tarafından keskin biçimde formüle edilen bir ikili ayrımla başlamak yararlı olur. İlk ayrım a priori ve a posteriori bilgi arasındadır: A priori bilgi deneyimden bağımsız olarak kazanılabilen bilgidir; a posteriori bilgi ise sadece deneyimden elde edilebilir. A priori bilginin tanımı üzerine yapılması gereken iki yorum vardır. Birincisi, bir kimse bir bilgiyi, psikolojik bir olgu olarak, deneyim sonucu elde etmiş olsa bile, o bilgi a priori olabilir – eğer deneyimden bağımsız olarak elde edilebilirdiyse, o zaman a prioridir. Nitekim, bir kimse nesneleri sayarak, yani deneyim sonucu, yedi artı beşin on ikiye eşit olduğuna, psikolojik bir olgu olarak, inanmaya başlayabilir. Ama eğer bu doğru deneyimden bağımsız olarak bilinebiliyorsa, a priori bir doğru olarak kalır. İkincisi, bir a priori bilgi bir kimsenin dili kavrayışına bağlı olabilir ve o kişi dili deneyimden öğrenmiş olabilir. Ama eğer bir kimse, bir dili öğrendikten sonra, daha başka deneyim olmaksızın bir doğruyu bilme noktasına gelebiliyorsa, o zaman o doğru a priori biliniyordur.

Kant'ın ilk ayrımı epistemolojik bir ayrımdır, iki bilgi türünü birbirinden ayırır. İkinci ayrımsa mantıksal ve semantiktir: Analitik ve sentetik doğrular arasındaki ayrımdır. (Aslında, yukarıdaki tartışmalarımızda zaten pek çok defa kendini gösteren bir ayrımdır.) Geleneksel olarak, analitik doğrular içerdikleri sözcüklerin anlamları dolayısıyla doğru olanlar diye tanımlanır. Kant'ın tanımı bu düşüncenin özel bir örneğidir: Bir ifade, eğer yüklemi öznesinde "içeriliyorsa" analitiktir. En gözde örnek olan "Tüm bekarlar evli olmayanlardır" ifadesi bu açıklamaların ikisine de uyar: Bir kez öznenin "evli olmayan erkek" anlamına geldiğini anladıktan sonra, "evli olmayan" yükleminin öznenin bir parçası olarak onda içerildiğini görürüz. ("Onda içerildiğini" ifadesi "onunla aynıdır"ı kapsayan şekilde geniş yorumlanmalıdır, böylece "Bütün bekarlar bekardır" ifadesi de analitik olarak

nitelenmiş olur.) Kant'ın bu açıklaması, metaforik yapısını bir kenara bırakırsak, özne-yüklem önermeleriyle sınırlıdır. Fakat bütün önermeler özne-yüklem önermeleri değildir. Belki de Kant bunu fark ettiği içindir ki, analitikliğin bir başka açıklamasını daha verdi: Bir doğru, eğer doğruluğu tek başına çelişmezlik yasasından çıkıyorsa analitiktir. Olumsuzlaması bir çelişki içeriyorsa (yani saçmaya indirgeme yoluyla kanıtlanabiliyorsa) bir doğru analitiktir anlamında alabiliriz bunu. Sentetik doğruları ise, basitçe, analitik olmayan doğrular olarak tanımlayabiliriz.

Aynı zamanda, analitik ve analitik olmayan yanlışlardan da söz edebiliriz; bunlar da yukarıda söylenenlerden anlaşılacak şekillerde tanımlanırlar. Böylece, genel olarak, ifadelerin doğrulukları ya da yanlışlıkları içerdikleri sözcüklerin anlamlarından çıkıyorsa, bu ifadeler analitik alana dahildir. Bundan sonraki satırlarda, analitik olarak betimlediğimiz bir ifade, alışıldık olduğu üzere, analitik olarak doğru anlamına gelecektir.

Biri epistemolojik, diğeri mantıksal olan bu iki ayrım bize Kant'ın tablosunda gösterilebilecek dört olasılık verir (*bkz.* Şekil 8). Kant'ın tablosunun dört bölmesinden hangileri boş, hangileri değildir? Ampiristler ve rasyonalistler analitik a posteriori bölmesinin boş olduğunda hemfikirdir: Eğer bir



Şekil 8. Kant'ın tablosu

ifadenin doğruluğu (ya da yanlışlığı) içerdiği sözcüklerin anlamlarından çıkıyorsa, o zaman ifadenin doğru (ya da yanlış) olup olmadığını deneyimden öğrenmemiz gerekmez. Ampiristler ve rasyonalistler analitik a priori bölmesinin boş olmadığı konusunda da hemfikirdir: Analitik doğrular deneyimden bağımsız olarak bilinebilirler. Ampiristler ve rasyonalistler sentetik a posteriori bölmesinin boş olmadığı konusunda da hemfikirdir (gerçi bu o kadar açık değildir). Ampiristler bütün sentetik bilginin a posteriori olduğunu düşünür. Rasyonalistlerin çoğuysa, bu tümel iddiayı kabul etmeksizin, bazı sentetik bilgilerin a posteriori olduğunu kabul etmek zorunda kalırlar: En fanatik rasyonalist bile şu anda kafamda kaç tane saç telinin bulunduğunu öğrenmenin tek yolunun saymak olduğunu kabul etmek zorunda kalır. (Bununla birlikte, fanatik bir rasyonalist, sentetik a posteriori bölmesinin aslında bilgiyi değil ama sadece inançları kapsadığını, çünkü ondaki her şeyin kesinliksiz olduğunu pekala söyleyebilir.)

Mesele gelip sentetik a priori bölmesine dayanır. Ampirizmin temel savı bu bölmenin boş olduğu yönündedir. Ampiristler eş-uzamlılık savlarında çok katıdırlar. Savlarına göre, analitik olan a priori olanla eş-uzamlıdır, ya da eşdeğer bir ifadeyle, sentetik olan a posteriori olanla eş-uzamlıdır. (Hume genel tümevarım ilkesi üzerine tartışmalarında bunun üzerinde durdu: Böyle bir ilke ya analitik ve a priori bilinebilir olmalı ya da sentetik ve a posteriori bilinebilir olmalıdır. Daha önce gördüğümüz gibi, Hume tümevarım ilkesinin iki niteliği de taşımadığını ileri sürmüştü.) Öte yandan, rasyonalizmin temel savı ise, sentetik a priori bilginin var olduğu şeklindedir. "Saf düşünme yoluyla deneyim nesnelerinin kesin bilgisi"nden söz ederken Einstein'ın bahsettiği budur. Rasyonalist paradigma genelde matematiksel bilgi ve özelde Öklid geometrisidir.

Tartıştığımız epistemolojik ve mantıksal ayrımdan başka,

bir de zorunlu ve olumsal doğrular arasındaki metafiziksel ayrım vardır. Olumsal doğrular dünyanın mevcut hali dolayısıyla doğrudurlar; dünya başka türlü olsaydı, yanlış olurlardı; ya da başka biçimde ifade edersek, mevcut dünya için doğru olsalar da başka bir olanaklı dünya için yanlıştırlar. Zorunlu doğrular ise dünyanın mevcut hali ne olursa olsun doğrudurlar; dünya başka türlü olsaydı da yine doğru olurlardı; ya da başka biçimde ifade edersek, bütün olanaklı dünyalar için doğrudurlar.

Genelde ampiristler bu üçüncü ayrıma soğuk bakar, onu analitik ve sentetik doğrular arasındaki mantıksal ayrımın kafa karıştırıcı bir sözel varyantından ibaret görürler. Ampiristler bu ayrımı kullanacak olsalar, bunu ancak kendi eş-uzamlılık savlarını genişletmek için yaparlar: Analitik olan a priori olanla ve zorunlu olanla eş-uzamlıdır. Rasyonalist görüş bu kadar basit değildir. Rasyonalistler analitik a prioriyi zorunlu olarak ve sentetik a posterioriyi olumsal olarak görürler. Fakat sentetik a priori zorunlu mudur yoksa olumsal mıdır? Kant sentetik a prioriyi (sanırım) olumsal olarak, (Leibniz'in de aralarında olduğu) diğerleriyse zorunlu olarak görüyordu. (Ampiristlerin genişletilmiş eş-uzamlılık savı, a posteriori zorunluların yanı sıra a priori olumsalların da bulunduğunu düşünenler tarafından son zamanlarda ağır saldırıya uğratılmıştır. Bu saldırıyı tartışmak bizi çok fazla konu dışına sürükler.)

Ampiristler, rasyonalist paradigmayı, yani matematiksel bilgiyi ne yapacaklar? Ampiristlerin eş-uzamlılık savını göz önünde tutarsak, yapabilecekleri yalnızca iki şey vardır: Onu Kant'ın tablosunun ya analitik a priori bölmesine ya da sentetik a posteriori bölmesine yerleştirmek zorundadırlar. İki görüş de akla uygun değildir.

Elbette bazı matematiksel ifadelerin analitik ve a priori oldukları herkesçe bilinen önemsiz bir şeydir: "Bütün asal

sayılar sayıdır" ve "İki ikiye özdeştir" ifadeleri bunlara örnek gibi görünüyor. Ama hepsinin öyle olduğunu varsaymak akla uygun mudur? "7 + 5 = 12" gibi ifadeler veya Pisagor teoremi ya da "Bir en büyük asal sayı yoktur" ifadesi, içerdikleri sözcüklerin anlamları dolayısıyla doğru gibi görünmezler. Bir kimse, doğru olup olmadıklarını bilmeksizin bu ifadeleri tamamen anlayabilir, dolayısıyla onlardaki sözcüklerin anlamını da bilir. En basit matematik kuramı olan aritmetikte yüzyıllardır bilinen ve ifade etmesi çok basit olan ünlü çözümsüz problemler vardır. Goldbach kestirimine göre, her çift sayı iki asal sayının toplamıdır. İkiz asallar kestirimine göre, sonsuz sayıda "ikiz asal", yani ikincisi birincisinden iki fazla olan asal sayı çiftleri vardır. Yüzyıllar boyu uğraşmalarına rağmen aritmetikçiler bu iki kestirimi de ne ispatlayabilmiş ne de çürütebilmiştir. Aritmetikçiler bu ifadelerin anlamını son derece iyi bilirler – başka türlü nasıl ispatlamaya veya çürütmeye çalışabilirlerdi ki zaten? Ya analitik olarak doğru ya da analitik olarak yanlışlar, ama henüz hangisi olduğunu keşfedemedik diye düşünmek akla aykırı olurdu.

Matematikteki bilinen doğrular da analitik gibi görünmezler. Matematikçiler bir en büyük asal sayı olmadığını bilirler (bu çözülmemiş bir problem değildir). Ama bunu sözcüklerin anlamlarını inceleyerek değil, ispat yoluyla bilirler. Eğer böyle bir ispatlanmış ifadenin (ya da teoremin) olumsuzlamasını varsayarsak herhangi bir çelişki doğuyormuş gibi de görünmez. Burada dikkat edilmesi gereken ince bir nokta vardır. Bir matematikçinin saçmaya indirgeme yoluyla bir teoremi ispatlayabileceği doğrudur. Fakat matematikçi (ince nokta işte burası) teoremin olumsuzlamasından bir çelişki türetirken, öncüller olarak başka matematik ilkelerine başvuracaktır. Örneğin aritmetikteki böyle tüm ispatların dikkatlice analiz edilmesiyle, aritmetik teoremlerini (ister doğrudan isterse saçmaya indirgeme yoluyla) ispatla-

yabilmemiz için varsaymamız gereken az sayıda ilke olduğu açıkça görülür. Aslında bu ilkeler aritmetiğin aksiyomlarıdır. Öyleyse gösterilebilecek olan şey, "7 + 5 = 12"nin ya da "Bir en büyük asal sayı yoktur"un olumsuzlamasının, aritmetiğin aksiyomları hesaba katıldığında, bir çelişkiye götürdüğüdür. (Aslında burada yapılan, "7 + 5 = 12" ve "Bir en büyük asal sayı yoktur" ifadelerinin aritmetiğin aksiyomlarından çıktığını göstermekten ibarettir.) Aritmetik harici matematik kuramlarındaki ifadeler için de aynı şey söz konusudur. Böyle matematiksel önermeler tek başına çelişmezlik yasasından ispatlanamazlar: Matematiksel ifadeleri sadece olumsuzlayarak çelişki çıkarsayamazsınız. Kısacası, onlar analitik doğrular değildir.

Ampiristlerin bu vargıya direnebilmelerinin tek yolu, matematiksel aksiyomların kendilerinin analitik olduğunu, dolayısıyla onlardan yola çıkarak (doğrudan ya da saçmaya indirgeme yoluyla) ispatlanan herhangi bir şeyin de analitik olduğunu söylemektir. Analitik doğruların ille de önemsiz ya da aşikâr doğrular olmadıklarını, çok karmaşıklaşabildiklerini ekleyebilirler. Bu son derece akla aykırıdır. Birçok matematik aksiyomu analitik gibi görünmez. Hiçbiri saçmaya indirgeme yoluyla ispatlanamaz, çünkü aksiyom olmaları nedeniyle hiçbiri hiçbir şekilde ispatlanamaz.

Ampirist ikilemin ikinci ayağı, matematiğin Kant'ın tablosunun sentetik a posteriori bölmesine yerleştirilmeye çalışılmasıdır. Bu yaklaşımın en ünlü savunucusu John Stuart Mill'di. Mill (analitik olmayan) matematiksel doğruların "deneyimden gelen genellemeler" olduklarını söyledi. Matematik, deneyimden yola çıkarak oluşturduğumuz "ilk ve en tanıdık" genellemelerimizden bazılarını içerdiği için, bu olguyu gözden kaçırma eğiliminde olduğumuzu da ekledi. Elbette Mill matematikçilerin bazı matematiksel doğruları deneyimden öğrendikten sonra onlara dayanarak başka ma-

tematiksel doğruları ispatlayabileceklerini yadsımadı. Ama sonsuz geri gidiş yüzünden, bütün matematiksel doğruları diğer matematiksel doğrulara dayanarak ispatlayamayız. Matematiksel ispatlar zinciri diğer matematiksel doğrulardan değil, ama deneyimden yola çıkarak ispatlanan matematiksel doğrularla son bulmak zorundadır. Matematiksel aksiyomlar deneyimden gelen genellemeler olmalıdır (Mill 1843, II: v-vi).

Kant bu görüşü zaten eleştirmiş ve reddetmişti. Kant'ın yorumuna göre, Hume tümevarımlı akıl yürütmeye yaptığı eleştiride, tümevarımlı genelleme yoluyla ulaşılmış hiçbir vargının mutlak kesin olamayacağını göstermişti. Böylece, şayet "2 + 2 = 4" ya da "Bir üçgenin iç açılarının toplamı 180°'dir" ifadeleri, Mill'in ileri süreceği gibi tümevarımlı genelleme vargıları olsaydı, o zaman doğruluklarından mutlak olarak emin olmadığımızı itiraf etmek zorunda kalırdık. Ama, diye vurgular Kant, doğruluklarından eminiz ve öyleyse sadece tümevarımlı genellemeler olamazlar.

Mill bu argümanı reddetti, çünkü Hume'un tümevarımlı genellemelere dair eleştirisini reddediyordu. Mill doğanın tekbiçimli olduğunu söyleyen genel tümevarım ilkesine başvurarak tümevarımlı genellemeyi geçerli kıldı. Ayrıca, iddiasına göre, bu ilkenin doğru olması gerektiğini biliriz, çünkü o aynı zamanda "deneyimden gelen ilk ve en tanıdık genellemelerimizden biridir." Böylece Mill, bir geri gidiş tehditi olduğunu fark etmiş görünmeksizin, Hume'un "tümevarım ilkelerinin sonsuz geri gidişi"ne ilk adımı attı.

Kant'ın argümanını farklı bir argümanla pekiştirebiliriz. A posteriori bilinen doğruların şöyle bir özelliği vardır: Bunların doğruluklarından ne kadar emin olduğumuzun önemi olmaksızın, deneyimden yanlış olduklarını öğrenmemizin mümkün olduğunu en azından tasavvur edebiliriz. Başka bir deyişle, a posteriori ifadeler söz konusu olduğunda, böyle bir

ifadeyi yanlışlanmış saymamıza neden olacak nasıl bir olanaklı olgu durumuyla karşılaşabileceğimizi belirleyebiliriz. Bütün kuzgunların siyah olduğunun doğru olduğunu düşünüyorum. Bunun doğru olduğundan mutlak emin olduğumu varsayabiliriz. (Gerçekliğinden eminim demiyorum, çünkü ifadenin analitik olduğunu düşünüyorum, çünkü siyah olmanın "kuzgun" sözcüğünün "tanım"ının bir parçası olduğu kanısındayım. Buradaysa sentetik doğrularla ilgileniyoruz.) Ama gerçekliğinden de emin olsam, size beni inancımdan neyin vazgeçireceğini söyleyebilirim... söz gelimi, pencereden uçarak giren pembe bir kunduz görmek. Bunun olmayacağından eminim, ama olabileceğini, mümkün olduğunu kabul etmek zorundayım.

Aynı şeyi "2 + 2 = 4" veya "Bir üçgenin iç açılarının toplamı 180°'dir" için de yapabilir miyiz? Deneyenler olmuştur, ama açıklamaları akla uygun değildir. İki tavşan sayıyorum, sonra iki tane daha, onları bir araya getiriyorum, bir yıl bekliyorum ve şu işe bakın ki, elimde dört değil, yüzlerce tavşan var. Ya da iki damla su sayıyorum, sonra iki damla daha, onları bir araya getiriyorum ve şu işe bakın ki, elimde dört damla değil, ama bir tane büyük damla var. Mill bile "2 + 2 = 4"ün bu gibi "olası çürütmeler"ini gülünç yanlış anlamalar olarak görüp reddetti: "2 + 2 = 4" genellemesi, önce iki şey sayıp, sonra iki tane daha sayıp, ardından onları fiziksel olarak birleştirip belki bir süre bekledikten sonra elinizdekini saymanız halinde olacak olana ilişkin bir genelleme değildir. Bir araya getirildiklerinde karşılıklı olarak birbirlerini yok eden atom-altı parçacık türleri üzerine konuşan fizikçiler de, bu olay olduğunda bir ile birin toplamının iki etmediğini düşünmezler, bunun yerine, bazı parçacıkların gözden kaybolduğunu söylerler.

Ya da geometriden bir örneği ele alalım. (Bu yaptığımızın konu üzerinde fazla durmak olmadığı ilerideki satırlarda

anlaşılacaktır.) "Bir üçgenin iç açılarının toplamı 180°'dir"in olası bir çürütmesi ne olurdu? Bir üçgen bulup, açılarını ölçmemiz ve toplamlarının 180° etmediğini görmemiz gerekirdi. Şimdi, bir üçgen kesişen üç doğrudan oluşur. O halde bir üçgen bulmak için önce kesişen üç doğru bulmak zorundayım. Geometrik çizgilerin duyularca hiçbir şekilde algılanamayacağı hakkındaki kaygıları bir tarafa bırakalım. Geometrik optik bize ışığın homojen ortamlarda düz bir çizgi üzerinde yol aldığını söyler. O halde, örneğin üç feneri her birinin bulunduğu yerden diğer ikisinin görüleceği şekilde yerleştirerek bir "ışık üçgeni" oluşturduğumuzu tasavvur edebiliriz. Böylece her bir fenerin bulunduğu yerde diğer iki ışık arasındaki açıyı ölçebiliriz. Sonra bu üç açıyı toplar ve "ışık üçgeni"mizin iç açılarının toplamını buluruz. Farz edelim ki toplam 190° çıktı. O zaman geometrik önermemizi çürüttüğümüzü düşünür müydük?

Elbette hayır. Yanlış ölçmüş olmalıyım, derdik. Ya da fenerlerimizden çıkan ışık ışınlarının içinden geçtiği ortamın aslında homojen olmadığını söylerdik. Ve eğer bunların ikisi de işe yaramazsa, geometrik optiği suçlamak zorunda kalır ve ışığın homojen ortamlarda her zaman doğru çizgide hareket etmediğini söylerdik. Asla yapmayacağımız şeyse geometriyi suçlamak olurdu.

Bu noktada, mantık açısından durum nedir, ona bakmakta fayda var. Öklid bize geometri önermelerimizi verir. Geometrik optik bize ışığın düz çizgide yol aldığını söyler. İkisi beraber bize herhangi bir "ışık üçgeni"nin iç açılarının toplamının 180° olduğunu söylerler; bunu şu şekilde ifade edebiliriz:

Öklid: Bir üçgenin iç açılarının toplamı 180°'dir.
Geometrik optik: Işık düz bir çizgi üzerinde hareket eder.
Vargı: Herhangi bir "ışık üçgeni"nin iç açıları toplamı 180°'dir.

(Tabii ki, burada ortamların homojenliğine ilişkin şartları atlayarak örneği basitleştiriyorum.) Şimdi, yukarıdaki hayali ölçümlerimizin doğru olduklarını varsayarsak, bu argümanın vargısı kesinlikle çürür. Eğer vargıyı reddedersek, o zaman öncüllerden birini de reddetmemiz gerekir. Ve demin dediğimiz gibi, suçu geometrik optiğe atmakta tereddüt etmeyiz.

Ama niçin? Özetle yanıt, Öklid'e ihtiyacımız olduğudur; sadece optikte değil, genel olarak bilimlerde ona ihtiyaç duyarız; günlük yaşamdan hiç bahsetmiyorum bile. Öklid'den vazgeçmek, kendimizi geometrisiz bırakarak bütün bilgimizi karmaşaya atmak olurdu. Oysa ışığın doğru bir çizgi üzerinde yol aldığı düşüncesinden vazgeçmek, sadece optik bilimimizde değişiklik yapmak zorunda olduğumuz anlamına gelir. Bu da ciddi bir şey olurdu, ama felaket olmazdı. O halde, küçük argümanımızın gösterdiği gibi, Öklid'i suçlamak mantıksal olarak mümkünken, pratikte aslında mümkün değildir. Öklid'in pratikte çürütülemez ya da pratik olarak a priori olduğu söylenebilir.

Yukarıdaki argüman, örtük olarak, a priori/a posteriori ayrımının yeni bir açıklamasıyla birlikte işledi. Örtük olarak varsaydık ki, a posteriori bilgi (olanaklı) deneyimden kazanılabilecek bilgiden ziyade, (olanaklı) deneyim tarafından çürütülebilecek bilgidir. Öklid deneyim tarafından (pratikte) çürütülemez olduğu içindi ki, onun (pratik olarak) a priori olduğunu söyledik. A priori/a posteriori ayrımı gibi, çürütülemez/çürütülebilir ayrımının da epistemolojik bir ayrım olduğunu fark etmek önemlidir. Burada kastedilen, sentetik olanın çürütülebilir olanla özdeşleştirilmesi gerektiği değildir, metafiziksel bir kategori olarak olumsal olanın çürütülebilir olanla özdeştirilmesi gerektiği ise hiç değildir. Bu daha ileri iddiaları anlamak için, ampiristlerin eş-uzamlılık savına da ihtiyacımız var.

Küçük argümanımız başka bir şeyi daha gösterir: Öklid geometrisinin (ve genelde matematiğin) bize nasıl yararlı olduğunu. O küçük argümanın her iki öncülü de vargının elde edilmesi için gereklidir: Tek başına geometrik optik bize ışık üçgenlerinin açılarıyla ilgili vargıyı veremez, Öklid'in önermesine de ihtiyacımız vardır. Eğer Öklid'in önermesini atlarsak, argüman açıkça geçersiz olur. Ama Öklid'in önermesi analitik olsaydı, argümanın geçerliliğini etkilemeksizin atlanabilirdi. O halde, Öklid'in önermesi "pratik olarak a priori" olmasının yanı sıra sentetiktir: Dünya hakkında (örneğimizde, "ışık üçgenleri" hakkında) kayda değer vargılara ulaşmak için ona ihtiyacımız vardır. Aslında gündelik yaşamımızda her gün matematiksel doğruları kullanırız ve bunlar son derece yararlı doğrulardır. Örneğin, aritmetik bilmeksizin bakkalda para üstünü doğru aldığımızı nasıl kontrol edebilirdik? Sadece analitik olan doğruların ise bize ne kadar yararlı olabildiklerini görmek zordur. Gündelik yaşamda ve bilimlerde oynadığı önemli rolü oynayabilmesi için, matematik sentetik olmalıdır.

Şu halde, ampirist ikilem umutsuzdur. Ampiristlerin olası matematik kuramlarının ikisi de biraz bile akla uygun görünmez. Belki de rasyonalistlerin sentetik a priori bilgi rüyası hiç de o kadar aptalca değildir.

ÜÇ ŞÜPHECİ İTİRAZ

Öklid'in başarısından, rasyonalistlerin bu başarıyı başka alanlara genişletme rüyasından ve ampiristlerin bu başarıya uyum sağlamada yaşadıkları güçlüklerden bahsettik. Şüpheci bütün bunlar hakkında ne söyleyebilir?

En önemli şüpheci itiraz rasyonalist (ya da Öklidçi) görüşü can evinden vurur. Rasyonalistler kendi aksiyomlarının doğruluğunun bilindiğini, çünkü bunların "apaçık" olduğunu, doğruluklarının aşikâr ya da "aklın doğal ışığı" için şüp-

he götürmez olduğunu, (Descartes'ın görüşünü önceleyerek) "doğruluklarının açık ve seçik algılandığını" söylerler. Fakat bir yanlışın da apaçık, aşikâr, şüphesiz görünmeyeceğine, açık ve seçik olarak algılanmayacağına dair rasyonalistin ne gibi bir güvencesi vardır? Rasyonalist, apaçıklığın (ya da her ne ise) doğruluğu garanti ettiğini ortaya koyabilmelidir. Ve şüphecinin iddiası, bunun ortaya konamayacağıdır.

Bu temel itiraz çeşitli tarzlarda dile getirilebilir ve çeşitli irdelemelerle desteklenebilir. Şüpheciler, atalarımızın apaçık ya da aşikâr biçimde doğru buldukları, ama bizim yanlış bulduğumuz şeylere ("Dünya düzdür" ve "Bütün, parçadan büyüktür" en gözde örneklerdir) işaret ederek, söz konusu itirazı desteklemeyi severler. Ayrıca, tamamen olanaklı görünen uç örneklere işaret ederek de bu itirazı desteklerler: Ya eğer *A*, *P*'yi apaçık bulurken, *B* değil-*P*'yi apaçık bulursa ne olacak? (Olanaklı bir örnek için, *bkz.* s. 271). *A* ve *B*, ikisi birden haklı olamaz; o halde apaçıklık doğruluğu garanti edemez. Rasyonalist bu türden uç örneklerin olanaksız olduğunu nasıl gösterebilir?

İkinci bir şüpheci itiraz da rasyonalistlerin ispat kavramıyla ilgilidir. Rasyonalistler, ilk bakışta apaçık olmayan doğruların, apaçık aksiyomlardan yola çıkarak ispatlanmalarıyla, apaçık olduklarının gösterilebileceğini iddia ettiler. Ama özellikle de ispatlama zincirlerinin uzun olduğu durumlarda, akıl yürütme hataları olanaklıdır. Eğer böyle bir hata meydana gelirse, aslında bir yanlışı da "kanıtlayabilir" ya da "tanıtlayabiliriz". Bu yüzden, her "ispatlanmış" doğruyu belli bir kesinsizlik çevrelemelidir. Aksiyomların kesin olarak bilindiklerini kabul edeceksek bile, aynı onur teoremlere bahşedilemez.

Üçüncü bir şüpheci itiraz ise rasyonalistlerin Öklid projesini genişletme rüyasıyla ilgilidir. Bunun yapılabileceğine dair ne gibi bir garanti vardır? Şüpheciye göre, fiziğin, etiğin

ya da siyaset biliminin doğrularını ortaya koymaya elverişli olacak apaçık aksiyomların bulunacağı umudu, sahte bir umuttur. (Öklid projesini matematiğin ötesine genişletme yönünde yaygın ve başarısızlığıyla ünlü girişimler olmuştur: Spinoza'nın *Etik*'i mantıksal kesinlik açısından Öklid'in *Öğeler*'inin tırnağı bile olamaz.)

Bu itirazlardan en önemli olanı ilkidir. Önemini anlayabilmek için, ona verilebilecek olanaklı bir cevabı irdeleyelim. Şüphecinin iddiasına göre, bir kimse bir önermeyi apaçık (ya da aşikâr ya da şüphe götürmez) bulurken, bir başka kimsenin aynı önermenin olumsuzlamasını apaçık (ya da aşikâr ya da şüphe götürmez) bulmasının mümkün olduğudur. Bunun apaçıklığın doğasını yanlış anlamak olduğu itirazı getirilebilir. Şüpheci, bir önermenin bizatihi apaçık olmadığını, ama yalnızca bir kimse ya da kimseler için apaçık olduğunu varsayıyor. Apaçıklığı bazı önermelerin bazı insanlarla psikolojik veya epistemolojik bir ilişkisi olarak görüyor. Bu yüzden de, bir önermenin bir kişi ile bu şekilde ilişkili olup diğeriyle olmayabileceğini farz edebiliyor. Fakat bu bir yanlış anlamadır: Apaçıklık bazı önermelerin özsel özelliğidir ve insanların ne düşündüklerinden oldukça bağımsızdır. Benzer olarak, bir önermenin şüphe götürmez olduğunu söylemek, şu ya da bu kişinin, psikolojik sebeplerle, o önermeden şüphelenemediğini söylemek değildir. Asıl söylenen, o önermenin doğruluk özelliğinin yanı sıra, daha öte bir özelliğe, yani şüphe götürmezliğe de sahip olduğudur. Bir önermenin bir kişi için doğru olduğundan, diğeri için olmadığından söz etmek gibi, bir önermenin bir kişi için apaçık ya da şüphe götürmez olduğundan, bir başkası için öyle olmadığından söz etmek de pek anlamlı değildir. Zira doğruluk gibi, apaçıklık ve şüphe götürmezlik de önermelerin özsel özellikleri arasındadır.

Şüphecinin buna yanıtı ne olabilir? İlk önce, eğer apaçıklık ya da şüphe götürmezlik, önermelerin özsel özellikle-

riyse ve insan bilenlerle ilişkileri içinde analiz edilmemeleri gerekiyorsa, o zaman tamamen gizemli özelliklerdir. Doğru bir önermenin apaçık ya da şüphe götürmez olarak nitelenmesi için, doğru olmaya ilaveten hangi özelliğe sahip olması gerekir? (Bu noktada, apaçıklık ya da şüphe götürmezliğin doğrulukla aynı şey olmadığını varsayıyoruz. Bunu yadsırsak, doğruluğa ilişkin bir apaçıklık ya da şüphe götürmezlik kuramı konusuna gireriz. Doğruluğa ilişkin bu kuramlar ve diğerleri Bölüm 14'te tartışılacaktır.) Bu sorunun bir yanıtı, "ideal ölçüde rasyonalist soruşturmacı" terimlerinde dile getirilebilir. Bir önerme, siz ya da ben onu aşikâr bulursak değil, ama "ideal ölçüde rasyonalist bir soruşturmacı" aşikâr bulacaksa apaçık biçimde doğrudur. Bir önerme, siz ya da ben ondan şüphelenemiyorsak değil, ama "ideal ölçüde rasyonalist bir soruşturmacı" ondan şüphelenemezse şüphe götürmez biçimde doğrudur. Peki, kim "ideal ölçüde rasyonalist bir soruşturmacı"dır? En gözde aday Tanrıdır.

Fakat problemimiz Tanrının değil, insanların herhangi bir şeyi saf akılla bilip bilemeyecekleridir. Şayet rasyonalizm insan bilgisine dair olumlu bir kuram olacaksa, apaçıklıkla ve diğer özelliklerle iş yaparken onlara Tanrının gözünden değil, insanların gözünden bakıyor olmalıdır. Eğer doğruluk, apaçıklığın ya da şüphe götürmezliğin tanımlayıcı bir şartı yapılırsa, o zaman şüphecinin bir kişi için apaçık ya da şüphe götürmez *olan* yanlış bir önermeden söz etmesi elbette tutarsızlık olur. Şimdi artık şüphecinin bir kişiye apaçık ya da şüphe götürmez *görünen* bir yanlış önermeden söz etmesi gerekir. Şüpheci bir kez bu şekilde konuştuğunda, ilk baştaki argümanları kuvvetlerinden hiçbir şey kaybetmez.

Aslına bakarsanız, bazı rasyonalist felsefeciler apaçıklığı (ya da şüphe götürülmezliği ya da aşikârlığı) tutarlı şekilde her zaman önermelerin doğruluğa akraba olan ve onu gerektiren gizemli özsel özelliği yapmazlar. Tersine, onu kâh özsel,

kâh ilişkisel anlamda kullanarak şüphecinin kafasını karıştırmaya çalışırlar. Şüpheciyi yenmek için, dikkatleri tartışmasız bir psikolojik olguya, insanların ara sıra bazı önermeleri apaçık ya da aşikâr bulmaları olgusuna çekerler. Şüpheci, hiçbir yanlışın apaçık bulunmayacağına dair bir garanti ister. Bunun üzerine hemen, bir önermenin apaçık ve yanlış ya da şüphe götürmez ve yanlış olabilmesinin saçma ve çelişkili olduğu yanıtını verirler. Şüphecinin kafa karışıklığı içinde geri çekilmesiyle de, tekrar ilişkisel anlama dönerler, çünkü ihtiyaç duydukları kesinliği onlara sadece bu verebilir. Fakat şüpheci, kafa karışıklığı içinde geri çekilmemelidir. Bu sözel oyunu teşhir etmelidir.

ON BİRİNCİ BÖLÜM

Rasyonalizm savunuluyor: Descartes

Rasyonalist bilgi kuramının ayrıntılı bir savunusunu sağlayan René Descartes'tı (1596-1650). Ona bunu yaptıran salt felsefi bir güdü değildi. Rasyonalizmi savunurken aynı zamanda matematiğe ve bilimlere yaptığı önemli katkıları da savunmak peşindeydi. Birçok rasyonalist gibi o da matematiğe hayrandı ve bütün bilgiyi matematik üzerinden kurmaya çalıştı. Birçok rasyonalistten farklı olarak, Descartes matematiğe hayran olmasının yanı sıra ona katkılarda da bulundu. Çizgiler ve eğriler gibi geometrik şekillerin cebirsel denklemler tarafından temsil edildiği ve böylece geometri problemlerinin cebirsel yollardan çözümlenebildiği analitik geometrinin mucididir. Geometrik şekillerin cebirsel temsilini olanaklı kılan Kartezyen koordinatlar adı Descartes'tan gelir. Analitik geometri donanımıyla, Descartes yüzyıllar boyunca çözülememiş geometri problemlerini çözebildi. Ayrıca diğer bilimlere de önemli katkılarda bulundu. Eylemsizlik yasasının ilk net formülasyonunu verdi. Newton'un devinirliğin sakınımı yasasına benzeyen bir devinimin sakınımı yasası ortaya koydu, bu o zamana dek ortaya konmuş ilk sakınım yasasıydı. Işığın kırılımı yasasını keşfetti ve onu gökkuşaklarını açıklamak için kullandı (yasa aynı zamanda eski dostumuz sudaki kırık küreği de açıklar). Fizyoloji konulu ve kendisi yaşarken yayımlanmamış öncü bir yapıt kaleme aldı.

Yani Descartes önemli bir felsefeci olduğu kadar, önemli bir matematikçi ve bilimciydi. Bu cümlede ima edilen ayrımları, kendisi duysa anlamazdı veya kabul etmezdi, zira onun

için felsefe, matematik ve bilimler birbirlerine ayrılmaz şekilde bağlıydı. En ünlü yapıtı *Aklın Doğru Yönetilmesinin ve Bilimlerde Doğruluk Arayışının Yöntemi Üzerine Söylem* ilk kez üç bilim kitabının (*Diyoptrik, Meteoroloji, Geometri*) bir tür önsözü olarak (1637'de) yayımlandı. Burada Descartes kendi rasyonalist yöntemini önce gözler önüne serer, ardından da uygulamaya döker. O zamandan beri *Yöntem Üzerine Söylem*, yazıldığı matematiksel ve bilimsel bağlamından koparıldı ve kuşaklarca felsefe öğrencilerine sanki bir "salt felsefe" yapıtıymış gibi sunuldu. İster istemez, ben de aynı suçu işleyeceğim. Bununla birlikte, Descartes'ın bilgiye katkıları (benim yaptığım gibi) alkışlanırken, bilgi kuramı (benim yapacağım gibi) eleştirilebilir. Descartes bilgiye yaptığı katkıları koruyabilmek için şüpheciliği bozguna uğratmaya çalışır. Ama daha en başta, Kartezyen yöntemde bir yerlerde yanlış bir şey olması gerektiğini görebiliyoruz, çünkü Descartes aşırı genellemelere varır[5]. Ruhunun bedeninden ayrı olduğunu, ruhunun ölümsüz olduğunu, Tanrının var olduğunu, boş uzayın olmadığını, ışığın bir yerden diğerine ani olarak yol aldığını ve daha birçok şeyi ispatladığını iddia etti. Bunlardan bazıları yanlış olduğu ve diğerleri de en iyi ihtimalle şüpheli olduğu için, Descartes'ın iddiası doğru olamaz. Soru, nerede yanıldığıdır.

SİSTEMATİK ŞÜPHE VE COGITO

Descartes'ın ilk felsefe çalışması *Zihnin Yönetimi İçin Kurallar* adında küçük bir kitaptı; Descartes tarafından hiç tamamlanmadı ve o yaşarken de yayımlanmadı (*bkz.* 1984, 1: 9-77). Kitapta Descartes kendi matematik keşiflerini yaparken kullandığı yöntemi tasvir eder. Bu baştan sona Öklid yöntemidir. Bir problemle, doğruluğunu veya yanlışlığını bilmediği-

5 Çok geniş bir vargıya ulaştığı için, örneğin doğruluğu bilinen başka bazı önermelerle çelişme şeklindeki mantıksal safsata anlamında. –çn.

miz bir ifade ile başlarız. Problemi gitgide daha yalın olan "parçalara böleriz" ve sezgi yetimiz için apaçık olan yalın doğrulara ulaşana kadar bunu yapmayı sürdürürüz. Bu yalın doğrular Öklid aksiyomlarımızdır ve onları bu analiz süreci yoluyla keşfederiz. (Descartes, belli bir haklılık payıyla, Öklid ve Yunanlı geometricilerin aksiyomların keşfedilmesini sağlayan bu analiz sürecini sır olarak sakladıklarını iddia eder.) Aksiyomlarımızı bulduktan sonra, adımlarımızı geri izler ve kendisiyle başladığımız ifadenin ya doğruluğunu ya da yanlışlığını ispatlayarak problemimizi çözeriz. Bu işleme sentez denir.

Böyle soyut olarak tasvir edildiğinde analiz ve sentez yöntemi bazen basmakalıp bazen de gizemli görünür. Yöntemin değerini anlayabilmenin en iyi yolu onu iş başında görmektir. Yöntemin iş başında olmasının bildiğim en iyi örneği, Imre Lakatos'un *Kanıtlar ve Çürütmeler*'inin başlangıcında betimlediği Euler'in Descartes-Euler kestirimine ilişkin ispatıdır. Bir çokyüzlü, yüzleri çokgenler olan, küp ya da piramit gibi bir cisimdir. (Bölüm 10, s. 229'da, Öklid'in sadece beş düzgün katı cisim ya da düzgün çokyüzlü olduğuna dair ispatıyla karşılaşmıştık.) Descartes-Euler kestirimi (problemi) bütün çokyüzlüler için köşelerin ("noktalar") sayısı V eksi ayrıtların sayısı E artı yüzlerin sayısı F'nin 2'ye eşit olduğudur, yani kısaca $V - E + F = 2$'dir. Bu bütün düzgün çokyüzlüler için geçerlidir – okur en basit çokyüzlüler olan küp ve düzgün piramidi kontrol etmek isteyebilir. Euler'in bu kestirime dair ispatı, analiz ve sentez yoluyla, şöyledir:

Çokyüzlünün içinin boş ve yüzeyinin ince lastikten yapılmış olduğunu hayal edelim. Eğer yüzlerden birini kesip çıkarırsak, geri kalan yüzeyi esneterek, parçalamaksızın kara tahta üzerine yayabiliriz. Yüzler ve ayrıtların şekli bozulacak, ayrıtlar kavisli hale gelebilecektir, ama V ve E değişmeyecektir; böylece ancak ve ancak eğer başlangıçtaki çokyüzlü için $V - E + F = 2$ ise, oluşan bu düzlem ağ için $V - E + F = 1$'dir – bir yüzü kesip aldığımızı hatırlayın. Şimdi, haritamızı üçgenlere böleriz.

Henüz (muhtemelen eğrisel) üçgen olmayan o (muhtemelen eğrisel) çokgenlerin içine (muhtemelen eğrisel) köşegenler çizeriz. Çizdiğimiz her bir köşegenle, hem *E*'yi hem de *F*'yi bir artırırız, böylece *V* - *E* + *F* toplamı değişmez... Üçgenlere bölünmüş ağımızdan şimdi üçgenleri birer birer çıkarırız. Bir üçgeni çıkarmak için ya bir ayrıtı çıkarırız –bunun üzerine bir yüz ve bir ayrıt yok olur– ya da iki ayrıtı ve bir köşeyi kaldırırız – bunun üzerine bir yüz, iki ayrıt ve bir köşe yok olur. Böylece, bir üçgen çıkarılmadan evvel *V* - *E* + *F* = 1 ise, üçgen çıkarıldıktan sonra da eşitlik aynen kalır. Bu işlemin sonunda, tek bir üçgen elde ederiz. Bu üçgen için de *V* - *E* + *F* = *1* eşitliği geçerlidir. Böylece kestirimimizi ispatlamış olduk. (Lakatos 1976: 7-8)

Burada verilen sadece analiz kısmı ve sonucunda tek bir üçgen için *V* - *E* + *F* = *1* "aksiyom"u elde edildi. Sentez kısmı ise betimlenen sürecin tersine izlenmesidir, (çıkarılan yüz yeniden eklendiğinde) *V* - *E* + *F* = *2*'yi karşılayan çeşitli çokyüzlüler oluşturulur. (Descartes-Euler kestiriminin bütün çokyüzlüler için geçerli olup olmadığını merak ediyorsanız, şunu söylemeliyim ki, geçerli değildir. Bu durumda da matematikçilerin bir yanlışı nasıl "ispatlayabildiklerini" de merak edeceksinizdir. Bütün bunlar ve daha fazlası Lakatos'un sürükleyici ve eğlenceli kitabında açıklanmaktadır; kitap yukarıdaki "ispat"ı ortaya koyan öğretmen ile ispatı çürüten çok zeki birkaç öğrenci arasında sınıfta geçen bir diyalog tarzındadır.)

Descartes'a dönecek olursak, *Zihnin Yönetimi İçin Kurallar*'da, rasyonalizme ikinci şüpheci itirazı, yani teoremleri aksiyomlardan yola çıkarak ispatlamada mantık hataları yapabileceğimiz itirazını ortaya koyar ve yanıtlamaya çalışır. Descartes'ın yanıtı, ispatı tekrar tekrar gözden geçirerek, aksiyomların teoremi sağladığını tek bir sezgi ediminde görme noktasına varabileceğimizdir, tıpkı aksiyomların doğru olduklarını tekil sezgi edimlerinde görmemiz gibi. Bu yanıt aslında makuldür. Bir akıl yürütme hatasından kuşkulandığımız zaman, yapılacak şey akıl yürütmeyi tekrar tekrar göz-

den geçirmektir, ta ki varsayımlarımızın doğru ve dolayısıyla onlardan elde ettiğimiz teoremimizin de doğru olduğunu doğrudan doğruya (ya da daha doğrudan doğruya) "sezene" kadar. Ama bu yanıt sadece rasyonalizme karşı birinci şüpheci itirazın altını çizmeye yarar, yani daha en baştan zihinsel "sezgi"ye asla güvenemeyeceğimiz itirazının. Descartes eğer aksiyomlar konusunda sezgiye güvenebilirsek, o zaman ispatlarla ilgili hiçbir özel sorun olmadığını gösterir. Fakat aksiyomlar konusunda sezgiye güvenebilir miyiz? Sanırım Descartes *Zihnin Yönetimi İçin Kurallar*'ını tamamlamadan bıraktı, çünkü kendisi de bu itirazı gördü, ama henüz nasıl cevaplayacağını bilmiyordu.

Bu itirazı sonraki kitabı *Yöntem Üzerine Söylem*'de yanıtlamaya çalışır. Çeşitli bilgi dallarını ve onlara olan tepkilerini gözden geçirerek başlar:

> Hitabet sanatının emsalsiz bir güç ve güzelliğe sahip olduğunu, şiirin insanı büyüleyen bir inceliği ve tatlılığı olduğunu, matematikte hem meraklıları tatmin etmeye hem de bütün sanatları geliştirmeye ve insan emeğini azaltmaya hizmet eden çok incelikli bazı buluşların olduğunu, ahlak konulu yazıların içinde çok yararlı öğretiler ve erdem için öğütler bulunduğunu, teolojinin bize cennetin yolunu gösterdiğini, felsefenin bize herhangi bir konuda mantıklı şekilde konuşmanın ve daha az bilgili olanların hayranlığını kazanmanın aracını verdiğini... biliyordum. (*Söylem*, Bölüm 1; 1984, 1: 112)

Felsefe öğrencilerine uyarıcı sözler! Sorun şu ki, diye devam eder Descartes, şüphecilik bütün bilgi dallarındaki en güvenilir şeyler üzerine kuşku düşürür. Descartes bu duruma çare bulmakta kararlıdır.

Ne tuhaftır ki, bunu sistematik şüphe yöntemini benimseyerek yapar. Aşırı bir şüpheci olur ve azıcık bile şüpheli gördüğü her şeyi yanlış kabul edip reddetmeye kararlıdır. Hedefi, hiçbir şüpheci argüman tarafından sarsılamayacak bir bilgiye sahip olduğumuzu göstermektir. Güvenilir bir

başlangıç noktası bulduktan sonra, adımlarını geriye doğru izlemeyi ve önceden şüphelendiği ve yanlış diye reddettiği diğer şeylerin de doğru olduğunun ortaya çıkarılabileceğini göstermeyi umar. Kendi bütün inanç kümesini bazıları çürük (yanlış) olan ve tamamı da çürük (yanlış) olabileceği şüphesi altında bulunan bir sepet elmaya benzetir. Sepeti boşaltmalı, elmaları tek tek incelemeli, şüpheli olanların hepsini reddetmeliyiz, ta ki sağlam olduğunu bildiğimiz bir elma bulana kadar. Sonra bu sağlam elmayı denektaşı olarak kullanarak önceden şüpheli olan elmaların da sağlam olduğunu gösterebiliriz. Sonuç, belki başlangıçtaki kadar dolu olmayan, ama içinde sadece sağlam elmaları (gerekçelendirilmiş doğru inançları) barındıran bir sepet elma (inançlar kümesi) olacaktır.

Böylece Descartes aşırı şüphecinin pelerinine bürünür; bahsettiği bazı şüphe sebepleri hayli inanılmazdır:

> Böylece, duyularımız bizi bazen aldattığı için, hiçbir şeyin bizde yarattığı imgesine benzemediğini varsaymaya karar verdim. Ve akıl yürütmede yanlışlar yapan, en basit geometri sorularıyla ilgili bile mantık hatalarına düşen insanlar olduğuna göre ve kendimin de başkaları kadar hata yapmaya yatkın olduğum hükmüne vardığım için, önceden kesin ispatlar olarak kabul ettiğim bütün argümanları çürük sayıp reddettim. Son olarak, uyanıkken sahip olduğumuz düşüncelerin aynılarının, o sırada hiçbiri doğru olmaksızın uykuda da zihnimize gelebileceğini hesaba katarak, şimdiye dek zihnime girmiş her şey rüyalarımdaki yanılsamalardan daha doğru değilmiş gibi davranma kararı aldım.

Gerçekten de radikal bir şüphecilik! Descartes, her ne zaman bir görüş çatışması olsa, her iki taraftan da şüphelenmemiz gerektiğini ekler. (Yani dünyanın yuvarlak olduğundan şüphelenmeliyiz, çünkü dünyanın düz olduğuna inananlar hâlâ vardır!) Bu kadar radikal bir şüpheciliğin alevleri arasından hiçbir şey sağ çıkamaz gibi görünebilir. Descartes farklı düşünür:

Fakat hemen fark ettim ki, böyle her şeyin yanlış olduğunu düşünmeye çalışırken, bunu düşünen benim bir şey olmam zorunluydu. Ve bu doğrunun, yani "*Düşünüyorum, öyleyse varım*"ın son derece sağlam ve emin olduğunu, şüphecilerin en ölçüsüz sayıltılarının hiçbirinin onu sarsamadığını fark edince, hiç tereddüt etmeden, onu aramakta olduğum felsefenin ilk ilkesi olarak kabul edebileceğim hükmüne vardım. (*Söylem*, Bölüm IV, 1984, I: 127)

Böylelikle Descartes ünlü *Cogito, ergo sum*'a ("Düşünüyorum, öyleyse varım") ulaşır. Sonraki felsefeciler *Cogito* üzerine çok kafa yormuşlardır. Bazıları bunun tekil bir ifade mi yoksa "Düşünüyorum" öncülünden "varım" vargısına ulaşan bir argüman mı olduğunu sorarlar. Bir öncülden bir vargıya giden uzun bir akıl yürütme ya da tartışma zincirinin bile, tıpkı tekil bir ifadenin kavranabileceği gibi tekil bir sezgi ediminde kavranabileceği yönündeki görüşü göz önüne alınırsa, Descartes bu soruyu reddederdi. Diğerleriyse "Düşünüyorum"un da "varım"ın da (buradaki özne Descartes'a gönderme yapar) zorunlu bir doğru olmadığı, çünkü Descartes'ın düşünmesinin ve var olmasının olumsal bir olgu olduğu itirazında bulunurlar. Elbette öyledir. Ama bu bir itiraz değildir, zira rasyonalistin (bu itirazı yapan ampiriklerin düşündüğü gibi) sentetik a priori doğruların tümünün zorunlu olduğunu düşünmesi gerekmez. *Cogito*'da özel bir yan olmadığı itirazında bulunanlar da vardır: "Yürüyorum, öyleyse varım" veya "Kulağımı kaşıyorum, öyleyse varım" da aynı işi pekala görürdü. Buna Descartes kusursuz bir cevap verir: Yürümeniz veya kulağınızı kaşımanız için bir bedeniniz olmalıdır; şüphecinin duyulara ilişkin eleştirisi ise bir bedene sahip olduğunuzu şüpheli kılar, dolayısıyla yürüdüğünüz veya kulağınızı kaşıdığınız da şüphelidir. Yürümekte veya kulağınızı kaşımakta olduğunuzu düşünebileceğiniz konusunda ise şüphe yoktur – bu da tekrar geriye *Cogito*'ya götürür. Düşündüğünüzden şüphe edemezsiniz (yürümekte olduğunuzu düşünmeniz de dahil olmak üzere, düşünmekte

olduğunuz şey ne olursa olsun, bu böyledir), çünkü düşünmek şüphe etmek de dahil bütün zihinsel etkinliği kapsar.

Descartes'ın *Cogito*'nun doğru olduğunu kesin olarak bildiği yönündeki iddiasına yapılacak iyi bir şüpheci itiraz var mıdır? Bertrand Russell sayesinde bir tane böyle itiraz vardır (1912: 19 ya da 1927: 171-3); acayip görünse de belli bir önem taşıyan bir itirazdır. Russell "düşünüyorum"daki "ben" sözcüğünün kullanımına itiraz eder, çünkü bütün düşünme edimini gerçekleştiren tekil bir "kendi" olan bir "ben"in olduğunu varsayar. Oysa Descartes'ın varsaymaya hakkı olan tek şey, kesin olarak bildiği tek şey "Düşünceler vardır" ya da "Şu anda düşünme süregitmektedir" önermeleridir. Bu itiraz belli bir önem taşır, çünkü Descartes o küçük "ben" sözcüğünden çok fazla anlam çıkarır. Bu "ben"in ne olduğunu sorar ve "düşünen bir töz" yanıtını verir. Bedeninin var olduğundan şüphe edebilirken, bu düşünen tözün var olduğundan şüphe edemeyeceği için, zihninin (düşünen tözün) bedeninden ayrı ve o olmaksızın var olabiliyor olması gerektiğini ileri sürer. Ve böylece o küçük "ben" sözcüğünden, Kartezyen zihin-beden ikiliği olarak bilinen metafizik kuramını türetir.

Burada bizim öncelikli meselelerimiz metafiziksel olmaktan çok epistemolojik. Şu halde, Russell'ın "ben" teriminden ne kadar anlam çıkarılması gerektiği hakkındaki uyarılarıyla birlikte, konuya devam edelim. Şüpheci, Descartes'a *Cogito*'sunu bağışlamalıdır. Ne de olsa var olmayan birini ikna edemez – ikna edilmesi için var olması gerekir. Zihni bulanık biri "Ben var olmuyorum" diyebilir – ama bunu söyleme edimi söylenen şeyle "çelişir" ("Ben hiçbir şey söylemiyorum" gibi kendini çürüten diğer beyanlarla karşılaştırabilirsiniz). Eğer bu doğruysa, o zaman Descartes hiçbir şeyin kesin olarak bilinemeyeceğini söyleyen aşırı şüpheci görüşü çürütmede başarılı olmuştur. (Russell'ın "ben" hakkındaki uyarı-

ları bu yargıyı değiştirmez: Şayet "düşünceler vardır" kesin olarak biliniyorsa, o zaman kesin olarak bilinen bir şey var demektir.) Ancak bu zaferi kazanmanın da bir bedeli vardır. Ampiristler ve onların ideacılığa geri çekilmeleri gibi, buradaki bedel de özneye geri çekilmektir.

Descartes buna katılmazdı. Ona göre *Cogito* sadece başlangıçtı, birçok sağlam elmanın ya da kesinlik parçasının sadece ilkiydi. "Düşünüyorum, öyleyse varım"ı bilmenin çok fazla şey bilmek olmadığının farkındadır ve ilerlemeye çalışır. Diğer doğruları *Cogito* temelinde kanıtlamaya çalışırken, şüphecilik dizginleri tam anlamıyla ele alır. Şöyle devam eder:

> Bundan sonra genel olarak, doğru ve kesin olabilmesi için bir önermede nelerin gerekli olduğunu irdeledim; çünkü böyle olduğunu bildiğim bir tanesini az önce bulmuş olduğumdan, bu kesinliğin nelerden oluştuğunu bilmem gerektiğini düşündüm. "*Düşünüyorum, öyleyse varım*" önermesinde, düşünebilmek için var olmanın zorunlu olduğunu çok açıkça görmemin dışında beni bir gerçekliği dile getirdiğime inandıracak hiçbir şey olmadığını fark ettim. Böylelikle, çok açık ve çok seçik olarak kavradığımız şeylerin tümünün doğru olduğunu bir genel kural olarak kabul edebileceğime karar verdim. (*Söylem*, Bölüm IV; 1984, I: 127)

Bu noktada Descartes'ın genel rasyonalist doğruluk ölçütüne ulaşıyoruz: Açık ve seçik olarak kavranan herhangi bir şey doğrudur. Bu tanım, apaçık olan herhangi bir şeyin doğru olduğunu söyleyen rasyonalist ya da Öklidçi düşüncenin bir varyantıdır.

İşte bu aşamada şüpheci kaygıların yağmuruna tutuluruz. Bir kere, Descartes bu genel ölçüte şu şekilde akıl yürüterek varmış gibi görünür: "*Cogito* açık ve seçik olarak kavranır ve doğru ve kesindir. O halde, açık ve seçik olarak kavranan *herhangi bir şey* doğru ve kesindir." Çok bellidir ki, bu geçersiz bir tümevarımlı akıl yürütmedir. Descartes bir yanlışı

hiçbir zaman açık ve seçik olarak kavramayacağını garanti edebilir mi? Açık ve seçik olarak kavradığı şeyin bir başkası tarafından da açık ve seçik olarak kavranacağını garanti edebilir mi? *A*, *P*'yi açık ve seçik olarak kavrarken, *B*'nin de değil-*P*'yi açık ve seçik olarak kavraması olasılığını bertaraf edebilir mi?

Descartes'ın "seçik olarak kavradıklarımızın hangi şeyler olduğunu saptamada bir güçlük olduğu"nu açıkça kendisinin itiraf etmesi bu eski şüpheci kaygıları artırır. Bu itiraf, aslında öyle olmadığı halde bir şeyi açık ve seçik olarak kavradığımızı yanlış biçimde düşünebileceğimizi ima eder. Açıklık ve seçikliğin şeyleri kavrayışımızın bir özelliği olmadığını, tersine, kavranan şeylerin bir özelliği olduğunu, (geçen bölümün sonunda getirilen bir ayrımı kullanırsak) onların doğruluklarını gerektiren bir özellik olduğunu ima eder. Eğer öyleyse, şüpheci kaygılar sürer, ama farklı şekilde dile getirilmeleri gerekir. Zira şimdi artık bir kimse bir yanlışı açık ve seçik olarak kavrayamaz, çünkü açıklık ve seçiklik doğruluğu gerektirir. Bir kimse bir başkasının açık ve seçik olarak kavramadığı, çünkü yanlış olan bir şeyi açık ve seçik olarak kavradığını yanlışlıkla düşünebilir.

Söylem'de Descartes bu eski şüpheci itirazı, yeni bulduğu doğruluk ölçütüne yönelik olarak ortaya koymaz ya da cevaplamaz. Söz konusu ölçütü daha ileri metafiziksel doğruları saptamak (ya da kendisi öyle düşünür) için kullanır: Ruh ile beden arasındaki ayrım, ruhun ölümsüzlüğü, diğer zihinlerin varoluşu, Tanrının varoluşu, fiziksel dünyanın ve onun gerçek gometrik doğasının varoluşu vs. Bununla beraber, 1641'de yayımlanan sonraki yapıtı *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*'da, böyle itirazların farkında olduğunu gösterir ve onları yanıtlamaya çalışır – ya da ben öyle sanıyorum. (Sonraki kesim, *Meditasyonlar*'ın bir yorumudur ve tek yorum değildir. Metnin yorumu konusundaki en önemli sorunu ele alacağım.)

Meditasyonlar'da Descartes bir kez daha sistematik şüphe yöntemini kullanır. Fakat bu sefer devreye hakkıyla ünlü olmuş yeni bir şüphe kaynağını, kötü cin önsavını sokar. Kendisi gibi iyi katoliklerin inandığı mükemmelen iyi olan Tanrı tarafından değil, ama kendi ifadesiyle "bütün çabasını beni yanıltmaya yöneltmiş, güçlü olduğu kadar zeki ve aldatıcı bir kötü cin" tarafından yaratıldığını imgeler. Bu gıcık cin, Descartes'ı masalar ve sandalyeler, başka insanlar, hayvanlar ve benzeri şeylerle dolu bir dış dünyanın "algılar"ı ile besler – tümü de yanılsamadır ve dış dünya diye bir şey yoktur. Bu gıcık ayrıca Descartes'ı "bedensel duyumlar" da dahil kendi bedenine ilişkin "algılar"la da besler – bunlar da tümden yanılsamadır ve Descartes bir bedene sahip değildir. (Belki Descartes'ın kötü cininin Piskopos Berkeley'nin iyicil Tanrısı olduğunu düşünüyorsunuzdur diye söyleyeyim, bence haklısınız.) Peki, her şey kötü cin önsavının gıcıklığına kurban gidebilir mi? Hayır:

> Ama beni bile isteye ve sürekli aldatan, en üstün güce ve kurnazlığa sahip bir aldatıcı vardır. O takdirde, eğer beni aldatıyorsa varoluşum da şüphesizdir; ve beni elinden geldiğince aldatsa bile, bir şey olduğumu düşündüğüm sürece yok olmamı asla sağlayamaz. Böylece... sonunda şu vargıyı çıkarmak zorundayım ki, bu önerme, yani *Varım*, onu her ne zaman ileri sürsem ya da zihnimde kavrasam zorunlu olarak doğrudur. (*İkinci Meditasyon*, 1984: 17)

Cogito bu aşırı şüpheden bile sağ çıkar. Descartes önceki gibi devam eder. Bu *ben* nedir? – Düşünen bir töz. *Cogito*'da özel olan ne vardır? – Açık ve seçik olarak algılanması. Bunun ötesine nasıl geçilecek? Bu noktada yeni bir ihtiyat gözlenir:

> Düşünen bir şey olduğumdan eminim. Peki o zaman, herhangi bir şeyden emin olmam için gerekeni de bilmez miyim? Bu ilk bilgide, ileri sürmekte olduğum şeyin açık ve seçik bir algısından başka bir şey

yoktur; böyle açıklık ve seçiklikle algıladığım bir şeyin yanlış olduğu ortaya çıkabilecek olsa, o açıklık ve seçiklik herhangi bir şeyin doğruluğundan emin olmamı sağlamaya yetmezdi. Böylece şimdi bana öyle görünüyor ki, çok açık ve seçik olarak algıladığım her şeyin doğru olduğunu bir genel kural olarak ortaya koyabilirim. (*Üçüncü Meditasyon*, 1984: 24)

Bir kez daha genel doğruluk ölçütüne sahibiz. Ama artık Descartes sadece "şimdi bana öyle görünüyor ki... bir genel kural olarak koyabilirim" der.

İhtiyatlı yaklaşımın sebebi, kötü bir cinin Descartes'ın yanlış bir şeyi açık ve seçik olarak algılamasını sağlayabileceği düşüncesidir. Descartes uç bir örneği, iki artı üçün beş ettiğini açık ve seçik olarak algılamasını ele alır. Descartes'a göre, bu "bengi bir gerçeklik"tir, yadsınması bir çelişki içerir. Descartes elbette bunu kesin olarak bilir – aldatıcı bir Tanrı bile iki artı üçün beş etmemesini sağlayamaz:

Çünkü ister uyanık isterse uykuda olayım, iki ile üçün toplamı beştir ve bir karenin dörtten fazla kenarı yoktur. Böyle apaçık gerçekliklerin yanlış olma şüphesi altına alınabilmeleri olanaksız görünür.

Yine de, beni böyle olduğum gibi yaratan ve her şeye gücü yeten bir Tanrının bulunduğu yönündeki köklü görüş zihnimde yerleşikti. Ama Tanrının hiçbir dünyanın, hiçbir göğün, hiçbir uzamlı şeyin, hiçbir şeklin, hiçbir büyüklüğün, hiçbir yerin olmamasını sağlarken, aynı zamanda bana bütün bu şeylerin, şimdi göründükleri üzere, varlarmış gibi görünmelerini sağlamadığını nasıl bilirim? Dahası, bazen başkalarının en mükemmel bilgiye sahip olduklarını sandıkları şeylerde yanıldıklarını düşünürken, ben de iki ile üçü her topladığımda ya da karenin kenarlarını her saydığımda veya hattâ, eğer daha basit bir konu tahayyül edilebilirse o konuda yanılıyor olamaz mıyım? (*İlk Meditasyon*, 1984: 14)

Descartes'ın bu noktada neyi tahayyül ettiğini netleştirelim. Kötü bir cinin veya aldatıcı bir Tanrının bengi bir doğruyu yanlış yapabileceği, iki artı üçün beş etmemesini ya da bir karenin dört kenarı olmamasını sağlayabileceği varsayımın-

da bulunuyor değildir. İki ile üçün toplamının beş etmediğini varsaymakta bir çelişki vardır ve kötü cin bile çelişmezlik yasasıyla bağlıdır. Descartes'ın tahayyül ettiği şey, kötü cinin bengi bir doğruyu yanlış yapması değil, ama kötü cinin bengi doğruların neler oldukları konusunda Descartes'ı yanıltmasıdır. Descartes iki artı üçün beş ettiğini açık ve seçik olarak görür, zıttının varsayılmasından bir çelişki çıkarsar. Fakat bu çelişkiyi çıkarsarken bir mantık hatası yapmış olabilir mi, açık ve seçik algısı hatalı olabilir mi? Şüphe yalnızca bengi doğrular üzerine değil, ama Descartes'ın onları bilme kapasitesine de düşürülmektedir. Buradaki şüpheci varsayım "Belki iki artı üç beş etmiyordur" değildir, ama daha çok "Belki iki artı üçün beş ettiğini kesin olarak bilmiyorumdur" şeklindedir. (Ayrıca, önceki bölümde, ss. 236-7'de, sadece "İki artı üç beş eder"in olumsuzlamasından bir çelişki çıkarsanamayacağını tartışmıştık.)

Böylece kötü cin önsavı (ki kötü cinin var olduğundan çok, var olabileceğini söyler) *Cogito* dışında Descartes'ın inandığı her şeye şüphe düşürür. Bu önsav, Descartes'ın kendi rasyonalist doğruluk ölçütüne (yani kendisi tarafından açık ve seçik olarak algılanan ya da kendisi için apaçık olan her şeyin doğru olduğu ölçütüne) karşı, temel şüpheci itirazı ortaya koyma yoludur. Descartes bu önsavın sebep olduğu şüphenin çok zayıf bir şüphe olduğunu vurgular:

> Ve aldatıcı bir Tanrının olduğunu düşünmek için hiçbir nedenim olmadığından... yalnızca bu varsayıma dayanan şüphenin zemini çok zayıf, deyim yerindeyse, metafizikseldir. Ama bu zayıf şüphe zeminini bile ortadan kaldırmak için... bir Tanrının olup olmadığını sorgulamam gerekir; ve eğer varsa, bir aldatıcı olup olmadığını da sorgulamam gerekir. Çünkü bunu bilmezsem, başka hiçbir şeyden asla emin olamayacakmışım gibi geliyor. (*Üçüncü Meditasyon*, 1984: 25)

Kötü cin önsavının sebep olduğu şüpheci kâbustan çıkış yolu netleşir. Diyelim ki, Descartes bir Tanrının olduğunu ve bu

Tanrının bir aldatıcı olamayacağını kanıtlayabildi. O zaman, kendisine o rasyonalist güç, yani kesin doğruları açık ve seçik algılamasını sağlayan "aklın doğal ışığı", onu yanıltmak istemeyecek olan bu iyicil Tanrı tarafından verilmiş olacaktır. Ve böylece Descartes'ın genel doğruluk ölçütü sonunda güvenilir olacaktır. Descartes'ın stratejisi budur.

Descartes'ın stratejiyi nasıl uyguladığına geçmeden önce, kötü cin önsavının daha yakın zamanlarda ortaya konmuş çok çeşitli benzer şüpheci önsavların öncüsü olduğunu belirtmeliyiz. Son zamanlardaki önsavların daha materyalist bir havası vardır. Cornman ve Lehrer (1974: 81-97) "The Braino" adında bir makine tahayyül ettiler; bu makine kafalarımıza bağlanabilmekte ve duyusal sinir uçlarımızı yapay yolla uyararak bize "algılar"ımız denilen şeylerden ayırt edilemez sistematik sanrılar vermektedir. Bir Braino makinesinin kurbanları olmadığımızdan emin olabilir miyiz? Putnam (1981: 7) ise, hepimizin bir besin tankında hayatta tutulan ve bize şimdi sahip olduğumuz deneyimlere tıpatıp benzeyen "dünyaya ilişkin deneyimler" veren (bu deneyimlere "birbirimizle konuşma" dediklerimiz de dahildir) bir süper bilgisayara bağlanmış bedensiz beyinler olduğumuzu imgeler. Bir tankın içindeki bedensiz beyinler olmadığımızdan emin olabilir miyiz? Bu modern "kötü cin önsavları" zamanlarının çocuklarıdır ve zihin ya da ruh hakkındaki çağdaş şüpheleri yansıtırlar. Descartes'ın kötü cin önsavı da kendi zamanının çocuğuydu ve beden ya da beyin hakkında o zaman için çağdaş olan şüpheleri yansıtıyordu. Descartes'ın önsavı daha iyidir: Braino önsavı makinenin bağlanacağı bedenlerimizin ya da en azından kafalarımızın olduğunu, eleştirmeksizin varsayar; bir tank içindeki beyinler önsavı süper bilgisayarın uyaran göndereceği beyinlerimizin olduğunu, eleştirmeksizin varsayar. Descartes'ın teoloji esinli kötü cini bunların hiçbirini varsaymaz: *Cogito*'dan başka hiçbir şeyden emin olmayan,

bedensiz "düşünen tözler"den ibaret olabiliriz. (Braino'nun kurbanı ya da tank içindeki beyin de *Cogito*'nun doğruluğuna kanaat getirebilirdi.)

TANRI VE KARTEZYEN DÖNGÜ

Descartes Tanrının varoluşunun üç farklı kanıtlamasını verir. İlki "ontolojik argüman" diye bilinir ve aşağıdaki gibi özetlenebilir:

(1) Düşünüyorum, öyleyse varım.
(2) Bir Tanrı ideam, bir eksiksiz varlık ideam, "sonsuz, bağımsız, en üstün derecede zeki, en üstün derecede kudretli olan ve hem beni hem de var olan ... başka her şeyi yaratan bir töz" ideam vardır. (*Onuncu İtiraz*, 1984: 130-1)
(3) Bir eksiksiz varlık hiçbir eksiksizlikten yoksun olamaz.
(4) Varoluş bir eksiksizliktir.
(5) O halde, bir eksiksiz varlık varoluştan yoksun olamayacağına göre, Tanrı var olmalıdır. (*Söylem*, Bölüm IV; 1984: 129; *Beşinci Meditasyon*, 1984: 46-8)

Descartes'ın Tanrının varoluşuna dair ikinci kanıtlaması "kozmolojik argüman" olarak adlandırılır (Tanrı bilir niye!) ve aşağıdaki gibi özetlenebilir:

(1) Düşünüyorum, öyleyse varım.
(2) Bir Tanrı ideam, bir eksiksiz varlık ideam vardır.
(3) "...doğal ışık sayesinde açıkça görülür ki, etker ve bütünsel nedende en az bu nedenin etkisindeki kadar gerçeklik olmalıdır." (*Üçüncü Meditasyon*, 1984: 28)
(4) Şüphe duyuyorum, şüphe duymak bir eksikliliktir, o halde ben eksikliyim.
(5) Eksiksiz varlık ideamı kendim yaratmış olamam [(3) ve (4)'ten].

(6) Eksiksiz varlık ideam bir eksiksiz varlık tarafından yaratılmış olmalıdır [(3)'ten].
(7) Öyleyse, bir eksiksiz varlık, yani Tanrı, var olmalıdır. (*Söylem*, Bölüm IV, 1984: 128-9; *Üçüncü Meditasyon*, 1984: 29-32)

Descartes'ın Tanrının varoluşuna ilişkin, "İlk Neden argümanı" olarak adlandırılan üçüncü kanıtlamasına çoğu kez ikinci kanıtlamanın bir varyantı gözüyle bakılır; aşağıdaki gibi özetlenebilir:

(1) Düşünüyorum, öyleyse varım.
(2) "Kendimin nedeni" değilim, kendi başıma var olma gücüne sahip değilim.
(3) Başka bir varlık benim nedenim olmalı ya da beni yaratmış olmalı.
(4) Bu başka varlık ya kendinin nedenidir ya da onun nedeni de bir diğer varlıktır.
(5) Nedenlerin bir sonsuz dizilimi olamaz.
(6) Öyleyse, bir ilk neden var olmalıdır, kendi başına var olma gücüne sahip bir varlık, yani Tanrı. (*Üçüncü Meditasyon*, 1984: 32-5)

Bu kanıtlamalar ya da argümanlar pek çok ilginç soru doğurur. Bu sorulara girmeden önce, Descartes'ın Tanrıyı nasıl çalıştırdığını görelim.

Tanrının birinci görevi, Descartes'ın "aklın doğal ışığı"nın onu asla yanlış yönlendirmeyeceğine, onun genel doğruluk ölçütüne sonunda güvenilebileceğine dair ilahi bir garanti sağlamaktır:

> Ve şimdi, bütün bilgelik hazinelerinin ve bilimlerin kendisinde saklı bulundukları gerçek Tanrıya ilişkin bu irdelemeden, sanırım diğer şeylerin bilgisine giden bir yol görebiliyorum.

Her şeyden evvel, Tanrının beni aldatmasının olanaksız olduğunu anlıyorum. Zira her hile veya aldatma durumunda bir eksiklilik bulunacaktır... o halde, Tanrı için bu söz konusu değildir.

Sonra, deneyimden biliyorum ki, bendeki diğer her şey gibi yine kesinlikle Tanrıdan aldığım bir yargı yetim vardır. Ve Tanrı beni aldatmayı istemediğine göre, doğru şekilde kullanılırken yanılgıya düşürebilecek türde bir yetiyi elbette ki bana vermemiştir. (*Dördüncü Meditasyon*, 1984: 37-8)

O halde, iki artı üçün beş ettiğinden ve bir karenin dört kenarı olduğundan, sonunda emin olabiliriz. Ayrıca, dış dünyanın var olduğundan da emin olabiliriz, çünkü Tanrının verdiği duyularımız bize dünya hakkında bilgi verir ve eğer dış nesneler olmasaydı Tanrı aldatıcı olurdu. (Bununla birlikte, duyular dış nesnelerin doğası hakkında bizi yanlış yönlendirebilir veya daha doğrusu, duyu deneyimi bu nesnelerin doğası hakkında hatalı yargılarda bulunmamıza yol açabilir. Aslında bizi maddi şeylerin var olduğuna inandıran öğe, duyu deneyimine sahip olmamız olgusunda yansıyan "aklın doğal ışığı"dır. Ayrıca, bize maddi şeylerin gerçek matematiksel ya da geometrik doğasını ve renk ya da koku gibi ikincil niteliklerin maddi şeylerin kendilerinde bulunmadıklarını öğreten de akıldır.) Diğer insanların var olduğundan da emin olabiliriz, çünkü bazı dış nesneler bizimle rasyonel bir şekilde söyleşme yeteneğindedirler ve ancak başka "düşünen tözler"in bunu yapabileceği aşikârdır. (Descartes'ın dediğine göre, diğer bedenlerin sadece karmaşık makineler olmadıklarını ve kendimizinki gibi zihinler ve ruhlar tarafından devindirildiklerini gösteren şey dilin rasyonel kullanımıdır. Hayvanlar sadece karmaşık makinelerdir, çünkü bizimle düşündüklerini gösteren şekillerde konuşamazlar.)

Descartes'a göre, bütün bu şeylere ilişkin bilgimiz nihai olarak Tanrı bilgimize bağlıdır. Çünkü her şey zihinsel sezgiyle, "aklın doğal ışığı" ile bilinir ve Tanrı tarafından verildiğini bilmediğimiz sürece sezgiye bel bağlayamayız. Matema-

tiğin "bengi gerçeklikler"inin bilgisi için bile bu geçerlidir. Descartes bu noktayı, agnostik (yani Tanrının var olup olmadığını bilmeyen) bir matematikçinin ya da ateist (yani Tanrının var olduğunu inkâr eden) bir matematikçinin gerçekte matematik bilip bilemeyeceğini sorarak fazlasıyla açıklar. Verdiği yanıt, bilemeyecekleridir, çünkü kendi matematiksel sezgilerine güvenemezler. Bir ateist veya agnostik kendisinin var olduğunu bilebilir sadece – bütün diğer inançlarına kötü cin önsavının yarattığı "metafiziksel şüphe" bulaşmıştır.

Belli ki her şey Descartes'ın Tanrının varoluşuna ilişkin kanıtlamalarına dayanmaktadır. Bu kanıtlamalar geçerli midir? Öncülleri doğru mudur? Felsefeciler bunlara büyük ilgi göstermişlerdir ve bazıları kanıtlamaların geçerliliğini reddeden, diğerleri şu ya da bu öncülü tartışan birçok eleştiri getirilmiştir. Ele almayı istediğim ilk eleştiri farklı bir türdendir.

Descartes'ın *Meditasyonlar*'ı yayımlanmasından önce el yazması halinde çok çeşitli felsefeciler arasında dolaştırıldı ve bunlar itirazlarını kaleme aldılar. İtirazlar ve Descartes'ın bunlara verdiği yanıtlar *Meditasyonlar* ile birlikte basıldı. Söz konusu felsefecilerden biri de Antoine Arnauld'ydu; onun itirazlarından biri (*Dördüncü İtiraz*) şu şekildeydi: Descartes'ın kanıtlamaları geçerli ve öncüllerin tamamı doğru olsa bile, kendi ilkeleri uyarınca, Descartes'ın bunları ortaya koyma hakkı yoktur. Her bir kanıtlama *Cogito*'dan başa öncüller içerir. Descartes bu diğer öncülleri kabul eder, çünkü onların doğru olduğunu açık ve seçik olarak algılamaktadır. Fakat önce iyilikçi bir Tanrının varoluşu kanıtlanmadan, Descartes'ın kendi genel doğruluk ölçütünü kullanmaya hakkı yoktur. Önce iyilikçi bir Tanrının varoluşu kanıtlanmadan, sadece *Cogito* bilinebilir ve kötü cin önsavı diğer her şeyin üzerine şüphe düşürür. Yani Descartes tuhaf bir biçimde bir döngü içinde akıl yürütmektedir: Tanrının varoluşunu kanıtlamak için kendi genel doğruluk ölçütünü kullanır ve

sonra da Tanrının varoluşunu kendi genel doğruluk ölçütünün güvenilirliğini garantilemek için kullanır. Buna "Kartezyen döngü" denir.

Eğer Arnauld haklıysa, o zaman karşımızda Descartes'ın apaçık ya da açık ve seçik algıya başvurmaya olan şüpheci itirazı bozguna uğratma girişimi için yıkıcı nitelikte bir itiraz var demektir. Bazı uzmanlar Arnauld'nun ve (benim gibi) taraftarlarının yanlış anladığını söyleyerek Descartes'ı kurtarmaya çalışırlar: Descartes kendi genel doğruluk ölçütünün güvenilirliğinin teolojik bir garantisini vermeye çalışmıyordu bile, çünkü kötü cin önsavı ölçüt üzerine şüphe düşürmemektedir. Bu görüşe göre, kötü cin önsavı neler üzerinde şüphe yaratır? Buna cevaben, bazıları duyuların sağladığı kanıtı, diğerleri sezgiyle kazanılan doğrulara zıt olarak tanıtlanmış doğruları, bazı başkaları da her ikisi de der. Topluca ele alındıklarında metinlerin bu yorumu desteklediğini sanmıyorum, gerçi destekleyici bazı pasajların bulunabileceğini kabul ederim. Bana bu yorum aslında yararlı da gelmiyor. Eğer kötü cin önsavı bütün tanıtlanmış doğrular üzerine şüphe düşürüyorsa, o zaman Tanrının varoluşuna ve doğruluk ölçütünün güvenilirliğine de şüphe düşürür, çünkü bunların ikisi de tanıtlanmış doğrulardır. Döngünün varlığı sürer: Bütün tanıtlanmış doğrulara ilişmiş metafiziksel bir şüpheyi ortadan kaldırmak için, bazı tanıtlanmış doğrular yardıma çağırılmaktadır. Ya da kötü cin önsavının sadece duyulardan öğrendiklerimize şüphe düşürdüğünü varsayalım. Şayet Descartes'ın Tanrının varoluşuna ilişkin kanıtlamalarının öncüllerinden hiçbiri duyu deneyiminden öğrenilmiyorsa (ki tartışılabilecek bir noktadır) Kartezyen döngümüz yoktur. Fakat akla ya da apaçık veya açık ve seçik algıya yönelik şüpheci eleştiriye verecek herhangi bir yanıtımız da yoktur. O halde, sonuç öyle görünüyor ki, şüpheciye verebileceğimiz ya sadece döngüsel bir yanıtımız vardır ya da hiçbir yanıtımız yoktur.

Descartes'ın kanıtlamalarının öncüllerinden bazılarına başka itirazlar yapılır. Ünlü bir itiraz da ontolojik kanıtlamada yer alan sayıltıya yöneliktir. Söz konusu sayıltı varoluşun bir "eksiksizlik" olduğu, yani şeylerin sahip olabilecekleri veya olmayabilecekleri, arzu edilir bir nitelik olduğudur. Varoluş bir şeyin kendisinden yoksun olabileceği bir nitelik veya özellik midir? Bir şeyi inceleyebilir ve kırmızı, ağır veya kare olmadığını anlayabiliriz. Ama bir şeyi inceleyip de onun var olmadığını anlayabilir miyiz? (Eğer anlayabilirsek, o zaman var olan şeylerin yanı sıra bir de var olmayan şeyler olacaktır. Bu sonrakiler olacak ama var olmayacaklardır. Bu nasıl olabilir?) Hayır, "Atlar vardır" ya da "Tekboynuzlular yoktur" derken kastettiğimiz, var olan şeylerden bazıları atken, var olan şeylerden hiçbirinin tekboynuzlu olmadığıdır. Bütün şeyler vardır. Varoluş şeylerin değil, ama şeylerin niteliklerinin (ya da şeylere uygulanabilir yüklemlerin) ikinci dereceden bir niteliğidir. Bir niteliğin (ya da yüklemin) var olduğunu söylemek, bir şeyin o niteliğe sahip olduğunu (ya da yüklemin bir şeye uygulandığını) söylemekten ibarettir. Eğer bu itiraz (ki aslen Kant'a borçluyuz) doğruysa, o zaman ontolojik argümanda temel bir mantık ya da semantik hatası bulunmaktadır.

Birçok başka itiraz da vardır. Bazıları bir Tanrı "idea"sına (üstelik açık ve seçik bir ideaya) sahip olduğumuzu varsaymanın dine saygısızlık olduğu itirazında bulundular – sonlu ve eksikli insan tinleri sonsuz ve eksiksiz olanı gerçekten kavrayabilir mi (üstelik açık ve seçik olarak)? Başkaları da, nedende etkide olduğu kadar gerçeklik olması gerektiği ilkesine karşı çıktılar. Bir eleştirici bu ilkeyi hiçbir biçimde kabul etmedi ve çürük et gibi cansız bir nesneden kendiliğinden canlı sineklerin üremesinden söz ederek, bunu "etki"nin "neden"den (ki ölüdür) daha fazla "gerçeklik" taşıdığı (çünkü canlıdır) bir örnek olarak ortaya koydu. Bir başka eleşti-

rici, ilkenin idealar için geçerli olup olmadığını merak etti ve eksikli bir varlığın kendisinin kendi eksiklilikleri üzerine düşünerek ve onları yok farz ederek eksiksiz bir varlık ideasını yaratabileceği ya da buna neden olabileceğini ileri sürdü. Yine bir başkası, bir nedenler ve etkiler zinciri sonsuzca geriye uzatılamaz mı diye sordu. Bir "İlk Neden"in olması gerektiğini kabul eden bir diğeri, Descartes'ın ihtiyaç duyduğu şeyin iyilikçi Hıristiyan Tanrısı olmak zorunda olup olmadığını merak etti.

Bu itirazlardan bazıları yerindedir, bazıları değildir. Bunlardan bahsetmemin nedeni bunları tartışmak değil, Descartes'ın onlara verdiği cevabı tartışmaktır. Bu çok çeşitli eleştiricilerin haklı olup olmadıkları önemli değildir (çürük etten kendiliğinden canlı sineklerin üretiğine inanan o eleştirici kesinlikle haklı değildi). Önemli olan, bu eleştiricilerin, çok samimi olarak, Descartes'ın öncüllerinden bazılarını apaçık, açık ve seçik ya da şüphe götürmez bulmadıklarıdır. Descartes onlara ne diyebilir? Haklı olabileceklerini kabul edemez. Yoksa kendisi için şüphe götürmez olan şeyin bir başkası için öyle olmayabileceğini kabul etmiş olurdu. Ve bir öncülün şüphe götürmezliği, açık ve seçikliği ya da apaçıklığı hakkında bir başkasının haklı, kendisininse haksız olabileceği gibi korkunç bir olasılık doğardı. Hayır, eleştiriciler ne derse desin, öncüllerinin şüphe götürmez ya da apaçık olduklarında ısrar etmek zorundadır. Peki o zaman eleştiricileri bunu niçin görmüyorlar? Descartes önyargılı oldukları için görmeyi kasten reddettiklerini söylemek zorundadır – ya da "doğal ışıklarının" her nedense yetersiz ya da kusurlu olduğunu. Tam olarak söylediği de budur: Benim apaçık bulduğum şeyi apaçık bulmayanlar ya önyargılıdır ya da zihinsel açıdan kusurludur (1984, II: 97). Tamamen samimi eleştiricilere bu şekilde davranmak zorunda olan, çökmüş bir bilgi kuramıdır.

Bu nokta meseleyi derinleştirir. Descartes'ın bilgi kuramı aşırı genellemelere varır ve hata üzerine komplo kuramı gerektirir. Farz edelim ki, iyilikçi bir Tanrı bize kesinliği elde etmemizi sağlayacak akılsal güçler verdi. Niçin bu kadar çok şey konusunda bilgisiziz ve birçok başka şey konusunda da kesinlikten yoksunuz? Bize Tanrının verdiği güçleri doğru biçimde kullanamıyor olmalıyız: Hata bizim suçumuzdur, bilgisizlik günahtır. Descartes "hata problemi" denilen şeyi gerçekten ortaya koyar ve böylesi bir çözümünü verir. ("Denilen şey" vurgusunu yaptım, çünkü ancak kesin bilgiyi elde etmenin yanılmaz bir yöntemine sahip olduğumuzu düşünenler, hata ve bilgisizliği problem olarak görürler.) Descartes Tanrının verdiği bir anlama yetisinin yanı sıra, Tanrının verdiği bir yargılama yetisine ve Tanrının verdiği bir irade özgürlüğüne sahip olduğumuzu söyler. Tam olarak anlamadığımız konularda özgürlüğümüzü kullanıp yargılarda bulunduğumuzda hata doğar. (Hata problemine getirilen bu çözüm kötülük problemine getirilen ortodoks Hıristiyan çözümle yapısal olarak özdeştir. Kötülük ve hata, ikisi de insan özgürlüğünün yanlış kullanımından kaynaklanır.)

Descartes'ın rasyonalist bilgi kuramı başarısızdır. Apaçıklık ya da şüphe götürmezlik veya açık ve seçik algı, doğruya götüren yanılmaz rehberler değildirler. Descartes'ın öyle olduklarını gösterme girişimi her şeyden önce Kartezyen döngü yüzünden çöker. Rasyonalizm hakkındaki bu tarz şüpheler bakidir: Bir şeyin sizin için apaçık olması, onu açık ve seçik olarak kavramanız, ondan şüphe duyamıyor olmanız onu bildiğinizi kanıtlamaz.

ON İKİNCİ BÖLÜM

Kant ve sentetik a priori

Descartes'ın, rasyonalizmi şüpheci eleştirilerden kurtarma girişimi bir başarısızlık olarak kabul edilmiştir. Ama onun başarısızlığı rasyonalizmin sonunu işaret etmiyordu. Büyük ölçüde, alternatif bilgi kuramı ampirizmin matematiksel bilgiye dair ikna edici bir açıklama verememesi yüzünden, rasyonalizm varlığını sürdürdü. Bu açıklanamayış, on sekizinci yüzyılın sonlarında rasyonalist kuramın kökten biçimde yeni bir versiyonunu geliştiren Immanuel Kant'ı etkileyecekti. Bu bölümün konuları bunlar olacak.

KANT'IN SORUSU

Niçin matematiğin ampirizm için bir problem olduğunu görmüştük (Bölüm 10, ss. 232-43). Bu noktayı açıklığa kavuşturan esas olarak Kant'tı. A prioriyi a posterioriden ve analitiği sentetikten ayırt eden oydu. Ayrıca, ampiristlerin matematiği ya analitik a priori ya da sentetik a posteriori olarak görmek zorunda olduklarını ve iki görüşün de akla uygun olmadığını ileri süren kişiydi. Daha önceki tartışmamızda Kant'ın başlıca argümanlarını gözden geçirmiştik, o yüzden onlar hakkında daha fazla şey söylemeyeceğim.

Tartışması boyunca Kant matematiksel doğruları bildiğimizi sorgusuzca kabul etti. Yedi artı beşin on iki ettiğini kesin olarak biliriz. Bir üçgenin iç açılarının toplamının 180° olduğunu kesin olarak biliriz. Ama kesin olarak bildikleri-

miz sadece matematiksel doğrular değildir – aynı şey matematiksel fiziğin temel doğruları için de geçerlidir. Maddenin sakınımı yasasının, yani "cisimsel dünyadaki bütün değişimlerde maddenin niceliğinin değişmeden kaldığının" doğru olduğunu kesin olarak biliriz (*Prolegomena*: 22). Ve mekaniğin temel yasalarının doğru olduklarını kesin olarak biliriz.

Mekaniğin temel yasaları Kant'tan yaklaşık bir asır önce Isaac Newton tarafından ortaya konmuştu. Newton'ın kuramı üç mekanik yasası ve bir kütleçekimi yasasından oluşuyordu:

(1) Eylemsizlik yasası: Her cisim, içinde bulunduğu dinginlik ya da tekbiçimli devinim durumunu, üzerine basılan bir kuvvet tarafından o durumu değiştirmeye zorlanmadıkça sürdürür.
(2) Devinim yasası: Herhangi bir devinim değişimi, basılan kuvvetle orantılıdır ve onunla aynı doğrultudadır.
(3) Etki ve tepki yasası: Her etkiye karşı ona eşit ve zıt bir tepki vardır.
(4) Kütleçekimi yasası: Herhangi iki cisim arasında, cisimlerin kütlelerinin çarpımıyla doğru orantılı ve aralarındaki uzaklığın karesi ile ters orantılı bir çekici kuvvet vardır.

Muhtemelen sonuncusu hariç bu ifadeler sezgisel olarak aşikâr, hattâ apaçık görünebilir. (Newton'dan 2000 yıl önce Newton'ın eylemsizlik yasasına tam karşıt bir ilke de sezgisel olarak aşikâr, hattâ apaçık sayılıyordu: Newton'ın yasası devinim değişiminin bir kuvvet ya da "devindirici" gerektirdiğini söyler; Newton'dan önce ise devinimin bir kuvvet ya da "devindirici" gerektirdiği aşikâr ya da apaçık görünüyordu. Aşikârlık ya da apaçıklık için yine üzgünüz.) Newton'ın yasaları bir arada alındıklarında, o zamana dek ortaya konmuş en başarılı bilimsel kuramı oluşturdular. Her türden fiziksel

durumlara uygulandıklarında, birçok şaşırtıcı öngörü sağladılar. Ve Kant yazdığında, bütün bu öngörülerin doğru olduğu anlaşıldı. Kuram, Kepler'in gezegen devinimleri yasalarını açıkladı; ayrıca o yasalardan ufak sapmaları öngördü, bunlara gezegenlerin birbirleri üzerindeki kütleçekimsel etkileri neden oluyordu ve bunlar gözlemlendiler. Galileo'nun düşen cisimler yasasını da açıkladı ve cisimlerin büyük bir yükseklikten düşmeleri durumunda meydana gelen ufak sapmaları öngördü ve bunlar da gözlemlendiler. Güneş ile ayın okyanuslar üzerindeki kütleçekimsel çekimlerinden kaynaklanan gelgit olaylarını açıkladı. Yerin ekseni üzerinde dönmesinden dolayı, tam küre şeklinde olmadığını, bu yüzden sarkaçlı saatlerin ekvatorda kuzey kutbunda olduğundan daha yavaş çalışmaları gerektiğini öngördü ve gerçekten de öyledir. Halley kuyruklu yıldızının (Halley, Newton'ın yandaşlarındandı) geri dönüşünü öngördü ve kuyruklu yıldız belirlenen zamanda geri döndü. Bu ve daha birçok şekilde Newton'ın kuramının doğru sonuçlar verdiği ortaya çıkmıştı. Kant'ı kuramın doğruluğunu kesin olarak bildiğimizi düşündüğü için affedebiliriz belki.

Daha sonraları Kant, bütün bunların doğru olduğunu bildiğini sorgusuzca kabul ettiği zamanlara atfen "dogmatik bir uyuklama" içinde olduğu ifadesini kullandı. (Kant uzmanları onun "eleştiri öncesi dönem"inden daha tumturaklı şekilde söz ederler.) Ve Kant bu dogmatik uyuklamadan Hume tarafından uyandırıldığını söyler. Hume'un tümevarım eleştirisi hiçbir genel yasanın doğruluğunun deneyim temelinde kanıtlanamayacağını göstermişti. (Hume'un anlatmak istediği şu şekilde ifade edilebilir: Bir kuram ne kadar çok sayıda doğru öngörüde bulunursa bulunsun, bu şekilde kuramın doğruluğu kanıtlanmış olmaz.) Bu gibi şeylere ilişkin kesin bilgimiz Hume'un şüpheciliği ile nasıl uzlaştırılabilir?

Kant'ın akıl yürütmesi şöyledir:

Matematiğin ve matematiksel fiziğin temel yasalarını biliyoruz.
Bu yasalar analitik olmaktan çok sentetiktir.
Onlara ilişkin bilgimiz ya a priori ya da a posterioridir.
Hume onları a posteriori olarak bilemeyeceğimizi göstermiştir.
O halde, onları a priori biliyor olmalıyız – yani sentetik a priori bilgiyi temsil ediyor olmalılar.

Tamamen geçerli olan bu akıl yürütme, Kant'ı kendi temel sorusuna götürdü: Sentetik a priori bilgi nasıl mümkündür?

KANT'IN YANITI

Kant'ın bu soruya yanıtı çok ustacadır, ama aynı zamanda anlaması çok güçtür. Yanıtını açıklamak için çok fazla özel terminoloji icat etmesi gerekmiştir. Terminolojisine ve o terminolojiyle ifade ettiği fikirlere hakim olmak muazzam külfetli bir iştir. Bundan sonraki satırlar, Kant'ı anlama yönünde ufak bir jestten ibarettir – yer ve zaman sınırlamaları daha fazlasına izin vermiyor. (Birazdan gelecekler için Kant uzmanlarından her tür özrü diliyorum.)

Yanlış olduklarını gösterecek deneyimleri en azından imgeleyebilecek olmamızın a posteriori bilinen şeylerin bir özelliği olduğunu görmüştük. Maddenin sakınımı yasasını irdeleyerek ve herhangi bir olası deneyin bu yasanın yanlış olduğunu gösterip gösteremeyeceğini sorarak başlayalım. Böyle bir deney neye benzeyebilirdi? Bazı maddeler alır, onları özenle tartar, onlarla bir deney yapar ve ardından da deney bittikten sonra kalan malzemeleri tartardık. Eğer deneyin sonunda malzemelerin ağırlığı başlangıçtakinden daha az ya da daha fazlaysa maddenin sakınımı yasası çiğnenmiş olurdu. Fakat eğer bir kimya öğrencisi böyle bir deneyimi gerçekten yapsa ve öğretmenine sakınım yasasını çürüttü-

günü bildirseydi ne olurdu? Öğretmenin bütün söyleyeceği deneyin hatalı olduğu, deney sırasında bir kısım malzemenin kaybedilmiş ya da eklenmiş olduğu olur ve öğrenciyi deneyi bir kez daha ve daha dikkatle yapmaya yönlendirirdi. Madde niceliğinin deney sırasında korunması, layığınca gerçekleştirilen bir kimya deneyinin koşullarındandır. Dolayısıyla, layığınca gerçekleştirilmiş hiçbir kimya deneyi maddenin sakınımı yasasının hatalı olduğunu gösteremez. Yasa analitik olmaktan çok sentetiktir. Ama hiçbir deneyin yasayı çürütmeyeceğini a priori biliriz, çünkü onu layığınca yapılan deneylere bir koşul olarak dayatırız.

(Bu örnekte bir şeylerin yanlış olması gerektiği, çünkü artık bilimcilerin maddenin sakınımı yasasının yanlış olduğunu düşündükleri ve onun yerine kütle-enerjinin sakınımı yasasından bahsettikleri itirazı gelecektir. Elbette öyledir. Ama yine de, bilimcileri buna bir deney ya da deney grubu kendi başına ikna etmiş değildir. Onları ikna eden şey, burada konusuna girmeyeceğimiz, çok çeşitli kuramsal gelişmelerdi.)

Kant'ın kafasında dönenlere biraz daha yakından bakabilmek amacıyla, aşağıdaki hikâye üzerinde düşünebiliriz. (Şu noktayı netleştirmeliyim ki, hikâye Kant'ın kendisi tarafından anlatılmış değildir – Kant hikâyeler anlatmayan çok ciddi bir felsefeciydi. Hikâyeyi Russell'a borçluyuz (1946: 680).) Hepsi de pembe renkli gözlüklerle doğmuş bir grup insan imgeleyin. Ne bu gözlükleri çıkarabiliyorlar, ne de onları taşıdıklarını görebiliyorlar (bunu başka şekilde de deneyimleyemiyorlar). Gözlükler yüzünden, her şeyi pembemsi görüyorlar. Hepsi de dünyanın pembe olduğuna inanıyor. Dünyanın pembe olduğu önermesi, gördükleri dünya ya da görünüş dünyası için doğrudur. Bu varlıkların dünyayı görme biçimlerinin sebebi, kısmen dünyanın kendisi ve kısmen de dünyayı ardından gördükleri pembe gözlüklerdir. Gözlük-

lerini çıkaramıyorlar ve dünyayı gerçek haliyle göremiyorlar. Eğer içlerinden biri pembemsi renkte olmayan bir şeyi gördüğünü iddia etseydi, yanılsama ya da sanrıdan muzdarip olduğu düşünülür ve söylediği ciddiye alınmazdı.

Şimdi, hayali insanlarımızın dünyanın pembe renkli olduğu yönündeki bilgisini düşünün. Buraya kadar, bu bilginin deneyimden kazanıldığını varsaydık. Ama farz edin ki, insanlarımız dünyayı değil, ama dünyayı deneyimleme yollarını bir biçimde inceleyebiliyor olsunlar. Ve yine farz edin ki, dünyayı incelemeye başlamadan önce dünyayı deneyimleme yollarını incelemeye girişebiliyorlar. Çıkartamadıkları pembe renkli gözlükleri olduğunu (bir biçimde) keşfederlerdi. "Dünya pembe renklidir" önermesinin, deneyimlemek üzere oldukları dünya için doğru olduğunu keşfederlerdi. Bu önermenin a priori bilgisini kazanırlardı. Buna rağmen, önerme analitik olarak doğru değildir (ne de zorunlu olarak doğrudur). Yapılabileceğini varsayarsak bu öz-inceleme dünyanın sentetik a priori bilgisini sağlardı – ya da daha doğrusu, bu insanlar tarafından deneyimlendiği haliyle dünyanın.

Bu hikâye üzerine yorum yapmadan önce, bir başka hikâye daha anlatmama izin verin. Aslında bu ikinci hikâye yirminci yüzyıl felsefeci-bilimcisi ve Kant'ın bir takipçisi olan Sir Arthur Eddington tarafından anlatılır. Eddington (1939: 16-18) bir ağ (ağın gözleri 5'er santimetre) atarak balıklar hakkında bilgi elde eden bir araştırmacı tahayyül eder:

> Bilimcilerin her zaman yaptığı gibi, yakaladıklarını inceler ve ortaya çıkanları sistematize etmeye koyulur. İki genellemeye varır:
> (1) Hiçbir deniz canlısı beş santimden daha kısa değildir.
> (2) Tüm deniz canlılarının solungaçları vardır.
>
> Bu iki genelleme de araştırmacının yakaladıkları için doğrudur ve o da ağ atma işini ne kadar tekrarlarsa tekrarlasın bunların doğru kalacaklarını geçici olarak varsayar.

Eddington bunun bir örnekseme olduğu açıklamasını yapar:

Bu örneksemede, ağla yakalananlar fizik bilimini oluşturan bilgi bütününü, ağ ise onu elde etmede kullandığımız duyusal ve zihinsel donanımı temsil eder. Ağı atmak gözleme karşılık gelir, çünkü gözlem yoluyla elde edilmemiş ya da edilemeyecek bilgi fizik bilimi içine alınmaz.

Eddington'ın hikâyesi devam eder. Biri, ilk genellemenin yanlış olduğu itirazında bulunur: "Beş santimden kısa pek çok deniz canlısı vardır, sadece sizin ağınız onları yakalamaya uygun değil." Balık araştırmacısı bu söyleneni ciddiye almaz: O yakalanabilir balıklarla ilgilidir, balıklarla ilgili kuramı bunun hakkındadır, ağının yakalayamadıkları balık sayılmaz. Benzer olarak, eğer bir kimse gerçek dünyanın, kendinde şeylerin, bilimin yöntemleriyle yakalanamayacağı itirazını yaparsa, onun bu söylediği de ciddiye alınmayacaktır:

Eğer bu dediğiniz sadece bir tahmin değilse, fizik biliminin yöntemleri dışında bir yolla keşfedilen ve o yöntemlerle doğrulanamayacağı kabul edilmiş bir fiziksel evren bilgisinin olduğunu iddia ediyorsunuz. Yani metafizikçisiniz. Peh!

Başka biri de ilk genelleme hakkında farklı bir fikir belirtir.

Genellemenize geleneksel yolla, balıkları inceleyerek ulaştınız. İzin verirseniz, ağı ve onu kullanma yöntemini inceleyerek aynı genellemeye daha kolay ulaşabileceğinizi belirtmek isterim.

Balık avına gitmeden önce (dünyayı gözlemlemeden önce) balık ağını (duyusal ve zihinsel donanımımızı) inceleyebilir ve hiçbir deniz canlısının (daha doğrusu, hiçbir yakalanabilir deniz canlısının) beş santimden daha kısa olmadığını keşfedebilirdik. Bu, (yakalanabilir) balıklar hakkında sentetik a priori bilgiyi temsil ederdi ve doğruluğundan mutlak anlamda emin olabilirdik. İkinci genelleme için durum farklıdır. O bilgi, ağı incelemekle keşfedilemezdi. Yalnızca deneyimden

(ağı atmakla) öğrenilebilir ve bir sonraki sefer balığa gittiğimizde çürütülebilirdi. Sentetik a posterioridir ve doğruluğu kesin olarak bilinemez.

Bu iki hikâyeyi anlatmaktaki amacım, Kant'ın kafasında dönenlere dair belli bir ipucu vermek. Kant'a göre, dünyaya ilişkin deneyimlerimiz iki şeye bağlıdır: Dış nesnelerden gelen uyaranlara ve o uyaranlara yüklediğimiz yapıya. Gelen uyaranları (hikâyelerdeki pembe gözlüklere ve balık ağına karşılık gelen) belli kategorilere göre yapılandırırız. Onlara bir zamansal yapı yükleriz, böylelikle tüm deneyimlerimiz zamanda yer alır, birbirlerinden önce ya da sonra meydana gelirler. Ayrıca uzaysal bir yapı da yükleriz, böylelikle, deneyimlediğimiz şeyin uzaysal bir yeri vardır. Ve nedensel bir yapı da yükleriz, böylelikle, deneyimlediğimiz şeyler birbirleriyle nedensel ilişkiler içinde dururlar. Bu şekilde yapılandırılmamış hiçbir şey dünyaya ilişkin bir deneyim sayılmaz. (Tıpkı pembe gözlüklü kişinin pembe olmayan bir algıyı sanrı olarak kabul edeceği ya da balık araştırmacısının beş santimden kısa bir deniz canlısını hiçbir biçimde yakalanabilir bir balık olarak görmeyeceği gibi.) Şimdi, Kant'a göre, deneyimimizin bu yapılanması belli yasalar uyarınca ilerler: Zamansal yapılanma aritmetiğin yasaları tarafından, uzaysal yapılanma geometrinin yasaları tarafından ve nedensel yapılanma mekaniğin yasaları tarafından yönetilir. (Bunlar, hikâyedeki, dünyanın pembe olduğu ya da hiçbir deniz canlısının beş santimden kısa olmadığı şeklindeki yasalara karşılık gelirler.) Dünyaya ilişkin bütün deneyimler bu yasalara uyar ve dünyaya ilişkin hiçbir deneyim bunları çürütemez. Yine de bunlar analitik doğrular değildirler (ne de zorunlu doğrulardır). Dahası, deneyimi yapılandırma biçimimizi inceleyerek, bunların doğru olduklarını a priori bilme noktasına varabiliriz. O halde bunlar sentetik a priori bilgiyi temsil ederler.

Bunlar büyük güçlüklerle dolu fikirlerdir. Güçlüklerden biri, deneyimimize yüklediğimiz kategorileri ve bağlı oldukları yasaları incelemenin nasıl mümkün olduğunu anlamaktır. Bu noktada hikâyelerimiz bize pek fazla yardımcı olmaz: Görünen o ki, deneyimden sadece pembe gözlükleri ya da balık ağının beş santimlik gözlerini öğrenebiliriz. Fakat Kant dünyayı nasıl deneyimlediğimizi deneyimden öğrenmediğimizde ısrar eder; bunun yerine, Kant'ın "insan aklının bir transandantal analizi" dediği şeyi yaparız. Kant "anlama yetisinin kategorileri"ni bir bir sayar ve o kategoriler altına getirilen herhangi bir şeyin (deneyimlediğimiz herhangi bir şeyin) aritmetik, geometri ve saf doğa biliminin yasalarına uymak zorunda olduğunu kanıtlamaya çalışır. Burası Kant'ın kuramının en zor, üstesinden gelmek için Kant araştırmacılarının uzun süren yoğun emekler harcadıkları kısmıdır.

Kant'ın sorusu "Sentetik a priori bilgi nasıl mümkündür?" şeklindeydi. Yanıtını kısaca ifade edersek, sentetik a priori bilgi mümkündür, çünkü deneyim dünyasını (ki Kant buna "doğa" der) yaratmak için duyusal uyaranlara yüklediğimiz yasalardan oluşur. Bu şekilde Kant aritmetiğin, geometrinin ve "saf doğa bilimi"nin yasalarını hem analitiklik yükünden hem de deneyimden kazanılan bütün bilgiye sirayet ettiğini düşündüğü Hume'un şüpheciliğinden kurtardı. Kant'tan kendi ana öğretisinin özetlendiği bir pasajı alıntılıyorum:

> Evrensel doğa yasalarının *a priori* olarak bilinebileceği... şeklindeki ana önerme kendiliğinden şu önermeye götürür: En yüksek yasa koyucu bizde, yani anlama yetimizde bulunuyor olmalıdır ve evrensel doğa yasalarını deneyim aracılığıyla doğada aramamız değil, tersine, yasaya genel uygunluğuna dayanarak, doğayı kendi duyusallığımızda ve anlama yetimizde yatan deneyim olanağının koşullarında aramamız gerekir. Yoksa analitik bilgi... olmayan, hakiki sentetik [bilgi] olan bu yasalar *a priori* olarak nasıl bilinebilirdi?... ya bu yasalar deneyim aracılığıyla doğadan ödünç alınıyor ya da tersine doğa genelde deneyimin olanağının yasalarından çıkarsanıyordur... Önceki kendisiyle çelişiktir,

çünkü evrensel doğa yasaları *a priori* (yani bütün deneyimden bağımsız) olarak bilinebilir ve bilinmelidir... böylece sadece ikincisi kalıyor... doğa ile mümkün deneyim tamamen aynı şeydirler... *anlama yetisi yasalarını doğadan almaz, onları doğaya buyurur...* (*Prolegomena*: 80: 2)

KANT'IN İDEALİZMİ

Kant'ın kuramının ayrıntıları üzerine bir şey söylemeyeceğim. Sadece eğer kuram kabul edilirse, ağır bir bedel ödemek zorunda olduğumuzu söylemekle yetineceğim. Zira kuram bizi bir idealizm formuna getirip bırakır. Sentetik a priori bilgiyi sağlar, ama bu bilgi (Kant'ın adlandırmasıyla) "kendinde-şeyler"le ilgili olmaktan çok "insanlar tarafından deneyimlendiği halleriyle şeyler" ile, "görünüşlerin dünyası" ya da "doğa" ile ilgilidir. "Doğa ile olanaklı deneyimin tamamen aynı şeyler" olduğu ve "anlama yetisinin yasalarını doğadan almadığı, onları doğaya buyurduğu" şeklindeki (az önce alıntıladığım pasajdaki) olağanüstü iddialar üzerine düşünen herkes için, burada karşımızda bir idealizm formu olduğu açıktır. Bunun üzerinde biraz durmamız gerekir. Aslında Kant'ın a priori doğa yasaları kısmen kendi eserimiz olan bir şeyle, "duyusallığımız ve anlama yetimiz"in yaratılmasına yardım ettikleri bir "görünüş dünyası" ile ilgili yasalardır. Gerçekten de tüm sentetik önermeler bu "görünüş dünyası" ya da "(insanın) deneyim dünyası" ile ilgilidir.

Kant kendi idealizmini Berkeley'ninkinden ayırmak için çok uğraştı. Yazılarında "[Berkeleyci] idealizmin çürütülmesi"nin çok sayıda değişik versiyonu bulunur. Aşağıdaki pasajda kendi görüşünü, renklerin sadece algılayanların zihinlerinde var oldukları görüşüyle karşılaştırır:

> Renklerin bizatihi nesneye bağlı nitelikler değil de sadece görme duyusuna bağlı değişkeler olduklarını kabul edecek birine, nasıl ki bundan ötürü idealist denemezse, sırf ben *bir cismin görüsünü (intuition) oluşturan niteliklerden daha fazlasının, aslında hepsinin* sadece onun görünüşüne ait olduğu kararına vardım diye de benim öğretim idealist

olarak adlandırılamaz. Çünkü görünen şeyin varoluşu asıl idealizmdeki gibi ortadan kaldırılmaz, ama sadece şeyin kendinde nasıl olduğunu duyular yoluyla hiçbir şekilde bilemeyeceğimiz gösterilir. (*Prolegomena*: 46)

Demek ki, Kant'a göre, cisimlerin görünürdeki ya da algılanan bütün nitelikleri özneldir ve sadece algılayanların zihinlerinde var olur: Bu, renkler ve kokular gibi şekiller ve büyüklükler için de geçerlidir. Buradaki Berkeley idealizmi değildir, çünkü kendinde-şeylerin ya da cisimlerin var oldukları hâlâ ileri sürülmektedir. Fakat onları "duyular yoluyla" bilemeyiz – duyu deneyimi bize yalnızca cisimlerin ürettikleri "görünüşler" hakkında bilgi verir. (Dolayısıyla, Kant daha önce ideacılık diye adlandırdığımız görüşe, yani algılamanın dolaysız nesnelerinin algılayanların zihinlerindeki "görünüşler" ya da "idealar" oldukları görüşüne katılmaktadır.)

Kant kendi kuramının idealizmin bir formu olduğunu kabul etti ve buna "transandantal idealizm" dedi. Bu yeni bir idealizm biçimidir ve kavraması kolay değildir. Kant bir solipsist değildir: Kendinde-şeylerin ve diğer insanların da var olduklarını düşünür. Görünüş dünyası ya da doğa bütün insanlar için ortaktır, çünkü onu yapılandıran kategorik aygıt bütün insanlarda ortaktır. O halde görünüş dünyası öznelerarasıdır ve bu anlamda nesneldir.

Kant'ın "kendinde-şeyler"i çok tuhaf şeylerdir. Onlar hakkında doğru olarak söyleyebileceğimiz tek şey, var oldukları-dır. Sahip gibi göründükleri hiçbir nitelik ya da özelliğe sahip değillerdir: Ne şekle, büyüklüğe, ağırlığa, devinime, ne de renge, tada veya kokuya. Görmüş olduğumuz gibi, bunların hepsi onların "görünüşler"idir. "Kendinde-şeyler" uzayda ya da zamanda da var olmazlar, çünkü uzay ve zaman "duyusallığın formları"dırlar ve uzayda ve zamanda sadece tarafımızdan deneyimlenen halleriyle şeyler (görünüşler) var olur. (İki paragraf önce ileri sürülene zıt olarak) Kendinde-

şeyler deneyimlerin nedeni de değildirler, çünkü nedensellik de sadece tarafımızdan deneyimlenen halleriyle şeyler için geçerli olan bir kategoridir. Nesnelerin ya da kendinde-şeylerin hiçbir yerde, hiçbir zamanda olmadıkları ve hiçbir şey yapmadıkları düşüncesi çok gariptir. Belki de Kant'ın hemen ardından gelen izleyicilerinden bazılarının kendinde-şeyleri toptan ortadan kaldırıp, Kant idealizmini Berkeley idealizmine benzer bir şeye dönüştürmeleri rastlantı değildir – ham algı verilerine anlama yetisi tarafından yüklenen yapıya olan güçlü Kantçı vurgu ile tamamlanan Berkeley idealizmi.

Kant kendinde-şeyleri alıkoydu. Ama doğaları konusunda olumlu bir şey söyleme yönündeki girişimlere karşı çok eleştireldi. Asla "görünüş örtüsü"ne nüfuz edip de kendinde-şeylere ulaşamayız. Bunu deneyen felsefeciler metafizikçidir ve Kant metafiziği (aslında o tarz metafiziği) sona erdirmeyi istiyordu. Bu da *Prolegomena*'sının ve başlıca eseri *Saf Aklın Eleştirisi*'nin başlıklarını açıklar. Tek iyi metafizik, aklın sorumluluğunun görünüşlerin ötesine geçmeye çalışmak değil, onları yapılandırmak olduğunu gösteren kendi metafiziğiydi.

Kant'a rasyonalist dedik, çünkü sentetik a priori bilginin var olduğu yönündeki temel rasyonalist savı kabul eder. Ama onun rasyonalizmi de yeni bir rasyonalizm formudur. Doğruluk ölçütü olarak apaçıklığa veya ona benzer bir şeye başvurmayı içermez. Kant böyle bir ölçütün var olduğunu reddetti ve bunu arayanların "bir tekeyi sağan bir adamla altına elek tutan diğerinin sergiledikleri gülünç görüntü"yü sergilediklerini söyledi (*Saf Aklın Eleştirisi*, 1929: 97). (Bu *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki tek espridir!) Kant'ın rasyonalizminde şüphecilerin saldıracağı bir apaçıklığa başvuru yoktur.

Fakat her ne kadar Kant bir tür rasyonalist olsa da, konumu çoğu kez rasyonalizm ile ampirizm arasında bir uzlaşma olarak görülür ve bu haklı bir görüştür. Kant sentetik a priori bilgimizin çok önemli olmakla beraber çok da sınır-

lı olduğunu düşünür. İnandıklarımızın çoğu, aslında genel inançlarımızın çoğu sadece deneyimden kazanılabilir. (Balık araştırmacısının "Bütün deniz canlılarının solungaçları vardır" genellemesini hatırlayın.) Hume böyle genel inançların rasyonel açıdan temelsiz oldukları kanısındaydı – Kant'ın bu konuda Hume'a herhangi bir cevabının olup olmadığı sorusu güzel bir sorudur.

Kant'ın felsefesi sadece felsefede değil, bilimlerde de muazzam ölçüde etkili olmuştur. Belki en önemli ve en geniş kabul görmüş fikri, algılama sırasında gelen "veriler" ya da "uyaranlar"ın algılayanda bulunan kategoriler veya kavramlara uygun olarak yapılandırıldıkları fikridir. Daha önceki bölümlerde, buna benzer bir şey ileri sürmüştük. Kant'ın bu fikri, insanın her tür algılamasının değişmez bir dizi a priori kavram aracılığıyla aynı tarzda yapılandırıldığını ve bu tarzı incelemenin sentetik a priori doğrular sağlayabileceğini ifade eden daha başka iddialarına şüpheci yaklaşan birçok felsefeci ve psikolog tarafından kabul görmüştür.

Kant'a şüpheci yanıt nasıl olabilir? Şüphecilerin ortaya attığı ve Kant'ın argümanlarının ayrıntılarına girmeksizin tartışılamayacak birçok özgül itiraz vardır. Ama yeterince aşikâr bazı şüpheci kaygılar da söz konusudur. Kant bir ideacıydı ve ideacılık konusundaki bilindik şüpheci sorular Kant'a da sorulabilir. Kant kendi idealarını temelinde, kendinde-şeylerin ve diğer zihinlerin var oluşunu nasıl kanıtlayabilir? Diğer sorular Kant'ın sistemine özgüdür. Kant bütün insanların "görünüşleri" aynı tarzda "yapılandırdıklarını", dolayısıyla ortak bir "görünüş dünyası" ile yüzyüze olduklarını nereden bilmektedir? Kant'ın bu sayıltısına izin versek bile, insan dışındaki hayvanlar ne olacak? İnsan olmayan algılayanlar, her tür deneyimin olanağı için gereken koşullar olan anlama yetisi kategorilerinin tümüne sahip midirler? Öyle olduklarını varsaymak biyolojik açıdan akla aykırıdır. İnsanların dene-

yime sahip olabilen biricik canlılar olduğunu varsaymak biyolojik açıdan daha da akla aykırıdır. Sonuç olarak, öyle görünüyor ki, şempanzeler, balarıları veya yassıkurtlar Kant'ın kategorilerini devreye sokmadan deneyime sahip olabiliyorlar. Ama onlar kategoriler olmaksızın yapabiliyorlarsa, biz niye yapamıyor olalım? (Çoğu felsefe gibi Kant felsefesinde de Darwin öncesi olmanın etkileri derindir. Ama bu Kant'ı çürütmek değildir; şempanzeler, balarıları, yassıkurtlar, hattâ diğer insanlar Kant'ın "görünüş dünyası"nın bir parçasıdırlar; kendinde-şeyler olarak bunların algılayan olup olmadıklarını sormak meşru olmayan bir metafizik sorusu sormaktır.) Burada bu şüpheci kaygıların peşine düşmeyeceğim.

Son bir düşünce olarak şunu söyleyeyim ki, Descartes gibi Kant da aşırı genellemelere varır. Kant'ın sisteminde bir yerlerde bir şey yanlış olsa gerektir. Zira, yukarıda (s. 273) bahsettiğimiz gibi, Kant'ın bir sentetik a priori doğru olarak düşündüğü maddenin sakınımı yasası fizik biliminde aşılmıştır. Aynı şey Newton yasaları için de geçerlidir. Sonraki bölüm benzer türden bir itiraza ayrılmıştır.

ON ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

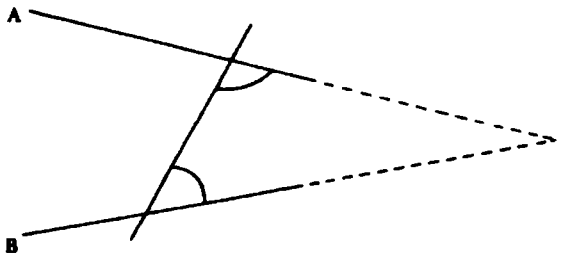
Alternatif geometriler

Çağlar boyu rasyonalizmin başlıca esin kaynağı Öklid geometrisiydi. Descartes ve Kant, ikisi de, kendi farklı tarzlarında, a priori akıl yürütmenin uzayın yapısının mutlak kesin bilgisini nasıl sağlayabildiğini açıklamaya çalıştılar. Birçok insanın sentetik a priori bilgiye dair bu iki rasyonalist kuramla ilgili çekinceleri vardı. Bu tür bilginin rasyonalist paradigması ile, yani Öklid geometrisi ile ilgili çekinceleri olansa az sayıda insan vardı. Önceden olduğu gibi 1800 dolaylarında da, rasyonalist geometri görüşünün akla uygun hiçbir alternatifi yok gibi gözüküyordu. Özellikle de, genelde matematiksel bilgiye ve özelde geometrik bilgiye ilişkin ampirist açıklama umutsuz görünmeyi sürdürdü. Ama çok geçmeden matematikçilerin kendileri bu tartışmalara dahil oldu; geometrinin sentetik a priori statüsü üzerindeki fikir birliğini yıktılar ve ampiristlere her şeye rağmen matematiği açıklayabileceklerine dair yeni bir umut verdiler. Bütün bunların nasıl ve niçin meydana geldiğini açıklamak bu bölümün işi olacak.

ÖKLİD DIŞI GEOMETRİLER NASIL İCAT EDİLDİ?

Öklid'in başarı öyküsünü bozan tek şey, eserinde oldukça erken bir vakitte fark edilmiş, görünürde küçük bir kusurdu. Okur, 10. Bölümde (ss. 228-9) Öklid'in on tane apaçık aksiyomu olduğunu söylediğimi, ama sadece dokuzunu listelediğimi belki hatırlar. Atladığım aksiyom şudur:

İki doğru bir üçüncü doğru tarafından, bir yandaki iç açıların top-



Şekil 9. Öklid'in paraleller aksiyomu

> lamı iki dik açının toplamından küçük olacak şekilde kesilirse, o zaman iki doğru o tarafta uzatıldıkları takdirde kesişeceklerdir.

Bu, Öklid'in diğer aksiyomlarından birazcık daha karmaşıktır. Onu tam olarak anlamak için gerçekten de bir resim görmeniz gerekir (*bkz.* Şekil 9). Bu aksiyom der ki, *A* ve *B* doğruları eğer sağa doğru uzatılırsa kesişeceklerdir, çünkü işaretli açıların toplamı 180°den küçüktür. Buna "paraleller aksiyomu" denir, çünkü iki açının toplamı tam olarak 180° olduğu zaman *A* ve *B* doğrularının paralel olduklarının kanıtlanmasına olanak sağlar. ("Paralel doğrular, aynı düzlemde olmaları ve her iki yönde sınırsızca uzatılmaları halinde, iki yönde de birbirleriyle kesişmeyen doğrulardır" (Öklid 1956, 1: 154).

Erken geometriciler Öklid'in paraleller aksiyomunun doğruluğunu ciddi ciddi soru konusu yapmadılar, ama pek çokları aksiyomun gerçek bir aksiyomun olması gerektiği gibi aşikâr ya da apaçık biçimde doğru olduğundan kuşkulandılar. Söz gelimi, Öklid'in en erken yorumcularından biri olan Proclus "öğreti bütünümüzden, sadece akla uygun olan ve bir nedene dayanmayan bu önsavı çıkartmalıyız" dedi (Öklid 1956, 1: 203). Başka bir deyişle, doğrular "sınırsızca" uzatıldığında ne olacağı veya olmayacağına ilişkin "akla

uygun bir önsav"dan bir aksiyom yaratmamalıyız. Böyle bir önsavın doğruluğunun kanıtlanması gerekir. (Proclus'un tutumu, bir kez daha, apaçıklığa başvurmanın zayıflığını gözler önüne serer: Öklid'e ve başkalarına apaçık gelebilen şeyler Proclus için kesinlikle öyle değildi.)

Birçok geometrici Proclus'un önerisini yerine getirmeye çalışıp, paraleller aksiyomunu diğer dokuz aksiyomdan yola çıkarak kanıtlamaya uğraştı. Bu yöndeki gayretler 2000 yıl sürdü, ama hiçbiri başarılı olmadı! Birçok sözde kanıt üretildi, ama hepsinin ya hatalı oldukları ya da hepsinde de sorunsuz dokuz Öklid aksiyomu dışında ilave varsayımların kanıtlamaya sokulduğu görüldü. İkinci tür kanıtlamanın önemli bir örneğini İngiliz matematikçi Playfair verdi. Playfair, bir doğruya, onunla aynı düzlemde ve dışında bir noktadan, ona paralel olarak geçen tek bir doğru olduğunu varsaymanız koşuluyla, Öklid'in paraleller aksiyomunu kanıtlayabileceğinizi gösterdi. Şimdi "Playfair aksiyomu" olarak bilinen bu önerme diğer aksiyomların varlığında Öklid'in paraleller aksiyomunun eşdeğeridir: Öklid, Playfair'in aksiyomunu kendi özgün aksiyomlarından kanıtlamıştı, Öklid'in paraleller aksiyomu da onun diğer dokuz aksiyomu ile Playfair'in aksiyomu birlikte kullanılarak kanıtlanabilir. Birçok tartışmada Playfair'in aksiyomu Öklid'in özgün aksiyomu yerine kullanılır (bazen yanlış bir biçimde Öklid'e atfedilir). Bundan sonra paraleller aksiyomumuz o olacak.

Öklid'in aksiyomu apaçık değilken, Playfair'in aksiyomu öyle midir? Bazıları öyle olduğunu söylemişti, ama az önce sözü geçen eşdeğer sonuç, durup düşünmelerine yol açtı. Eşdeğer aksiyomlar sistemde aynı mantıksal ve matematiksel rolü oynarlar, o halde, içlerinden birinin bazı insanlara daha "aşikâr" ya da "apaçık" gibi gelmesinin ne önemi vardır?

Yani "Bilimlerin Kraliçesi"nin dolabında, kemikleri çağlar geçtikçe daha da gürültüyle takırdayan bir iskelet vardı. Pa-

raleller aksiyomunu kanıtlama yönündeki başarısız girişimlerin listesi uzadı ve on sekizinci yüzyıl itibariyle yirmi sayfaya ulaştı. 1767'de D'Alambert ona "geometrinin yüz karası" dedi (Bonola 1955: 52). Paraleller aksiyomunun (doğru şekilde) kanıtlanamayabileceği şüphesi arttı. Yahu bu nasıl kanıtlanacak? İncelenen onlarca kanıtlamanın hepsinin de yanlış olduğunun ortaya çıkması yarın doğru bir kanıtlamanın keşfedilemeyeceğini göstermez. Olası bütün kanıtlamaları inceleyip hepsini kusurlu bulmak gibi bir şey imkânsızdır.

Başarısız girişimlerden biri özel bir öneme sahiptir. 1733'de İtalyan matematikçi Saccheri *Bütün Kusurlarından Arındırılmış Öklid* (*Euclides ab Omni Naevo Vindicatus*) adlı kitabını yayımladı. Kitapta paraleller aksiyomunu saçmaya indirgeme yoluyla kanıtlamaya uğraştı: Aksiyomun olumsuzlamasını varsaydı ve ondan bir çelişki türetmeye çalıştı. Verili bir noktadan, bir doğruya tek bir paralel doğru geçtiğini söyleyen aksiyomun olumsuzlaması iki olasılık sağlar: Böyle bir paralel yoktur ve birden fazla paralel vardır. Saccheri her iki olasılığı da inceledi ve çok tuhaf sonuçlar elde etti. Söz gelimi, eğer hiçbir paralel olmadığını varsayarsanız, o zaman bir üçgenin iç açılarının toplamının 180°den daha büyük olduğunu (ve üçgen büyüdükçe açıların toplamının da büyüdüğünü) kanıtlayabilirsiniz. Eğer birden fazla paralel olduğunu varsayarsanız, o zaman bir üçgenin iç açılarının toplamının 180°'den daha küçük olduğunu (ve üçgen büyüdükçe açıların toplamının küçüldüğünü) kanıtlayabilirsiniz. Saccheri sonuçların bu kadar saçma olmasından ötürü Öklid'in paraleller aksiyomunun aklandığını düşündü. Ama Öklid'in paraleller aksiyomunun olumsuzlamasından belirtik bir çelişki ("*P ve değil-P*" formunda bir önerme) elde etmeyi başaramadı, oysa gerçek bir saçmaya indirgeme yoluyla kanıtlama için bu gerekirdi. Bugün Saccheri Öklid'i aklayan kişi olarak değil, Öklid-dışı geometrinin en erken araştırmacısı olarak kabul edilir.

Aslında durum bundan biraz daha karışıktı. *E** Öklid aksiyomlarının geri kalanı, *E* Öklid'in paraleller aksiyomu, *R* hiçbir paralelin olmadığı sayıltısı ve *H* de birden fazla paralel olduğu sayıltısı olsun. O zaman *E*'nin olumsuzlaması "*R* veya *H*"dir. Saccheri "*R* veya *H*"den herhangi bir çelişki elde edemedi. Ama "*R* ve *E**"den bir çelişki elde etti. "*H* ve *E**" den de elde edebilmiş olsaydı şu gösterilmiş olacaktı: Eğer *E** doğru ise, "*R* veya *H*" yanlış olmak zorundadır, yani *E* doğru olmak zorundadır. Böyle bir kanıtlama, *E*'nin *E**'den saçmaya indirgeme yoluyla kanıtlaması olmuş olacaktı.

Yüz yıl sonra başkaları geldi. Macaristan'da Bolyai adında ve hayatını "geometrinin yüz karası" için harcamış yaşlı bir adam yaşıyordu. 1804'te zamanın en ünlü matematikçisi Gauss'a Öklid'in paraleller aksiyomunun yeni bir kanıtlamasını yolladı. Gauss bunun da bir başka hatalı girişim olduğunu gösterdi. Azimli yaşlı Bolyai denemeyi sürdürdü; 1820'ler geldiğinde, başarısız girişimleri bir kitabı dolduracak kadar birikmişti. Bu aşamada Bolyai'nin oğlu da, babasının öğüdünü dinlemeyip işe koyuldu. Saccheri hakkında hiçbir şey bilmese de, benimsediği yöntem onunkinin aynısıydı: Bir doğruya bir noktadan birden fazla paralel çizilebileceğini varsaydı ve bundan bir çelişki çıkarmaya çalıştı, ama onun yerine, Saccheri'nin türetmiş olduğu çılgın şeylerden bir çoğunu türetti. Genç Bolyai, kendisi biraz çılgın olduğundan, bu sonuçların hiçbir şekilde çılgın filan olmadıklarını, sadece farklı olduklarını ifade etti. Babasına "hiçbir şeyden yeni bir evren yarattığını" söyledi (Bonola 1955: 98).

Yaşlı Bolyai ikna olmadı ve oğlunun çalışmalarını Gauss'a göstermeye karar verdi. Kendisine takılan lakapla "Matematikçilerin Prensi" şaşırtıcı bir cevap yolladı:

> Sözlerime, bu çalışmayı övmem imkânsız diyerek başlasam, muhakkak ki şaşırırsınız. Ama başka türlüsünü söyleyemem. Onu övmek kendimi övmek olur. Gerçekten de, çalışmanın bütün içeriği, oğlunuz

tarafından izlenen yol, ulaştığı sonuçlar benim tefekkürlerimle neredeyse birebir örtüşüyor, ki son otuz otuz beş yıldır zihnimi bir dereceye kadar bunlar işgal ediyor. (Bonola 1955: 100)

(Gauss insanlar kendisine yeni sonuçlar gönderdiğinde her zaman bu gibi şeyler söylerdi – ve her zaman haklıydı! Zaten bu yüzden matematikçilerin prensiydi.) Gauss açıklamasının devamında, kendi sonuçlarını yayımlamadığını, çünkü çok garip olduklarını ve ününe zarar geleceğinden korktuğunu söyler. Ama genç Bolyai'nin kaybedecek bir ünü yoktur ve sonuçları memnuniyetle yayımlayabilir. Genç Bolyai de tam olarak böyle yaptı ve ulaştığı sonuçları 1832'de babasının kitabına ek bölüm olarak koydu. Bolyai'lerin de Gauss'un da tanımadıkları Rus matematikçi Lobatchevsky daha önce, 1829'da benzer sonuçları yayımlamıştı. (Tom Lehrer'in "Lobatchevsky Şarkısı"nda koroya söylettiği "İntihal, intihal, tüm yapman gereken intihal" ifadesine rağmen, Lobatchevsky'nin yapıtı diğerlerinden tamamen bağımsızdı.) Saccheri, Gauss, genç Bolyai ve Lobatchevsky bugün hiperbolik geometrinin eş-mucitleri kabul edilmektedirler.

Gauss matematikçilerin Öklid-dışı geometriye ne tepki verecekleri konusunda endişeliydi. Endişelerinde haklı çıktı: Bolyai'nin kitabı bir itiraz fırtınasıyla karşılandı ve elde ettiği sonuçlar küstahlık ve çılgınlık olarak görülüp ciddiye alınmadı. Bazıları böyle çılgın sonuçların elde edilmesinin şaşırtıcı olmadığını, zira hiperbolik geometrinin aksiyomlarının aslında tutarsız olduğunu ve çelişkilere yol açacağını söylediler. Bu ağır bir suçlamaydı. Buna nasıl yanıt verilebilirdi? Bolyai'nin aksiyomlarından hiçbir çelişkinin çıktığının kanıtlanamayacağı nasıl kanıtlanabilirdi? Söz konusu aksiyomlardan bir çelişki türetmede henüz hiç kimsenin başarılı olmaması, yarın bir çelişkinin türetilmeyeceğini göstermezdi.

Aslında, Öklid-dışı geometrinin tutarsız olduğu ileri sürümü, Öklid'in paraleller aksiyomunun kanıtlanabilir oldu-

ğu ileri sürümü ile aynı şeydir. 288. sayfadaki kısaltmaları kullanacak olursak, Öklid-dışı geometrilerin tutarsız olduklarını söylemek, ne "*E** ve *H*"nin ne de "*E** ve *R*"nin doğru olabileceğini söylemektir. Bu da, eğer *E** doğru ise, o zaman *H* yanlıştır ve *R* yanlıştır, dolayısıyla "*H* veya *R*" de yanlıştır demektir. Ama "*H* veya *R*" yanlıştır demek, *E* doğrudur demektir. Yani Öklid-dışı geometrilerin tutarsız olduklarını söylemek, eğer *E** doğru ise, o zaman *E* de doğru olmak zorundadır demektir. Ve bu da *E* bir sonuç olarak *E**'den çıkar demektir. Tersine, Öklid-dışı bir sistemin tutarlı olduğunu söylemek ise, *E*'nin *E**'den çıkmadığını söylemektir ve öncekini kanıtlamak sonrakini kanıtlamaktır. İki mantıksal problem, yani "Öklid'in paraleller aksiyomunun kanıtlanamayacağı nasıl kanıtlanacak?" ile "Öklid-dışı geometrinin tutarlı olduğu nasıl kanıtlanacak?" problemleri aslında aynı problemdir. Bu paragrafta, az sonra bahsedeceğimiz Riemann geometrisiyle ilgili bir pürüzle, bu kitapta hiç bahsetmeyeceğimiz, geçerlilik ile kanıtlanabilirlik arasındaki farkla ilgili başka bir pürüz görmezden gelinmiştir.

Buraya dek, sadece hiperbolik geometriden söz ettik. Eğer Öklid'in paraleller aksiyomunun yerine, bir doğruya bir noktadan geçen hiçbir paralel çizilemez şeklindeki aksiyomu koyarsak, başka bir tür Öklid-dışı geometri ortaya çıkar. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında Riemann tarafından araştırılan bu geometri, eliptik geometri ya da Riemann geometrisi olarak adlandırılır. Geliştirilmesi hiperbolik geometrininki kadar basit değildir. Riemann'ın aksiyomunu Öklid'in aksiyomlarının geri kalanına öylece ekleyemezsiniz, çünkü sonuçta ortaya çıkan sistem (Saccheri'nin göstermiş olduğu gibi) tutarsızdır. Aynı zamanda, bir doğruyu her iki yönde sınırsızca uzatabileceğinizi söyleyen Öklid aksiyomunda değişiklik yapmanız da gereklidir. Öklid'in aksiyomu sonsuz uzun doğrular ve sonsuz uzay verir. Üzerinde değişiklik ya-

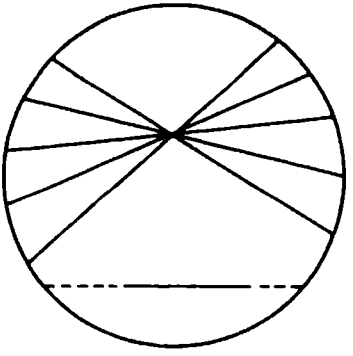
pılan aksiyom ise sonlu ama sınırsız doğrular ve sonlu ama sınırsız uzay verir. Bir doğru eğer sonlu bir uzunluktaysa fakat başlangıç ve bitiş noktaları yoksa, sonlu ama sınırsızdır – bir çember gibi kapalı bir Öklid eğrisi sonlu ama sınırsızdır.

1880'lerde Riemann ve diğerleri, Öklid-dışı geometrilerin tutarsız oldukları yönündeki ciddi suçlamayı da son yolculuğuna uğurladılar. Eğer Öklid geometrisinin kendisi tutarlıysa, o zaman Öklid-dışı geometrilerin de tutarlı olduklarını göstermeyi başardılar. Bunun anlamı, uzayın yapısına dair elimizde birbirinden farklı üç tane olanaklı betimlemenin olduğudur.

Öklid-dışı geometrilerin nasıl doğru olabileceklerini imgelemek bizim için çok zordur, çünkü Öklid'in üç boyutta sonsuzca uzanan uzay kavramına çok alışığızdır. Aslında, bu uzay kavramı (fiziksel ya da gerçek uzay) görece yakın zamanların mahsulüdür (sadece yaklaşık 500 yıllıktır). Kayıtlı tarihin (önceki 2000 yılın) büyük kısmı boyunca Batı düşüncesine, Aristoteles'e borçlu olduğumuz farklı bir kavram egemen oldu. Buna göre, uzay ya da evren sonluydu ve küre şeklindeydi. Aristoteles'in görüşüne göre, küresel evrenin dışında hiçbir şey, hattâ boş uzay bile yoktu. Düşünen insanlar 2000 yıl boyunca bu kavramı çok iyi anladılar ve çoğu da doğru kabul etti. Bizse bunu anlamayı çok güç buluruz. Ayrıca hiç paralelin olmaması ya da birden fazla paralel olmasının nasıl mümkün olabileceğini anlamak da bizim için çok zordur. Buna rağmen, eğer Öklid'in uzay kavramını bir yana bırakmaya hazır olunursa, Öklid-dışı aksiyomların nasıl doğru olabileceklerine ilişkin "resimler" ya da "modeller" yapılabilir. Bütün noktaları bir çember içine sınırlı olan ve sadece iki boyutlu bir "uzay" olduğunu farz edelim. Bu "uzay"daki bir doğru o çemberin bir kirişi (-nin bir parçası) olacaktır. Ve o doğru dışındaki herhangi bir noktadan geçen ve uzayda ne kadar uzatılırlarsa uzatılsınlar o doğruyu kes-

meyen sonsuz sayıda başka doğru çizilebilir (*bkz.* Şekil 10). (Sonsuz sayıda "paralel"in var olduğunu nereden biliyoruz? Bir çemberin içinin Öklid geometrisi bize söylüyor.) Bu aşamada, bu daha başka doğrulardan sadece birinin verili doğruya gerçekten de paralel olduğunu, çünkü diğerlerinin tümünün, verili doğru ile birlikte çemberin dışına uzatıldıkları takdirde onu keseceklerini söylemeye aklımız dayanılmaz bir şekilde çelinir. Elbette öyle. Ama bu Öklid modeline kaymaktır. Bizim modelimizin "uzay"ı çemberle sınırlıdır, tüm doğrular sonlu uzunluktadır ve hiçbir doğru çember dışına uzatılamaz, çünkü çember dışında "uzay noktaları" yoktur. (Tıpkı küresel evrenin dışında hiçbir uzay noktasının olmadığı Aristoteles'in sistemindeki durum gibi.)

Paralellerin olmadığı bir uzayın da bir "model"i veya "resmi" yapılabilir. Bütün noktaları bir kürenin yüzeyinde bulunan bir "uzay" imgeleyelim. Böyle bir yüzey üzerindeki bir doğru (yani yüzey üzerindeki herhangi iki nokta arasındaki en kısa uzaklık) merkezi kürenin merkezi olan bir "büyük çember" (-in bir parçası) olacaktır. ("Büyük çemberler", gittikleri yere olabildiğince çabuk ulaşmak için uçakların izledikleri yollardır.) Büyük çemberlerin herhangi iki parçası, eğer beraber uzatılırlarsa (iki kez) kesişirler. Bu yüzden bu



Şekil 10. Sonsuz sayıda paralel

uzayda hiçbir paralel doğru yoktur. (Büyük çemberlerin herhangi iki parçasının, uzatılmaları halinde kesiştiklerini nereden biliyoruz? Bunu bize bir küre yüzeyinin Öklid geometrisi söylüyor.) Bu sefer de, büyük çemberlerin parçalarının aslında doğru olmadıklarını ve yüzey üzerindeki iki nokta arasındaki en kısa mesafenin onları birleştiren ve kürenin içinden geçen bir doğru olduğunu söylemeye aklımız dayanılmaz biçimde çelinir. Ve yine, bu da Öklid modeline kaymak ve küreyi Öklid'in üç boyutlu uzayına dahil etmek demektir. Bizim modelimizin "uzay"ı kürenin yüzeyiyle sınırlıdır, bütün doğrular sonlu ama sınırsızdır (başlangıç ve bitiş noktaları yoktur) ve bu uzayın kürenin içinde olan hiçbir noktası (dolayısıyla kürenin içinde olan doğrular da) yoktur.

Verdiğimiz bu iki basit "model" Öklid-dışı geometrilerin modelleri değildir. O geometrilerin kendi modellerinde bütün aksiyomları doğrudur, ama bizim basit modellerimizde diğer aksiyomlar geçersizdir. (Çemberin içinde, bir doğruyu her iki yönde sınırsızca uzatamazsınız. Kürenin üzerinde, karşılıklı iki nokta tek bir doğru belirlemez.) Basit modellerimizin her biri, Öklid-dışı o iki aksiyomdan birinin doğru olduğu bir "uzay" betimler. Hiperbolik geometrinin ya da Riemann geometrisinin bütün aksiyomlarının doğru oldukları modelleri tanımlamak çok daha zordur. Bununla birlikte, basit modellerimiz de bize geometricilerin şayet Öklid geometrisi tutarlıysa o zaman Öklid-dışı geometrinin de tutarlı olduğunu nasıl kanıtlayabildiklerinin ipucunu verebilirler. Zira Öklid-dışı aksiyomların tanımladığımız "uzaylar" için doğru olduklarını söyleyen şey, çemberin ve kürenin Öklid geometrisidir.

Bu tutarlılık kanıtlamaları son derece önemliydi. 2000 yıldır Öklid'in paraleller aksiyomunu kanıtlama çabasının, mantıksal açıdan olanaksız olanı yapmayı denemek olduğunu gösterdiler. Öklid-dışı geometrilerin matematiksel

saygınlığı hakkındaki şüphelerin temelsizliğini gösterdiler. Matematiğin bakış açısından, üç geometrinin her biri eşit değerdedir, her biri uzayın yapısının olanaklı bir betimlemesidir. (Bazıları bunun yerine, "her biri olanaklı bir uzayın bir betimlemesidir" diyecektir – ama ikisi farklı şeylerdir.)

NİÇİN ÖKLİD DIŞI GEOMETRİLER FELSEFİ AÇIDAN ÖNEMLİDİR

Öklid-dışı geometrilerin keşfedilmesi ve tutarlılıklarına dair kanıtlamalar da felsefe için son derece önemlidir. Bunlar rasyonalistleri kendi sentetik a priori paradigmalarından yoksun bıraktılar. Ve ampiristlere her şeye rağmen matematiksel bilgiyi ampirizmle nasıl bağdaştırabilecekleri konusunda önemli bir ipucu verdiler.

Bu bölümün başında, 1800 yılları civarında herkesin geometrinin (Öklid geometrisinin) a priori bilgi olduğunu ve uzayın yapısına dair doğru bir betimleme olduğunu düşündüğünü söylemiştik. Daha önce de, ampiristlerin geometriyle (Öklid geometrisiyle) yaşadıkları güçlükleri tartışmıştık. Sıradan a posteriori gerçekliklerden farklı olarak, Öklid geometrisinin gerçekliklerinin pratikte çürütülemez gibi göründüğünü belirtmiştik. Çürütülebilir bir vargı elde etmek için Öklid'i optikle birleştirmiştik (*bkz.* s. 241):

Öklid: Bir üçgenin iç açılarının toplamı 180°dir.
Geometrik optik: Işık düz bir çizgi üzerinde hareket eder.
Vargı: Herhangi bir "ışık üçgeni"nin açıları toplamı 180°dir.

Ve demiştik ki, eğer bir "ışık üçgeni"ndeki ölçümler bu vargıyla çelişecek olursa, suçu Öklid'e yüklememeliyiz, çünkü bu bizi çalışacağımız bir geometrinin kalmaması gibi felaket bir konumda bırakacaktır. Öklid-dışı geometrilerin icat edilmesi bu durumu tamamen değiştirdi.

Bunu idrak eden ilk kişi Gauss olmuş olabilir (Carnap 1966: 135). Gauss'un hangi geometrinin (Öklidçi ya da hiperbolik) doğru olduğunu belirlemek için, üç tepe üzerindeki üç fener tarafından üretilen bir "ışık üçgeni"nin açılarını ölçtüğü anlatılır. Eğer bu söylenti doğruysa, o zaman Gauss "ışık üçgenleri"nin açılarının toplamları ile ilgili farklı sonuçlar veren rakip geometrilerimiz olduğunda, bize hangi geometrinin doğru olduğunu öğretmenin deneyime ya da deneye düştüğünü gören ilk kişiydi. Öklid'in gerçek uzayda doğru olduğunu artık a priori bilmeyiz. (Aslında bunu hiçbir zaman bilmiyorduk; yanılsamamız bize sadece tek bir geometri seçeneği sağlayan o zamanın yürürlükteki matematiğinin yetersizliği yüzünden meydana geliyordu.) Şimdi artık Öklid'i nasıl çürütebileceğimizi en azından imgeleyebiliriz. Önceden düşünülemez olan şimdi en azından düşünülebilir hale gelmiştir. Eğer Gauss kendi "ışık üçgeni"nin açıları toplamının 180°den küçük olduğunu bulsaydı, suçu Öklid'e yükleyiverir ve uzayın hiperbolik olduğunu söyleyebilirdi. (Eğer 180°den daha büyük bir açı toplamı bulsaydı, bir sorunu olurdu: Riemann geometrisi olanağından habersiz olduğu için, muhtemelen sonucu ölçüm hatalarına veya başka bir kaynağa bağlardı.) Aslında Gauss'un bulduğu ikisi de değildi. Kendi "ışık üçgeni"nin açıları toplamı (anlatıldığına göre) 180° idi. Öklid'in nihayetinde doğru olduğunu kanıtlıyor muydu bu? Pek sayılmaz, çünkü Gauss'un ölçümlediği bir sonraki üçgen farklı bir açılar toplamına sahip olabilirdi. Peki, Gauss'un vardığı sonuç hiç değilse Öklid-dışı geometrileri çürütüyor muydu? Öyle de olmuyordu ve bunun incelikli bir nedeni vardır. Gauss'un ölçümleri ona "ışık üçgeni"nin açılarının toplamının tam olarak 180° olduğunu göstermiş olamazdı. Her ölçüm belli bir *e* hata payı içerir. Gauss'un en fazla söyleyebileceği, "ışık üçgeni"nin açılarının toplamının 180° artı eksi *e* olduğudur. Hata payı, Öklid-dışı

geometrici için içinden kayıp geçeceği bir delik bırakır. Hiperbolik geometri açılar toplamını 180°den küçük verir ve üçgen büyüdükçe toplam küçülür. Riemann geometrisi ise açılar toplamını 180°den büyük verir ve üçgen büyüdükçe toplam da büyür. Fakat verili bir büyüklükteki verili bir üçgenin iç açıları toplamının 180°den ne kadar eksik ya da fazla olacağını bilmeyiz, ta ki belli bir niceliğin ("eğrilik katsayısının") değeri saptanana kadar. O değer saptanmış olmadıkça, Öklid-dışı geometrici, açılar toplamındaki eksik ya da fazlanın ölçülebilmesi için Gauss'un "ışık üçgeni"nin yeterince büyük olmadığını, çünkü eksik ya da fazlanın ölçümlerdeki hata payından daha küçük olduğunu her zaman söyleyebilir.

Bu bahsettiğimiz bakımdan ve daha birçok bakımdan da, Öklid-dışı geometriler Öklid geometrisinden daha karmaşıktır. Bu yüzdendir ki, büyük Fransız fizikçi ve matematikçisi Henri Poincaré'yi, Öklid'i çürütmek ve reddetmek mantıken olanaklı olsa da, gerçekte bunu hiçbir zaman yapmayacağımızı, çünkü sonuçta ortaya çıkacak bilim sisteminin fazla karmaşık olacağını ileri sürdü. Eğer işler yanlış gidecek olursa, Öklid'e bağlı kalıp suçu başka bir şeye (mesela optiğe) yüklemek her zaman daha basit olacaktır. Kant, bilimimizi Öklid ilkeleri üzerinde yapılandırmak zorunda olduğumuzu (mantıksal açıdan zorunlu) söylerken yanılıyordu – her zaman böyle yapacağımızı söylerken ise haklıydı. Kant havasında konuşarak Poincaré, bilimimize her zaman bir Öklid yapısı yükleyeceğimizi söyledi: Öklid geometrisini bünyesine katmayan karmaşık bir bilimi ciddiye almayı reddeder ve böylelikle bu geometriyi uylaşım veya karar yoluyla a priori doğru kılarız. Kant elbette bilimimizi Öklid ilkeleri üzerinde yapılandırmaktan değil, algılarımızı Öklid ilkeleri üzerinde yapılandırmaktan bahsediyordu. Bazı Kantçılar "algısal uzay"ı "fiziksel uzay"dan ayırt eder ve Kant'ın algısal uzay açısından haklı olduğunu söylerler. Haklı olup olmadıklarını

bilmiyorum, çünkü "algısal uzay"ın ne olduğunu bilmiyorum.

Hikâyemizde son bir beklenmedik dönemeç daha var. Şimdiye dek ortaya konmuş en başarılı bilim kuramından, Newton'ın mekanik ve kütleçekimi kuramından daha önce bahsettik. Bu kuram Öklid geometrisini varsayar ve onu kullanır. (Herkes Newton'ı sorgusuzca kabul ettiği için Öklid'i de kabul etti.) Bununla birlikte, 1916'da Albert Einstein mekanik ve kütleçekimine ilişkin yeni ve kökten biçimde farklı bir kuram ortaya koydu. Bu kuram Riemann geometrisini varsayar ve onu kullanır. Çok hızlı devinen ve/veya çok büyük kütleli cisimleri içeren deneylerde, söz konusu iki kuram farklı sonuçlar verir. Ve deneyler Newton'ın kuramı yerine Einstein'ınkini destekler. Günümüzde birçok fizikçi, kendilerine uzayın Öklidçi mi yoksa Riemannçı mı olduğu sorulduğunda, kanıtların Riemannçı olduğunu düşündürdüğünü söyleyecektir. Şunu da ekleyebilirler ki, uzayın Öklidçi olduğunu varsaymamız halinde, gündelik ve bilimsel amaçların çoğu için çok büyük hata veren sonuçlarla karşılaşmayız ve kesinlikle algılanabilir hatalar yapmayız. Topografların işi gücü bırakıp Öklid-dışı geometriyi öğrenmeleri gerekmez! (Poincaré ve Einstein'ın görüşleri üzerine *bkz.* Carnap 1966: Bölüm 15.)

Bu fizikçilerin haklı olup olmamaları felsefi amaçlar için önem taşımaz. Felsefi amaçlar için önem taşıyan şey, Öklid-dışı geometrilerin icat edilmesinin bize uzayın Öklidçi olup olmadığı sorusunun, son çözümlemede, gözlem ve deney yoluyla fiziğin karar vermesi gereken bir soru olduğunu öğretmiş olmasıdır. Bu icat bize uzayın yapısının a priori bilgisine sahip olmadığımızı öğretti. Hilary Putnam, Öklid-dışı geometrilerin icat edilmesinin "bilgi kuramcısı için bilim tarihindeki en önemli olay" olduğunu söylemiştir (1975: X). Ne demek istediğini anlamaya başlıyoruz.

Öklid-dışı geometrilerin icat edilmesinin rasyonalizmi yıktığını söylemek çok keskin, dolayısıyla yanlış bir ifade olur. Bu icadın rasyonalizm için en önemli argümanı yıktığını söylemekse yanlış olmaz. O argüman basit bir argümandı: Öklid geometrisi bize uzayın yapısının sentetik a priori bilgisini verir, dolayısıyla sentetik a priori bilgi vardır. Öklid-dışı geometrilerin icat edilmesi bu argümanın öncülünün yanlış olduğunu gösterdi.

MANTIKÇI AMPİRİSTLER RAHATLIYOR

Rasyonalizmin bir argümanını yıkmak bir şey, ampirist bakış açısını haklı çıkarmak çok başka bir şeydir. Aktardığımız olaylardan dolayı ampiristler rahatlayabilir mi? Kendilerini ampirist atalarından ayırt etmek için "mantıkçı ampirist" adını alan bazı ampiristler yukarıdaki olaylara dayanarak çok rahatladılar. Daha erken ampiristler geometriyi Kant'ın tablosunun analitik a priori bölmesine mi yoksa sentetik a posteriori bölmesine mi koyacakları konusunda kararsız kalmışlardı. Mantıkçı ampiristler ilkin önemli bir ayrım yapmak zorunda olduğumuzu söylerler. Bu ayrım, saf geometri ile uygulamalı geometri arasındadır. Saf geometri saf matematikçinin meşgul olduğu şeydir; on dokuzuncu yüzyılda Öklidçi ve Öklid-dışı geometricilerin ilgilendiği alandı. Uygulamalı geometri ise, adından da tahmin edileceği gibi, saf geometrinin bir kuramını dünyaya uygulamaya çalıştığımızda ortaya çıkar. "Gerçek uzay Öklidçi midir yoksa Öklid-dışı mıdır?" ya da "Işık üçgenleri'nin açıları toplamı 180°den küçük mü, tam olarak 180° mi, yoksa 180°den daha mı büyüktür?" gibi sorular uygulamalı geometri sorularıdır. Aslına bakılırsa, bunlar soyut ve zor bir tipte fizik sorularıdır. Öklid-dışı geometrilerin icat edilmesinin bize öğrettiği şey, uygulamalı geometrinin ileri sürümlerinin sentetik a posteriori ileri sürümler olduklarıdır: Bunların doğru olup olma-

dıklarını deneyimden veya deneyden öğrenmeye çalışmak zorundayızdır.

Uygulamalı geometri a posteriori olduğundan, hiçbir inanç veya ileri sürümünün doğruluğunun kesin olarak bilinemeyeceğini söyleyen bütün şüpheci argümanlara maruzdur. Aynı vargıya bazı özel irdelemelerle de ulaşılır. Geometriyi uygulamak için, onu her zaman bir başka kuramla birleştirmek zorundayızdır. "Işık üçgenleri" ile ilgili küçük örneğimizi hatırlarsanız, orada sınanabilir bir vargı elde etmek için Öklid geometrisini geometrik optikle birleştirmek zorunda kalmıştık. Sınamalar böyle vargıları doğruladığı zaman, öncüllerinin de doğru olduğunu elbette çıkarsayamayız, çünkü yanlış öncüller de doğru vargılar verebilir. Sınamalar böyle vargıları çürüttükleri zaman da, geometrik öncülümüzün yanlış olduğu sonucuna varmak zorunda değilizdir: Suçu her zaman geometrik olmayan öncüllere yüklemeye çalışabiliriz (Poincaré, Öklid geometrisini korumak için yapmamız gereken şeyin bu olduğunu söylemişti). O halde, deneyim ya da deney bir uygulamalı geometri ifadesinin doğruluğunu ya da yanlışlığını saptayamaz veya kanıtlayamaz. Einstein o ünlü sözleri söylerken bunu çok iyi anlamıştı:

> [Geometrinin] yasaları gerçekliğe gönderme yaptıkları sürece, kesin değildirler; ve kesin oldukları sürece, gerçekliğe gönderme yapmazlar. (Einstein 1921; 28)

Bazı mantıkçı ampiristler bu vargıyı yumuşatmaya çalıştılar ve sınanabilir vargılara ulaşmak amacıyla geometrik önermelerle birleştirilmeleri gereken "diğer öncüller"in analitik ya da tanımsal doğrular olduklarında ısrar ettiler. Bunlar geometrik terimlerin uygulamalı geometride ne ifade ettiklerine dair tanımlar ya da özel koşullardır. Böylece "ışık üçgenleri" ile ilgili küçük örneğimizde ikinci öncül gerçekte şöyle okunur: "Bir doğru, tanım gereği, bir ışık ışınının yoludur." Öyleyse bu bakış açısına göre, işler ters gittiğinde suçu geo-

metrik öncüle (öncüllere) yüklememiz gerekir, çünkü geri kalan öncüller özel koşul ya da tanım gereği doğrudur. Özel koşul tanımları ile ilgili bu özel koşulu kabul etmek için bir neden göremiyorum.

Mantıkçı ampiristler saf geometri, yani "dünyaya ilişkin olmayan" geometri hakkında ne söyleyebilirler? Ne söylemek isteyecekleri yeterince açıktır: Kant'ın tablosunun analitik a priori bölmesine, yani ampirizmin izin verdiği diğer tek bölmeye ait olduğunu. Daha önceki tartışmalarımızda, bunun akla aykırı bir görüş olduğuna karar vermiştik: Geometrik aksiyom ve teoremler analitik görünmezler, yani içerdikleri sözcüklerin anlamlarından ötürü doğru değildirler. Fakat mantıkçı ampiristler saf geometrinin doğasına ilişkin yeni bir açıklama getirerek bu güçlüğü aşmanın yolunu buldular. Saf geometrici aslında ne yapmakla ilgilidir? "İlginç" aksiyom kümeleri bulmakla ve o aksiyomlardan yola çıkarak "ilginç" teoremleri kanıtlamakla ilgilidir. Herhangi bir geometri aksiyomu kümesinin ya da onlardan kalkılarak kanıtlanan herhangi bir teoremin doğru olup olmadığıyla ilgili değildir – bu uygulamalı geometricinin sorunudur. İster Öklidçi isterse Öklid-dışı olsun, saf geometrici işini tamamladığı zaman, kanıtladığı sonuç form açısından her zaman koşulludur:

Eğer Öklid aksiyomları doğruysa, o zaman bütün üçgenlerin iç açıları toplamı 180°dir.
Eğer Bolyai aksiyomları doğruysa, o zaman bütün üçgenlerin iç açıları toplamı 180°den küçüktür.
Eğer Riemann aksiyomları doğruysa, o zaman bütün üçgenlerin iç açıları toplamı 180°den büyüktür.

Şimdi, eğer saf geometrici işini iyi yapmışsa, kanıtlanan bir teorem kullanılan aksiyomlardan mantıksal olarak çıkacaktır. Ama öyleyse, aksiyomları teoreme bağlayan bir koşullu

ifade (yukarıda verilenler gibi bir ifade) mantıksal bir doğru olacaktır. Ve mantıksal doğruların analitikliği en az derecede sorunsallık taşır. Saf geometri nihayetinde analitik a priori-dir. (Bu yolla rahatlayan bir mantıkçı ampirist için, *bkz.* Carnap 1966: Bölüm 18.)

Bunlar, mantıkçı ampirizmin saf geometriye dair görüşünün temelleridir. Görüşlerini savunurken ampiristler saf matematiğin ileri sürümlerinin koşullu karakterini saklamanın veya kılığını değiştirmenin kolay olduğuna işaret edebilirler. Ne de olsa geometriciler önceki paragraftaki üç sonucu şöyle ifade etmeye eğilimlidir:

Bütün Öklid üçgenlerinin açıları toplamı 180°dir.
Bütün hiperbolik üçgenlerin açıları toplamı 180°den küçüktür.
Bütün Riemann üçgenlerinin açıları toplamı 180°den büyüktür.

Fakat ampirist, buradaki sıfatları açarsak tekrar koşullu önermelere ulaşacağımızı vurgular. Öklid üçgeni nedir? Şayet Öklid aksiyomları doğruysa elde edeceğiniz türden üçgendir. Eğer Öklid aksiyomları doğruysa, o zaman bütün üçgenler Öklid üçgenidir, yani açıları toplamı 180°dir. Ya da kısaca, eğer Öklid aksiyomları doğruysa, o zaman bütün üçgenlerin açıları toplamı 180°dir.

Buraya kadar sadece geometriden söz ettik. Ama mantıkçı ampirist kendi geometri görüşünü elbette matematiğin bütününe de yaymaya çalışacaktır: Saf matematik ile uygulamalı matematik arasında ayrım yapmalıyız. Saf matematik koşullu ileri sürümler belirler ve bunlar, eğer doğruysalar, mantıksal olarak doğrudurlar. Uygulamalı matematik ise söz konusu matematik kuramının aksiyomlarının (ve dolayısıyla o aksiyomlardan kalkılarak kanıtlanan teoremlerin) dünya-

daki herhangi bir şey için doğru olup olmadıklarını sorar. Saf matematiğin bütünüyle koşullu ileri sürümlerden oluştuğu görüşüne "öyleyse-o zamancılık (*if-thenism*)" ya da "koyutlamacılık" denir. Daha önce demiştik ki, saf matematiğin bütünüyle analitik a priori doğrulardan oluştuğunu varsaymak temelsiz ve akıl almaz bir şeydir. "Bir en büyük asal sayı yoktur" ya da "Bir dik üçgenin hipotenüsü üzerindeki karenin alanı diğer iki kenar üzerindeki karelerin alanları toplamına eşittir" önermeleri, içerdikleri sözcüklerin anlamlarından ötürü doğruymuş gibi görünmezler. Ama zaten mantıkçı ampirist de öyle olduğunu söylüyor değildir. (Aslında bunu söyleyen bazıları vardır – az sonra söz edeceğimiz mantıkçılar ve izleyicileri.) Analitik a priori olan (çünkü mantıksal olarak doğru olan) ifadeler daha çok şöyledir:

> Eğer aritmetiğin aksiyomları doğruysa, o zaman bir en büyük asal sayı yoktur.
> Eğer Öklid geometrisinin aksiyomları doğruysa, o zaman bir dik üçgenin hipotenüsü üzerindeki karenin alanı diğer iki kenar üzerindeki karelerin alanları toplamına eşittir.

Birçok kişi böyle ifadelerin mantıksal olarak doğru olduğuna katılacaktır. Asıl ihtilaflı olan iddia, gereğince anlaşıldığı takdirde saf matematiğin bütünüyle böyle ifadelerden oluştuğudur. Bu yüzden, saf matematiğe ilişkin öyleyse-o zamancı görüş hâlâ son derece ihtilaflıdır.

Bu görüşe yapılan itirazlardan biri, saf matematikçilerin sadece aksiyomları teoremlere bağlayan koşullu ifadeleri belirlemekle değil, ama aynı zamanda aksiyomlar derleminin tutarlılığını saptamakla da ilgili olduklarıdır ve tutarlılık ileri sürümleri koşullu değildir. Elbette öyledir. Ama bu zayıf bir itirazdır. "*A* aksiyomları mantıksal olarak tutarlıdır" formun-

daki bir (koşulsuz) ileri sürüm de, eğer doğruysa, mantıksal olarak doğrudur. O halde, öyleyse-o zamancılığın saf matematiğin bütün doğrularının mantıksal doğrular olduğu yönündeki temel savı hâlâ sürdürülebilir, ama tutarlılığa ilişkin koşulsuz ileri sürümleri de hesaba katabilmesi için hafifçe yeniden formüle edilmesi gerekecektir. (Saf matematikçiler tutarlılığı yalnızca ileri sürmezler, aynı zamanda onu kanıtlarlar da. Ama bütün kanıtlamalar sayıltılara ya da aksiyomlara dayanır, bu da bizi daha başka koşullulara götürür: Göreli tutarlılık kanıtlamaları durumunda "Eğer *A* aksiyomları tutarlıysa, o zaman *B* aksiyomları da tutarlıdır" ve mutlak tutarlılık kanıtlamaları durumunda "Eğer *A* aksiyomları ise, o zaman *B* aksiyomları tutarlıdır" şeklinde. Böyle koşullu ifadeler, bir kez daha, eğer doğruysalar, mantıksal olarak doğrudurlar.)

Öyleyse-o zamancılığa bir başka itiraz da, saf matematikçilerin herhangi bir eski aksiyom kümesinden yola çıkarak kanıtlamalar yapmadıkları, sadece ilginç aksiyomlar ve ilginç teoremlerle ilgili olduklarıdır. Bu da zayıf bir itirazdır, çünkü öyleyse-o zamancı bunu rahatça kabul edip aksiyomları ya da teoremleri ilginç kılan şeyin bir açıklamasını geliştirebilir. Böyle bir açıklama örneğin şöyle ilerleyebilir: Bir aksiyom kümesi eğer bilimsel açıdan ilginçse ya da öyle olabilirse, yani eğer uygulamalı matematikte ilginç kullanımları varsa ya da olabilirse, matematiksel açıdan ilginçtir. Bu açıklama "matematiksel ilginçlik"i "bilimsel ilginçlik"e bağlar ve bilimsel ilginçliğin bağımsız bir açıklamasını verebileceğimizi varsayar. "Ya da öyle olabilirse" ve "ya da olabilirse" kayıtlarını eklememin amacı, bir matematik kuramının geliştirilmesinden uzun zaman sonra ancak birinin onun bilimsel açıdan gerçekten ilginç olabileceğini sezdiği (Öklid-dışı geometriler gibi) ünlü örnekleri de açıklamaya dahil etmektir.

Öyleyse-o zamancılığa üçüncü bir itiraz şudur: Her ne ka-

dar bu görüş, alternatif kuramların mevcut olduğu bazı matematik dalları için (geometri gibi) işe yarasa da, hiçbir alternatif kuramın bulunmadığı (aritmetik gibi) dallar için hiçbir şekilde işe yaramaz. Öncekiler için işe yaramasının sebebi, elimizde alternatifler olduğunda, hangi alternatifin doğru olduğu sorusunun uygulamalı matematiğe ait bir soru olduğunu görmemizdir. Sonrakiler içinse işe yaramaz: "Alternatif aritmetikler" yoktur; (koşulsuz) aritmetik doğrular hâlâ doğrulardır ve üstelik sentetik a priori doğrulardır. Bu da zayıf bir itirazdır. Matematiğin büyük kısmı için, öyleyse-o zamancı bakış açısına çok büyük bir teslimiyet demektir. Alternatiflerin bulunmayışı herhangi bir kurama sentetik a priori statüsünü vermek için zayıf bir sebeptir; Öklid geometrisinin yüzyıllarca hiçbir rakibi yoktu, yine de hiçbir zaman a priori bilgi değildi. Yarın alternatif aritmetikler icat edilemez mi? (Bazı felsefeciler bunu denemişlerdir bile – çok fazla başarı elde edilmemiştir.) Son olarak, aritmetik örneğinde bile, saf ve uygulamalı ayrımı yapmak zorundayızdır. Uygulamalı aritmetik sentetik a posterioridir: Söz gelimi, eğer toplamını aldığımız şeyler su damlaları ise ve toplam fiziksel birleşim olarak görülürse, "2 + 2 = 4"ün yanlış olduğunu deneyimden öğreniriz.

Bu son nokta (ve öncekilerin çoğu) öyleyse-o zamancılığın en gayretli eleştirmenleri tarafından konudışı olarak görülecektir. Matematiksel Platonculardan bahsediyorum. Onların itirazları kitapta kendileri için bir kesim ayrılmasını hak edecek kadar önemlidir.

MATEMATİKTE PLATONCULUK VE MANTIKÇILIK

Matematiksel Platonculuğa göre, matematik doğal sayılar, geometrik noktalar, kümeler ya da gruplar gibi özel soyut matematiksel kendiliklerle iş yapar. Matematikçiler bu kendilikler hakkındaki gerçekliği keşfetmeye çalışırlar. Doğal sayılar

vardır, bunlardan herhangi birinin en büyük asal sayı olup olmadığıyla ilgili bir gerçek vardır ve aritmetikçiler bunu bilmek isterler. Geometrik noktalar ve çizgiler vardır, Öklid'in paraleller aksiyomunun bunlar hakkında doğru olup olmadığıyla ilgili bir gerçek vardır ve geometriciler bunu bilmek isterler. Kümeler vardır, doğal sayılar kümesinden sonraki en büyük kümenin gerçel sayılar kümesi olup olmadığıyla ilgili bir gerçek vardır ve küme kuramcıları bunu bilmek isterler.

Platoncu bakış açısından, öyleyse-o zamancılık saçmadır. Platoncu, aksiyomları teoremlere bağlayan koşullularla ilgilenmez (bunlara ilişkin öyleyse-o zamancı açıklamayı kabul edebilse bile). Platoncu, aksiyomlar ve teoremlerin kendileriyle ilgilenir. Bunlar aynı zamanda, doğru ya da yanlış olan ifadelerdir ve saf matematiğin hedefi doğru olanları bulmaktır. "2 + 2 = 4" bir aritmetik doğrusu olduğuna göre, doğru olması için iki ve dört doğal sayıları var olmalıdır. Saf matematiğin aksiyom ya da teoremlerin doğruluğunu ileri sürmediği düşüncesi, saf matematikçilerin matematiksel doğrulukla ilgilenmedikleri gibi gülünç bir anlama gelir. Öyleyse-o zamancı, aksiyomları teoremlere bağlayan koşullulara değil, ama aksiyomların ve teoremlerin kendilerine ilişkin nasıl bir açıklama getirebilir?

Öyleyse-o zamancıların bu noktada iki seçeneği vardır. İlki, matematiksel aksiyom ve teoremlerin, gerektiği gibi anlaşıldıklarında, doğru ya da yanlış ifadeler olduklarını yadsımaktır. Bu seçeneğin, aksiyomları ve teoremleri birbirine bağlayan koşulluların doğru ya da yanlış ifadeler olduklarını söyleyen öyleyse-o zamancı savla bağdaşması zordur. Ya da öyleyse-o zamancı, dişini sıkıp, aksiyomlar ve teoremlerin hepsinin yanlış olduklarını, çünkü soyut matematiksel kendiliklerin var olmadığını söyleyebilir. Söz gelimi, "2 + 2 = 4"ün yanlış olmasının nedeni iki ile ikinin toplamının dörtten başka bir sayı etmesi değil, "2" ve "4" sözcüklerinin ad-

landırdığı sayıların var olmamasıdır. Öyleyse "2 + 2 = 4" ile "2 + 2 = 5" arasındaki fark nedir? Platoncu'dan farklı olarak, öyleyse-o zamancı besbelli olan yanıtı verip de önceki eşitlik doğru sonrakiyse yanlıştır diyemez. Öyleyse-o zamancı "önceki eşitlik sonrakinden daha iyidir, ama bunun nedeni öncekinin doğru olması değil, uygulamalı aritmetikte daha yararlı olmasıdır" demek zorundadır. Böyle bir cevabın yeterince işe yarayıp yarayamayacağı halen bir tartışma konusudur. (Hartrey Field bunu denemiştir: *bkz.* Field 1980 ve 1989.)

Öyleyse-o zamancılık saçma görünür. Fakat onu saçma gören Platoncu bakış açısının kendisi de sorunlarla yüklüdür. Matematiksel nesnelerin var olduklarını farz edelim. Uzayda ve zamanda var olmazlar: Üç sayısının şu anda nerede olduğunu veya olmaya ne zaman başladığını veya olmayı sona erdirip erdirmeyeceğini sormak anlamsızdır. Matematiksel nesneler soyut nesnelerdir, bengi Platonik nesnelerdir. Böyle olduğundan, bizim yaptığımız gibi, uzay ve zamanda var olan nesnelerle nedensel ilişkiler içine girmezler. Onları duyular aracılığıyla deneyimleyemeyiz, çünkü duyu deneyimi deneyimlenen nesne ile deneyimleyen arasında nedensel işlemleri gerektirir. Bu soyut matematiksel nesneleri nasıl olup da bilebildiğimiz tamamen gizemli hale gelir. Bu epistemik kaygının özel bir durumu, alternatif matematik kuramlarıyla ilgilidir. "Geometrik noktalar ve çizgiler vardır, Öklid'in paraleller aksiyomunun bunlar hakkında doğru olup olmadığıyla ilgili bir gerçek vardır ve geometriciler bunu bilmek isterler" demiştik. Geometrici bunu öğrenmek için işe nasıl koyulur? Geometriciler hangi uygulamalı geometrinin doğru olduğuyla ilgili bir gerçeğin olduğu fikrine katılabilirler. Ama burada soru bu değildir. Birçok saf matematikçinin Platonik "matematiksel nesneler" âleminin uzayının ya Öklidçi ya hiperbolik ya da Riemannı olduğunu düşündüğünden ya da

bu seçeneklerin hangisinin doğru olduğunu bulmayı görevleri olarak gördüğünden kuşkuluyum. Küme kuramında da geometrideki gibidir. Birbirine alternatif, eşit derecede tutarlı "Cantorcu" ve "Cantor-dışı" küme kuramları vardır. Cantorcu kuramın aksiyomlarından biri süreklilik önsavıdır, Cantor-dışı kuramın aksiyomlarından biriyse süreklilik önsavının olumsuzlamasıdır. (En basit formunda süreklilik önsavı, sonsuz sayıda doğal sayı ile daha büyük sonsuzluktaki gerçel sayılar arasında sonsuz sayı olmadığını söyler. Cantor-dışı küme kuramının teknik olmayan harika bir açıklaması için *bkz.* Cohen ve Hersh 1967.) Birçok küme kuramcısı, Platonik âlemde ya Cantorcu ya da Cantor-dışı tek bir "kümeler evreni"nin olduğuna inanır mı ya da o evrenin hangisi olduğunu keşfetmeyi görevi olarak görür mü? Saf geometricinin ya da saf küme kuramcısının bu Platonik görevleri gerçekleştirmeye nasıl koyulacakları tamamen belirsizdir. Platonik âleme girme olanakları yoktur. Neye benzediğini görmek için bu soyut "uzay"ı ya da "kümeler evreni"ni inceleyemezler. (Matematikçilerin çoğu bu iki örneğe farklı açıklamalar verir, Platoncu "saf geometrici" kavramını saçma bulurlar ve Platoncu "saf küme kuramcısı" kavramını ise hiç de saçma bulmazlar. Peki ama aralarındaki fark nedir?)

Yirminci yüzyılın başlarında bu epistemik kaygılar bir süre örtbas edilmiş göründü. Mantıkçılar (Frege ve Russell) saf düşüncenin bize matematiksel nesneler hakkında bilgi verebileceğini, çünkü bu nesnelerin mantıksal nesneler ve onlara ilişkin doğruların da mantıksal doğrular olduğunu iddia ettiler. Öyleyse-o zamancının iddia ettiği silik benzerinden özenle ayırt edilmesi gereken, inanılmaz derecede cesur bir savdı bu. Mantıkçılar "Eğer aritmetiğin aksiyomları doğruysa, o zaman sonsuz çoklukta asal sayı vardır" ifadesinin mantıksal bir doğru olduğunu söylemekle kalmıyorlar, ama aritmetik aksiyomlarının kendilerinin ya da "Sonsuz çokluk-

ta asal sayı vardır" gibi ifadelerin kendilerinin de mantıksal doğrular olduğunu söylüyorlardı. (Ne var ki, bu görüşü geometriye genişletmediler: Frege, Kant'ın geometri görüşünü kabul etti ve alternatif geometrilerin aslında gerçek geometriler olduklarını yadsıdı; Russell ise öyleyse-o zamancı geometri görüşünü kabul etti.) Frege ile Russell'ın mantıkçı savı ispatlama girişimine "mantıkçı program" adı verilir.

Mantıkçı program başarısız oldu. Frege ve Russell açıkça mantıksal olan doğruluklardan yola çıkarak aritmetik aksiyomlarını kanıtlayamadılar. Anlaşıldı ki, mantıksal olarak doğru diye düşündükleri şeylerden biri aslında mantıksal olarak yanlıştı! Ama gösterebildikleri bir şey oldu: Şayet bir sürü küme ya da şey derlemleri elde edersek, o zaman doğal sayıları belli kümelerle ilişkilendirebilir ve aritmetiğin aksiyomlarının bunlar için doğru olduklarını gösterebiliriz. 0 sayısı, kendileriyle özdeş olmayan bütün şeylerin kümeleriyle eş sayılı olan bütün kümelerin kümesidir ("boş küme"). 1 sayısı, 'tek üyesi boş küme olan küme' ile eş sayılı olan bütün kümelerin kümesidir. 2 sayısı, boş küme ile 'tek üyesi boş küme olan kümenin' tek üyeleri olduğu kümeyle eş sayılı olan bütün kümelerin kümesidir. Ve böyle devam eder. Eğer üyeleri "birebir eşleme" içine yerleştirilebiliyorsa, yani eğer ilk kümenin her bir üyesine ikinci kümenin tek bir üyesini atayabiliyorsak ve tersi de doğruysa, o zaman bir küme bir diğeriyle "eş sayılı"dır. (Ziyafet masası kuran bir hizmetçi masaya koyduğu bıçaklar kümesinin çatallar kümesi ile eş sayılı olduğunu, bıçakları ya da çatalları saymaksızın bilebilir: Bir bıçak koyduğu her seferinde, eşleşen çatalı da koyduğunu bilmesi yeterlidir.) Doğal sayılar, yani en yalın matematiksel nesneler aslında mantıksal nesneler, var olduklarının teminatı mantık tarafından verilen nesnelerdir.

Kümelerimizin olması kaydıyla, bütün bu dediklerimizde bir sorun yok. Ama kümeleri nasıl elde edeceğiz? "Bir küme

elde etme"nin bir yolu üyelerini listelemektir. Söz gelimi, Frege, Russell ve Everest Dağı'ndan oluşan kümeyi elde edebilir ya da oluşturabiliriz (ki bu küme, yukarıda söylenenler uyarınca, 3 sayısının bir üyesidir). Fakat çok büyük kümelerin bütün üyelerini listelemek zordur ve matematiğin iş gördüğü sonsuz büyük kümelerin bütün üyelerini listelemek ise imkânsızdır. Bir küme elde etmenin bir başka yolu, kümedeki şeylerin sahip olduğu, dışında kalan şeylerinse sahip olmadığı bir nitelik ya da özelliği saptamaktır. Böylelikle kırmızı şeylerin kümesini, matematikçilerin kümesini ya da tek bacaklı piyanistlerin kümesini elde edebilir ya da oluşturabiliriz. Ama bu şekilde kümeler elde ettiğimizde, her özelliğin bir küme belirlediğini varsayıyor oluyoruz (o özelliğe sahip şeylerin kümesi).

Mantıksal olarak yanlış olduğu ortaya çıkan şey işte budur! Russell bir kümenin, kendisinin bir üyesi olup olamayacağı gibi acayip bir soru sordu. Kümelerin çoğu kendilerinin üyesi değildirler. Tek bacaklı piyanistlerin kümesinin kendisi tek bacaklı bir piyanist değildir. Ama çay kaşığı olmayan şeylerin kümesi bir çay kaşığı değildir (hiç kimse çayını bir küme ile karıştırmamıştır), o halde gerçekten de kendisinin bir üyesi gibi görünür. Bir küme eğer kendisinin bir üyesi değilse ona "normal" diyelim. Şimdi kümelerin bir özelliğini belirledik: "Normallik". O halde, her özelliğin bir küme belirlediği varsayımına göre, bütün "normal" kümelerin bir kümesi vardır. Şimdi bütün "normal" kümelerin kümesinin "normal" olup olmadığını soralım. Eğer "normal" ise, o zaman kendisinin bir üyesi değildir ve dolayısıyla bütün "normal" kümelerin kümesinin, yani kendisinin bir üyesidir. Eğer "normal" değilse, o zaman da kendisinin, yani bütün "normal" kümelerin kümesinin bir üyesidir ve dolayısıyla "normal"dir. Her iki durumda da, bir çelişkiyle karşı karşıyayız. Bu Russell paradoksudur.

Bu afallatıcı sonuç (okur, eğer önceki paragrafı üçüncü defadır okuyorsa, dert etmesin!) Frege ve Russell'ı her özelliğin bir küme belirlediğini (bir kümenin var olmasını sağladığını) varsayamayacaklarına ikna etti. Bunun üzerine, daha az savurgan "küme varoluş aksiyomları" kabul edildi. Ve böylelikle ("naif küme kuramı"na karşıt olarak) küme kuramı doğdu.

Russell ve Frege aritmetiği mantıktan yola çıkarak ispatlıyor olduklarını düşündüler. Kanılarınca, önemli bir felsefi sonucu (yani koşulsuz aritmetik doğruların analitik a priori oldukları) kanıtlama yolundaydılar. Gerçekte kanıtladıklarıysa önemli bir matematiksel doğruydu (yani eğer küme kuramının aksiyomları doğruysa, aritmetiğinkilerin de doğru olduğu). Bu sonuç, saf matematiğin bütün sonuçları gibi, koşullu formdadır – ya da öyleyse-o zamancı bunda ısrar edecektir. Russell mantıkçı programın başarısız olduğunu fark ettiği zaman son çare olarak öyleyse-o zamancılığa başvurdu. Öte yandan Frege ise geometriye ilişkin kendi Kantçı görüşünü matematiğin bütününe genişletmeyi denedi. Mantıkçı ampiristler meseleyi geçiştirdiler, sanki aynı savlarmış gibi öyleyse-o zamancılık ile mantıkçılık arasında gidip geldiler (daha fazla ayrıntı için *bkz.* Musgrave 1977).

Konuyu toparlamanın zamanı geldi. Öklid-dışı geometrilerin icat edilmesi rasyonalizmi paradigmasından yoksun bıraktı. Aynı zamanda, ampiristlere matematikle baş etmenin yeni bir yolunu telkin etti: Saf matematiği uygulamalı matematikten ayırt etmek, uygulamalı matematiği Kant'ın tablosunun sentetik a posteriori bölmesine ve saf matematiği de analitik a priori bölmeye yerleştirmek. Bu son dediğimizi gerçekleştirme yönünde bir girişim olan mantıkçılığın başarısız olduğu genelde kabul edilir. Bir diğer girişim olan öyleyse-o zamancılık ise felsefeciler arasında hâlâ hararetle tartışılmaktadır. Öte yandan, uygulamalı matematiğe ilişkin

mantıkçı ampirist görüş oldukça yaygın bir kabul görmüştür. Saf matematiğin doğası gerçekten sorunsal olarak kalsa da, rasyonalist rüya, yani "saf düşünme yoluyla deneyim nesnelerinin kesin bilgisi" tuzla buz olmuştur.

ON DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Doğruluk ve doğruluk kuramları

Şüpheciler ile dogmatik iki kamp arasındaki mücadeleyi irdeledik. Tartışma uğruna varsayalım ki, şüpheciler kazandı (bundan sonra söylenecek hiçbir şey bu varsayıma dayanmayacaktır). Başka bir deyişle, farz edelim ki, şüpheciler haklılar ve kesin bilgiye erişilemez. (Önemsiz olmayan kesin bilginin erişilmez olduğunu söyleyerek, dediğimizi daha yeterli hale getirebiliriz.) Bu şüpheci kâbustan –eğer kâbussa– çıkmanın köktenci bir yolu vardır. Bu bölümün konusu bu olacak.

Dogmatikler de şüpheciler de bir şeyi bilmenin gereklerine dair geleneksel bir açıklamayı kabul ederler. İki grup da, bilginin doğruluğu gerektirdiğini söyleyen gerekçelendirilmiş doğru inanç açıklamasını benimser. Şimdiye kadarki tartışmalarımızda, doğruluğun ne olduğunu, bir şeyden doğru diye söz etmenin ne anlama geldiğini hepimizin iyi bildiğini varsaydık. Belki de bu hiç eleştirel olmayan bir sayıltıydı. Ne de olsa, Pontios Pilatos o ünlü sorusunda "Doğruluk nedir?" diyordu. Belki de doğruluk kavramı varsaydığımız kadar sorunsuz bir kavram değildir. Ve belki de şüpheciye verilecek yanıt bu kavramın irdelenmesinden çıkacaktır. Bu noktada, doğrulukla ilgili felsefi soruna gelmiş bulunuyoruz.

DOĞRULUK MESELESİ VE SAĞDUYU ÇÖZÜMÜ

Doğrulukla ilgili felsefi mesele nedir? Pilatos "Doğruluk nedir?" diye sordu, ama sorusu muğlaktır. Aslında birbirinden çok farklı iki soru soruyor olabilirdi ve bunları ayrı tutmak elzemdir:

(1) Doğruluk nedir? Yani bir şeyin doğru olduğundan söz etmek ne demektir?
(2) Doğru nedir? Yani ilgilendiğimiz şeyin (bu ne olursa olsun) doğruluk durumu nedir? Ve o şeyin doğru olduğunu nasıl öğreniriz?

Pilatos "Doğruluk nedir?" diye sorduğunda belki de aslında ikinci türden bir soru soruyordu, elindeki şeyin doğruluk durumunu soruyordu. Önemi yok. Açık olan şu ki, ikinci soru ilkinden çok daha önemlidir: Aslında kılık değiştirmiş bilgi meselesidir ve daha önceki tartışmalarımızın tamamı bir bakıma ona ayrılmıştı.

Ama yine de, birinci soru kavramsal olduğundan, bu açıdan ikincisinden daha temeldir. Doğruluğun ne olduğunu ("doğru" sözcüğünün anlamını) bilmeden, ikinci ve daha önemli olan meseleyi araştırmaya koyulamayız. Tıpkı "tek-boynuzlu"nun anlamını bilmeden, tek-boynuzluların olup olmadığını araştırmaya koyulamayacağımız gibi. (Felsefede her şey tartışmalıdır: Tek-boynuzlular için geçerli olan şeyin doğruluk için geçerli olmadığını ve "Doğruluk nedir?" ile "Doğru nedir?" sorularının bizim onları ayırdığımız gibi ayrılamayacaklarını ileri sürenler vardır. Az sonra bu felsefecilere geleceğiz.)

Şimdiye dek, "Doğruluk nedir?" sorusuna verilen basit bir sağduyu yanıtını sorgusuzca kabul ettik. Bir cümlenin, ifadenin veya önermenin doğru olmasının ne anlama geldiğiyle ilgileniyoruz. Basit yanıtımız, tikel bir örneğe uygularsak şöyledir:

(1) "Kar beyazdır" ifadesi ancak ve ancak kar beyazsa doğrudur.

Bu, sağduyunun doğruluk düşüncesidir. Arne Naess adında Norveçli bir felsefeci, felsefeci olmayan insanlara (1) gibi ör-

nekleri sundu ve onlara "doğru" sözcüğünden anladıklarının bu olup olmadığını sordu. Raporuna göre, insanların yüzde 90'ı "Evet" dedi (Naess 1938). Geri kalan yüzde 10'un, böyle bayat sorular sorduğu için onun aptal olduğunu düşündüklerinden ve soruya niyet edilenden daha fazla anlam yüklediklerinden kuşkulanıyorum. Felsefeciler doğruluğa ilişkin bu sağduyu kuramını genel formüller veya sloganlar halinde ifade etmeye çalıştılar:

> Öyle olanın öyle olmadığını ya da öyle olmayanın öyle olduğunu söylemek yanlışken, öyle olanın öyle olduğunu ya da öyle olmayanın öyle olmadığını söylemek doğrudur. (Aristoteles, *Metafizik*, 1908: 1011b26-9)
>
> Bir ifade, ancak ve ancak eğer böyledir diye ifade ettiği şey gerçekten öyleyse doğrudur.
>
> Bir ifade, ancak ve ancak eğer olgulara karşılık geliyorsa doğrudur.

Aristoteles'in formülasyonu güzeldir, ama bize "A ...dır" ve "A ... değildir" formundaki ifadelerin doğru olması için neyin gerektiğini söyler sadece. Diğer iki formülasyon da güzeldir, ama felsefecilerin onlarda her türden "güçlük" bulmuş olmaları ve bunun sonucu sağduyunun doğruluk düşüncesinin son derece sorunlu olduğunu düşünmeye başlamaları dışında. Bu felsefeciler (başka bir bağlamda Berkeley'nin dediği gibi) "toz kaldırırlar, sonra da göremediklerinden şikayet ederler". Ama "güçlükleri" görmeden ve iddiayı ispatlamadan evvel, sağduyunun doğruluk düşüncesinin doğurduğu en önemli güçlüğü görelim.

En önemli güçlük, doğruluğa ilişkin sağduyu kuramının doğruluğu bilmeyi güçleştirdiğidir (şüpheciler "imkânsızlaştırdığı" derler). Zira doğruluğu, inandığımız şey ile olduğu haliyle dünya, yani olgular arasında bir ilişki hali-

ne getirir. Bu doğruluk görüşüne göre, bir şey hiç kimse ona inanmasa bile doğru olabilir ya da herkes inansa bile yanlış olabilir. Bu doğruluk görüşüyle iş yapan şüpheciler kesin bilgiye erişilemeyeceğini gösterebilirler (ya da biz öyle varsayıyoruz).

ÖZNEL DOĞRULUK-KURAMLARI

Buradan da, şüpheciliği bozguna uğratmanın yeni bir yolu akla gelir. Doğruluğun inanç ile dış dünya arasında bir ilişkiden değil, ama inançların "içsel" bir özelliğinden oluştuğu tanımını yapalım. İnananın kendi inançlarının bu "içsel" özelliğe sahip olup olmadığını bilebileceğini varsayarsak, o halde, inanan doğruluğu da bilebilir. Böyle herhangi bir doğruluk kuramına öznel bir kuram diyebiliriz, çünkü böyle bir kuram doğruluğu inançların öznel bir özelliği ile özdeşleştirir. Bazı örnekler verelim:

Apaçıklık kuramı: Bir inanç, ancak ve ancak eğer benim için apaçıksa doğrudur;

Şüphe edilemezlik kuramı: Bir inanç, ancak ve ancak eğer ondan şüphelenemiyorsam doğrudur;

Açık ve seçik algı kuramı: Bir inanç, ancak ve ancak eğer onu açık ve seçik olarak algılıyorsam (kavrıyorsam) doğrudur;

İç tutarlılık kuramı: Bir inanç, ancak ve ancak eğer geri kalan inançlarımla tutarlıysa doğrudur;

Pragmatist kuram: Bir inanç, ancak ve ancak eğer onu kullanmayı yararlı buluyorsam doğrudur;

Doğrulanabilirlik kuramı: Bir inanç, ancak ve ancak eğer deneyimim tarafından doğrulanıyorsa doğrudur;

Fikir birliği kuramı: Bir inanç, ancak ve ancak eğer içinde bulunduğum entelektüel toplum onun doğru olduğunda hemfikirse doğrudur.

Bu formülasyonların birçoğu bulanıktır (bu konuda daha sonra bazı şeyler ekleyeceğim). Hepsi alışılmadıktır: Özellikle de, benim yaptığım gibi, öznel yapılarını vurgulamak alışılagelmiş değildir. Söz gelimi, normalde, apaçıklık kuramı doğruluğun apaçıklık olduğu söylenerek ortaya konur – benim için (ya da bir başkası için) apaçık değil, salt apaçık. Fakat onları bu şekilde formüle etmemin bir nedeni var: Bu kuramların şüphecilik karşıtı meziyetleri (eğer meziyetseler) sadece böyle formülasyonlar sayesinde ortaya çıkar. Bana apaçık gelen konusunda ben bir otoriteyim; "doğru"nun anlamı buysa, o halde neyin doğru olduğu konusunda da ben bir otoriteyim. Eğer bir şey gerçekten apaçık (bu ne olursa olsun) olmaksızın, bana apaçık gelebiliyor olsa, o zaman şüpheci bozguna uğratılmış olmaz ve kesinlik de her zamanki kadar erişilemez olarak kalır. Diğer kuramlar için de benzeri geçerlidir. Söz gelimi, eğer bir şey gerçekten tutarlı (bu ne anlama gelirse gelsin) olmaksızın, benim inançlarımla tutarlı olabiliyor olsa, o zaman doğruluğun tutarlılık kuramının hiçbir biçimde bir şüphecilik karşıtı meziyeti olmaz. O halde, bir süreliğine benim öznelci formülasyonlarıma bağlı kalalım. Ve bunların "doğru" sözcüğünün anlamıyla ilgili kuramlar olduklarını vurgulayalım: Sağ taraflarındaki bağlaç (tanım gereği) "ancak ve ancak eğer" olmalıdır.

Doğruluğa ilişkin bu öznel kuramlarda ufak da olsa bir doğruluk payı vardır. İnançların çok çeşitli öznel özelliklerini doğruluğa ilişkin yanılabilir belirtiler olarak, doğru olduğuna inanacağımız veya doğru olarak kabul edeceğimiz şeyler konusunda yanılabilir rehberler olarak kullandığımız doğrudur. Eğer bir inanç bize apaçık ya da şüphe götürmez olarak gelirse, genellikle onu doğru olarak kabul ederiz. Eğer bir inanç diğer inançlarımızla "tutarlıysa", genellikle onu doğru olarak kabul ederiz. (William James'in deyişini kullanacak olursak, *bkz.* James 1907: 222) "Düşüncemize faydalı"

olduğu ortaya çıkan şeyler genellikle doğru kabul edilirler. Kendi deneyimimiz ya da "entelektüel toplumumuz"daki başka deneyimler tarafından onaylanan şeyler de genellikle doğru kabul edilirler. Ama *X*'in doğruluğun yanılabilir bir belirtisi ya da doğruluğun yanılabilir bir rehberi olduğunu söylemek, "doğru"nun *X* anlamına geldiğini söylemekten çok çok uzaktır. Doğruluğa ilişkin öznel bir kuram elde etmek için ilk önce "Doğruluk nedir?" ve "Doğru nedir?" sorularını birleştirirsiniz. Ardından, neyin doğru olduğuna nasıl karar verileceğini (ki bu ikinci sorunun bir parçasıdır) sorarsınız. Sonra, doğruluğa ilişkin yanılabilir bir belirtiyi doğruluğun yanılmaz bir ölçütüne çevirirsiniz. Son olarak, ölçüt felsefesini başlatırsınız: Bir sözcüğün anlamı onu kullanma ölçütümüzdür. Abrakadabra: "Doğru" "apaçık" demek! – ya da başka bir şey. (Doğruluğa ilişkin öznel bir kuram elde etmenin tek yolu bu değildir. Bir başka yol da, Wittgenstein'ın sonraki dönemine ait "Bir sözcüğün anlamı onun dil içindeki kullanımıdır" sloganına dayanır. İnsanların "Bu doğru" gibi deyimleri az önce dile getirilen bir ifadeyi onaylamak, vurgulamak, beğendiklerini belirtmek veya o ifadede bulunan kişinin suyuna gitmek vb. şeyler için kullandıkları gözlenir. Anlam kullanım demekse, o halde burada bize "Bu doğru"nun anlamının "Bunu onaylıyorum", "Vurguluyorum", "Beğendim" veya "Bunu söyleyen kişinin suyuna gitmek istiyorum" olduğu söylenmektedir. Tüm böyle kuramlar da özneldir: Şimdi artık doğruluk, dile getirilen ifadelerin bir özelliği olmak yerine, ifadeyi dile getirenin psikolojik bir özelliği olur.)

Her adım tartışılabilir. İki soru birleştirilmemelidir: İlk önce "doğru" sözcüğünün anlamını keşfetmeden, neyin doğru olduğuna nasıl karar verdiğimizi soramayız. Belirtiler ölçüt değildirler ve zaten hiçbir genel doğruluk ölçütü bilinemeyebilir. Zira, diyelim ki, biri (*C*) önermesini dile getiriyor: "Bir inancın *C* özelliğine sahip olması o inancın doğru ol-

duğunun yanılmaz bir ölçütüdür." Sextus Empiricus (*C*)'nin kendisinin doğruluğunun nasıl bilindiğini sormuştu. Eğer yanıtınız, (*C*)'nin kendisinin *C* özelliğine sahip olduğuysa, o zaman bir döngüde akıl yürütüyorsunuzdur. Eğer yanıtınız, (*C*)nin *C* özelliğine sahip olmadığı, ama onun doğruluğuna sizi ikna eden başka bir *D* özelliğine sahip olduğu ise, o zaman *C* özelliğine sahip olmanın doğruluğun yanılmaz bir ölçütü olmadığını (çünkü (*C*) *C* özelliğinden yoksun olmasına rağmen doğrudur) itiraf etmiş olursunuz ve (*C*)'nin sizi onun doğruluğuna ikna eden *D* özelliğine sahip olduğunu nereden bildiğinizi sorduğumuzda sonsuz bir geri gidiş başlar.

Buradaki başlıca kaygı ölçüt felsefesinin kendisiyle ilgilidir. Farz edelim ki, *A*'nın *B* için yanılmaz bir ölçüt olduğu iddia ediliyor. Böyle bir iddia sadece eğer *A* ve *B* aynı anlama gelmiyorsa ilginçtir. Bir insanın mutsuz olmasının bekar olduğunun yanılmaz bir ölçütü olduğunun, bir kimsenin ateşinin yüksek olmasının o kimsenin grip olduğunun yanılmaz bir ölçütü olduğunun, deniz yüzeyindeki petrol tabakasının bir geminin batmış olduğunun yanılmaz bir ölçütü olduğunun söylenmesi ilginçtir. Fakat kesinlikle bu iddiaların ilginç olmasının nedeni, "mutsuz"un anlamının "bekar" ile aynı olmaması, "yüksek ateşi olma"nın "grip olmak"la aynı anlama gelmemesi ve "deniz yüzeyinde petrol tabakasının olması"nın "bir geminin batmış olması" ile aynı anlama gelmemesidir. Tersine, bir insanın evli olmamasının bekar olduğunun yanılmaz bir ölçütü olduğunun söylenmesi ise ilginç değildir. Ölçüt felsefesi kendi kendini bozguna uğratır: Bir kez bir sözcüğün anlamını onu kullanma ölçütümüzle özdeşleştirdiğinizde, o sözcüğü kullanmak için bir ölçütümüz olduğu olgusundan (ya da iddia edilen olgudan) her felsefi ilginçliği çalmış olursunuz. (Burada verdiğim üç örnekte aslında yanılmaz ölçütlerimizin olmadığını, ama daha ziyade son derece yanılabilir belirtilerimizin olduğunun farkında-

yım. İlginç olmayan çözümleyicilikler bir yana, yanılmaz ölçütleri bulmak zordur.)

O halde, doğruluğa ilişkin öznel kuramlara ulaşmak için tutulan yol son derece şüphelidir. Şimdi de sonuçta neler çıkıyor onu görelim. Vadedilen, şüpheci karşısında bir zaferdi. Ama zafer kesinlikle sahtedir ve kullanılan taktik bütünüyle sözeldir. Şüpheci hiçbir şey bilmediğimizi, "doğru" teriminin bir anlamında, hiçbir gerekçelendirilmiş doğru inancımızın olmadığını söyler. Buna cevaben şeyleri gerçekten bildiğimiz, "doğru" teriminin bir başka anlamında, gerekçelendirilmiş doğru inançlarımızın olduğu söylenir. "Tek-boynuzlu" sözcüğünü "tavşan"ın eşanlamlısı haline getirerek ve sonra bazı tek-boynuzlular (tavşanlar) olduğunu vurgulayarak, şüpheciliği tek-boynuzlular konusunda da çürütebilirsiniz.

Öznel doğruluk-kuramlarına yapılan bir itiraza göre, bu kuramların hepsi göreciliğe götürür. Hepsinde, bir ifadenin senin için değil ama benim için doğru olabileceği sonucu vardır. Çünkü bir ifade benim için apaçık olabilir, ama senin için öyle olmayabilir; benim için şüphe edilemez olabilir, ama senin için öyle olmayabilir; benim tarafımdan açık ve seçik olarak algılanabilir ama senin için öyle olmayabilir; inançlarımla tutarlı olabilir ama senin için öyle olmayabilir; inanması benim için yararlı olabilir ama senin için olmayabilir; benim deneyimim tarafından doğrulanabilir ama senin deneyimin tarafından doğrulanmayabilir; benim "entelektüel toplumum" tarafından üzerinde hemfikir olunabilir ama senin entelektüel toplumun için öyle olmayabilir. Bazıları bunun gerçek bir itiraz olmadığını, çünkü göreciliğin haklı olduğunu düşünürler. "Senin için doğru ama benim için öyle değil" gibi ifadelerin popülerliğinin çoğu insanın doğruluk konusunda göreci olduğunu gösterdiği söylenir. Evet, göreci ifadeler popülerdir, fakat bu pek de inandırıcı bir cevap değildir. Zira "Senin için doğru, ama benim için öyle değil"

ifadesi "Sen doğru olduğunu düşünüyorsun, ama ben öyle düşünmüyorum" demenin kapalı bir yolundan ibaret olabilir. Böyle yorumlandıklarında bu tip ifadeler mutlakçı bir doğruluk görüşü ile tümüyle geçimlidirler.

Ya eğer göreci ifadeleri bu şekilde yorumlamaz da onları sözel olarak alırsak? Doğruluk konusunda görecilik niçin kötü bir şeydir? Farz edelim, *A S*'yi apaçık bulurken, *B* ise "değil-*S*"yi apaçık buluyor. (Burada apaçıklık için geçerli olan şey, inançların diğer her öznel özelliği için de geçerli olacaktır.) Böylece doğruluğa ilişkin apaçıklık kuramı uyarınca, *S A* için doğrudur, "değil-*S*" ise *B* için doğrudur. *A* ve *B*'nin, aralarındaki ihtilafı gidermek için rasyonel bir tartışma yapabileceklerini düşünmeyi severiz. Ama şimdi bu olanaksızdır, çünkü *A* ile *B* arasında gerçek bir ihtilaf yoktur. Her birinin apaçık bulduğu şey üzerine tartışmayacaklardır ya da tartışmamalıdırlar: *A*, *B*'nin değil-*S*'yi apaçık bulmasını normal karşılayacaktır ya da karşılamalıdır ve *B* de *A*'nın *S*'yi apaçık bulmasını normal karşılayacaktır ya da karşılamalıdır. (Her birinin kendi inançlarının öznel özellikleri konusunda bir otorite olduğunun varsayıldığını hatırlayın.) Üzerinde tartışmaları gereken şey, elbette ki, *S*'nin doğru olup olmadığıdır. Fakat bunu mümkün kılacak şeye, yani sağduyunun doğruluk kavramına artık sahip değiliz. *A* ve *B*'nin tek yapmaları gereken, inanılacak şey hakkında değil, ama her biri için doğru olan şey hakkında "farklı düşündükleri konusunda anlaşmak"tır. Bazen bu şekilde "farklı düşünme konusunda anlaşma" zorunluluğu önemli olmayabilir. Ama varsayalım ki, *A* ve *B* bir fikir birliğine varmak zorundalar, çünkü ya *S*'ye ya da değil-*S*'ye göre davranmak zorundalar. Rasyonel tartışma seçeneği ortadan kalktığından, geriye kalan tek seçenek zorlamaktır: Ya *A B*'yi *S*'ye göre davranmaya zorlar ya da *B A*'yı değil-*S*'ye göre davranmaya zorlar. Kısacası, doğruluk hakkında görelilik (inançta değilse de) eylemde

fikir birliğini elde etmek için zor kullanmayı teşvik eder.

Doğruluk hakkında öznelcilik doğruluk hakkında göreliliğe yol açar ve bu da iki doğruluk yasası ile ters düşer. Bunlar üçüncü halin olanaksızlığı yasası ("Ya *S* doğrudur ya da değil-*S* doğrudur") ile çelişmezlik yasasıdır ("*S* ve değil-*S*, ikisi birden doğru olamaz"). Varsayalım ki, bu yasaları her doğruluk açıklaması için yeterlilik şartları yapıyoruz, yani eğer açıklama yeterli olacaksa bu yasaları sağlaması gerekiyor. Bu durumda, herhangi bir öznel doğruluk-kuramı yetersiz sayılmak zorundadır.

Sonuç olarak, öznel doğruluk-kuramlarına karşı bir saçmaya indirgeme argümanımız oldu: Bu kuramlar reddedilmelidir, çünkü görelilikten kaynaklanan saçmalıklara ve doğruluk yasalarının çiğnenmesine yol açarlar. Ama felsefede bir kimsenin saçmaya indirgeme argümanından, bir başkası ilginç sonuçlar türetir. Öznelci basitçe şöyle diyerek karşılık verebilir: "Doğruluk mutlakçılığı için ve sözde doğruluk "yasalar"ınız için üzgünüm."

Ne var ki, genelde bu doğruluk kuramlarının taraftarlarının bu şekilde pişkinlik etmemeleri ilginçtir. Bunun yerine, az önce söz ettiğimiz göreci sonuçlara sahip olmayacak kuramlar ortaya koymaya çalışırlar. Çeşitli kuramlara dair verdiğim dar öznelci formülasyonları reddedeceklerdir ve "topluluk", "ideal" ya da "uzun vade" kayıtlamalarını içeren formülasyonları yeğleyeceklerdir. Birkaç örnek verelim:

Apaçıklık: Bir inanç, ancak ve ancak eğer ideal ölçüde rasyonalist bir soruşturmacı (ya da ideal ölçüde rasyonalist bir soruşturmacılar topluluğu) için uzun vadede apaçık olacaksa doğrudur.

Şüphe götürmezlik: Bir inanç, ancak ve ancak eğer ideal ölçüde rasyonalist bir soruşturmacı (ya da böyle bir topluluk), ideal ölçüde rasyonalist bir soruşturmanın

sonunda dahi ondan şüphe edemeyecekse doğrudur.

Açıklık ve seçiklik: Bir inanç, ancak ve ancak eğer ideal ölçüde rasyonalist bir soruşturmacı (Tanrı?) onu açık ve seçik olarak algılayacaksa doğrudur.

İç tutarlılık: Bir inanç, ancak ve ancak eğer ideal ölçüde rasyonalist bir soruşturmacının uzun vadede sahip olacağı inançlarla tutarlıysa doğrudur.

Pragmatizm: Bir inanç, ancak ve ancak eğer ideal ölçüde rasyonalist bir soruşturmanın sonuna dek hep yararlı olduğunu gösterirse doğrudur.

Doğrulanabilirlik: Bir inanç, ancak ve ancak eğer ideal ölçüde rasyonalist bir soruşturmacı topluluğunun bütün deneyimleri tarafından doğrulanırsa doğrudur.

Fikir birliği: Bir inanç, ancak ve ancak eğer ideal ölçüde rasyonalist bir soruşturmacı topluluğu onun doğru olduğunda her zaman hemfikir olacaksa doğrudur.

Burada umut edilen şey, topluluk, ideal ve uzun vade kayıtlamaları getirilerek, doğruluk hakkında görecilikten bu şekilde kaçınılacağı ve doğruluk yasalarının korunacağıdır. Belki öyledir – belki de değildir. Topluluk, ideal ve uzun vade kayıtlamalarının *P* ve değil-*P*'nin ikisini birden asla içermeyen, sadece ikisinden birini içeren tek bir inanç sistemi vereceği umudu sahte bir umuttan biraz fazlasıdır. Söz gelimi, niçin ideal ölçüde rasyonalist iki soruşturmacı uzun vadede bağdaşmaz inanç sistemlerine varamasınlar ki?

Bu soruyu bir yana bıraksak bile, bulunan bu çareler için ödenen bedel yeterince açıktır: Bunlar öznelci doğruluk kuramlarındaki şüphecilik karşıtı her meziyeti (eğer meziyetseler) yok ederler. Şüpheci, ideal ölçüde rasyonalist bir soruşturmacının (Tanrı?) ya da böyle bir soruşturmacı topluluğunun uzun vadede şeyleri bilip bilemeyeceği ile ilgilenmez. Biz insanların kısa vadede bilip bilemeyeceğimizle ilgilenir.

(İnsanlar her zaman kısa vadededir – Keynes'in dediği gibi, uzun vadede hepimiz ölüyüz.) Öznelci doğruluk tanımlarına eklenen topluluk, ideal ve uzun vade kayıtlamaları, tıpkı doğruluğa ilişkin sağduyu kuramı veya nesnel kuramın yaptığı gibi, doğruluğu insanlar için erişilemez kılar. (Aynı şekilde, apaçıklığı ifadelerin epistemik ya da psikolojik bir özelliği yerine semantik bir özelliği yapmak da onu bizim için erişilemez kılar – 10. Bölüm'de ss. 246-7'te gördüğümüz gibi.)

Aslında öznelcilerde karşıt eğilimlerden kaynaklanan çözülmemiş bir gerilim vardır. Şüphecilik karşıtı güdüler ilk sırada olduğu zaman, öznel yanı öne çıkarırlar. Sıradan doğruluk-kavramına yakın kalma arzusu yüzeye çıktığı zaman, topluluk, ideal ve uzun vade kayıtlamalarını öne çıkarırlar. Eğer daha en baştan sıradan nesnel doğruluk-kavramından hiç ayrılmamış olsaydık bence daha iyi olurdu. Çünkü ideal ölçüde rasyonalist bir soruşturmacının uzun vadede inanma noktasına geleceği "doğru"yu bundan başka bir şekilde nitelemeyi olanaksız buluyorum.

Belli bazı öznel doğruluk-kuramlarının kendilerine özgü güçlükleri vardır. Söz gelimi, iç tutarlılık kuramı ciddi ölçüde tamamlanmamış görünür, çünkü doğrulukları ya da yanlışlıkları hakkında hiçbir şey söylemediği bir küme inancı gerektirir ve doğrulukla ilgili diğer inançları bunların o inanç kümesiyle "tutarlı" olup olmadıklarını görerek "sınar". Yine sorarız, iç-tutarlılık tam olarak nedir? Bunun iki mantıksal açıklaması vardır, ama ikisi de işe yaramayacaktır. Eğer bir *b* inancının bir *B* inanç kümesiyle uyumlu olduğunda onunla tutarlı olduğunu söylersek, o zaman çelişmezlik yasası işlemez, zira hem *b* hem de değil-*b B* ile tutarlı, dolayısıyla doğru olabilir. Daha güçlü bir mantıksal görüşe göre de, bir *b* inancı eğer bir *B* inanç kümesinden türetilebiliyorsa onunla tutarlıdır. Ama şimdi de üçüncü halin olanaksızlığı yasası işlemez,

zira *b* de değil-*b* de *B*'den türetilemeyebilir, dolayısıyla ikisi de doğru olmayacaktır. (Her iki duruma ortak örnek olarak, *B* bir tek *Cogito ergo sum* inancından oluşan çok yoksul bir inançlar kümesi ve *b* de ayın yeşil peynirden olduğu inancı olsun.)

Yukarıda söylediklerimiz, *B* inanç kümesinin doğasıyla ilgili akla uygun sayıltılara dayanır. Uzun vadede, ideal ölçüde rasyonalist bir soruşturmacının tutarlı ve tam bir *B* inanç kümesine sahip olacağı itirazı yapılabilir. Denebilir ki, herhangi bir başka *b* inancı söz konusu olduğunda, ya *b* ya da değil-*b* *B*'den türetilebilecek, ama ikisi birden türetilemeyecektir. Bu bölümün sonunda, bu ideal duruma erişilemeyeceğini göstereceğiz. Şimdilik kısaca şunu söyleyelim ki, iç-tutarlılık kuramını ideal ve uzun vade kayıtlamalarıyla takviye etmenin tek sonucu doğruluğa Tanrı gözünden bakmak olur ve dolayısıyla da kendi inanç kümeleri bu ideal niteliği taşımayan varlıkların işine yaramaz.

Bütün bu söylediklerimizde, sorunsuz bir nesnel, yani sağduyuya uygun doğruluk kavramı bulunduğunun eleştirmeksizin ve naif bir şekilde varsayıldığı itirazı getirilecektir. Ve felsefecilerin alternatif doğruluk kavramlarını (bunlara "öznel" olanlar da dahil) araştırmalarının nedenlerinden birinin bu naif varsayımın yanlışlığı olduğuna işaret edilecektir. Araştıralım.

TARSKI'NİN T-ŞEMASI

Buraya dek, sıradan doğruluk-kavramı hakkında söylediğimiz her şey tikel bir örnekle ve birkaç geleneksel sloganla ilgiliydi. Sloganlar arasında "Doğruluk olgulara karşılık gelmektir" de vardı. Örnek şuydu:

(1) "Kar beyazdır" ifadesi, ancak ve ancak eğer kar beyazsa doğrudur.

Şimdi, (1) elbette İngilizcenin bütün ifadeleri için genel bir doğruluk tanımı değildir. Fakat İngilizcenin herhangi bir ifadesi söz konusu olduğunda, o ifadenin (1) gibi bir cümle çerçevesinde doğru olduğunu söylemenin ne anlama geldiğini açıklayabiliriz. Böyle cümlelerin genel formu şöyledir:

(T) *S* ifadesi, ancak ve ancak eğer *P* ise doğrudur.

Bu cümlede "*S*" söz konusu ifadenin adıdır ve "*P*" de o ifadenin (T) formundaki ifadenin formüle edildiği dile bir çevirisidir (daha fazla "çeviri" az sonra geliyor). Bu, Alfred Tarski tarafından formüle edilen ünlü T-şemasıdır (1956: 155-6 ya da 1944: 344).

Tarski'ye göre, eğer hepsini listeleyebilsek ve her biri için (T) formunda bir ifade verebilsek, İngilizcenin bütün ifadeleri için genel bir doğruluk tanımı elde edebilirdik. Fakat İngilizce (ya da başka herhangi bir doğal dildeki) ifadelerin sayısı sonsuzdur ve sonsuz uzun listeler yapamayız. Dahası, bir şeyin bir İngilizce ifade olup olmadığı da bazen tam olarak net değildir (aynı şey diğer doğal diller için de geçerlidir). Alfred Tarski bu sorunları, dikkatini belli bir anlatımın gerçek bir ifade olarak sayılıp sayılmadığının net olduğu yapay dillere yönelterek çözdü (yoksa kaçındı mı?) Tarski bir T uylaşımı önerdi; bunun anlamı, bir dil için, yeterli bir doğruluk tanımının o dilin her bir cümlesi için (T) formunda bir ifadeyi gerektirdiğidir. Ve ele aldığı yapay dil(ler) için bu uylaşımı yerine getirmenin mümkün olduğunu gösterdi. Ayrıca, bu yapay diller için kendi getirdiği doğruluk tanımlarının doğruluk yasalarını gerektirdiğini de gösterdi. Son olarak, kendileri için Tarski'nin doğruluk tanımlarının verilebildiği dillerin ifade gücü dikkate değerdir: Herhangi bir İngilizce (ya da başka bir doğal dildeki) cümle o dillerden biriyle ifade edilebilir (ya da ona çevrilebilir).

Tarski'nin doğruluk tanımlarının teknik ayrıntıları dikkate değerdir. Neyse ki, o ayrıntılara girmemiz gerekmiyor, çünkü felsefi kaygıların hepsi değilse de çoğu, teknik ayrıntılardan ziyade Tarski'nin T-şemasıyla ilgilidir.

Kaygılardan biri, T-şemasının ve onun örnekleri olan (1) gibi ifadelerin önemsiz olduğudur. Bazen denir ki, (1) önemsizdir, çünkü döngüseldir: "Kar beyazdır" ifadesi her iki tarafta da görülür. Bu bir yanlış anlamadır: Sol taraftaki ifade o ifadenin adını içeren bir ifade hakkındadır: Sağ taraftaki ifade ise kar hakkında bir ifadedir. (1) ifadesi, "Kar beyazdır" ifadesinin o ifadenin tırnak içine alınmasıyla oluşturulan tırnak işaretli adını kullandığı için, söz konusu yanlış anlama büyür. Tırnak işaretlerinin içini okuma eğilimindeyizdir ve bunu yaptığımızda sağdaki ile aynı ifadeyi okuyoruz. Ama tırnak işaretli ad bir bütündür, tırnak içini okumamamız gerekir. Bunu yaptığımızda, "Sokrates bir oktur" ifadesi analitik olarak doğrudur, çünkü yüklemi ("ok") öznesinde, yani *Sok*rates'te içerilir" diyen biriyle aynı hatayı işliyoruz. Tırnak işaretli adları kullanmayarak bu hatadan ve yol açtığı döngüsellik suçlamasından kaçınabiliriz. "Kar beyazdır" ifadesine "Icabod" adını koyalım ve şöyle diyelim:

Icabod ifadesi ancak ve ancak eğer kar beyazsa doğrudur.

Ya da dilin ilgilendiğimiz ifadelerini numaralandıralım ve ("Kar beyazdır" ifadesini mesela 17 sayısıyla numaralandırarak) şöyle diyelim:

17 numaralı ifade ancak ve ancak eğer kar beyazsa doğrudur.

Ya da "Kar beyazdır"ın benim en sevdiğim ifade olduğunu öğrenerek şöyle diyelim:

Alan Musgrave'in en sevdiği ifade ancak ve ancak eğer kar beyazsa doğrudur.

Ya da çok uzun olsa da sistematik olalım ve şöyle diyelim:

İki sözcük içeren ve ilk sözcüğü sırasıyla "k", "a", "r" harflerinden, ikinci sözcüğü sırasıyla "b", "e", "y", "a", "z", "d", "ı", "r" harflerinden oluşan ifade, ancak ve ancak kar beyazsa doğrudur.

(Bu arada, bütün ifade adlarının tırnak işaretli adlar olmasının gerekmemesi olgusu, şimdilerde moda olduğu gibi, T-şemasına "tırnakları atma şeması" demenin çok yanıltıcı olduğunu gösterir.)

(1)'in döngüsel olduğu için önemsiz olduğu suçlamasını gidermenin çok başka bir yolu daha vardır. (1) İngilizce bir ifadeden söz eder ve bunu İngilizce yapar. Karşılaştıralım:

(1*) "La neige est blanche" ifadesi, ancak ve ancak eğer kar beyazsa doğrudur.

(1*) Fransızca bir ifade hakkında İngilizce konuşur. Doğruluk hakkında kendisi aracılığıyla konuştuğumuz dilin, doğruları hakkında konuştuğumuz dille aynı olması hiçbir şekilde zorunlu değildir. Yukarıda T uylaşımını açıklarken, "*P*"nin, *S* ifadesinin (T) formundaki ifadenin formüle edildiği dile bir çevirisi olduğunu söylememin nedeni budur. ((1)'deki gibi, dillerin aynı olduğu hallerde, yoz bir "çeviri" türü söz konusudur.) Şimdi, (1*)'deki tırnak işaretlerinin içini okuma hatasını yapsak bile, ifadenin önemsiz olduğunu düşünmeyiz, zira Fransızca "La neige est blanche" ifadesinin kar beyazdır anlamına geldiği şeklinde ilginç bir dilsel bilgiyi açığa vurur. (Tırnakları atma işleminin (1*)'e uygulanması tabii ki saçmalıkla sonuçlanır.)

Bu arada, bazen Tarski bir dizi anlamsız yazı olarak görülen cümlelerin, doğruluk değerlerine sahip oldukları şeklinde hatalı bir görüş taşımakla suçlanır. Bu suçlama yanlıştır. (T) formundaki herhangi bir ifade, bir cümlenin bir çevirisini gerektirir; bu da gösterir ki, (T) bir dizi anlamsız yazı muamelesi görmemektedir. Kendi doğruluk-taşıyıcıları ve yanlışlık-taşıyıcılarının anlamlı cümleler veya ifadeler olduklarını Tarski bizzat kendisi açık açık dile getirir. Hattâ kendi kuramını semantik doğruluk anlayışı olarak adlandırır ve semantik de anlamlarla iş görür.

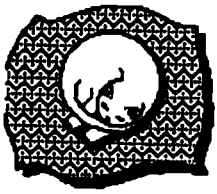
Ama belki de önemsizlik suçlaması, (1) gibi ifadelerin döngüsel oldukları yönündeki hatalı iddiaya dayanmıyordur. Belki de buradaki düşünce şudur: (1) ifadesi önemsizdir, çünkü bize "Kar beyazdır"ın doğru olup olmadığını söylemez ve "Kar beyazdır"ın doğru olup olmadığını öğrenmeye nasıl girişebileceğimize dair herhangi bir imada da bulunmaz. Bu düşünce "Doğruluk nedir?" sorusunun "Doğru nedir?" sorusundan ayrılamayacağı fikrinden kaynaklanır: Bir doğruluk kuramı bize neyin doğru olduğunu ve neyin olmadığını söylemelidir ya da en azından bunu nasıl keşfedeceğimizi anlatmalıdır. "Grip" sözcüğünün ne anlama geldiğine dair bir açıklama bize kimin grip olduğunu, kimin olmadığını söylemeli midir ya da en azından bunu nasıl keşfedeceğimizi anlatmalı mıdır? Bu, bir kez daha, ölçüt felsefesidir. Tarski'nin doğruluk kuramı bu anlamda önemsizdir ve öyle olması gerekir. Bir sözcüğün anlamına dair bir açıklamanın epistemolojik meseleleri çözmesi beklenmemelidir: Semantik ya da anlam kuramı, felsefenin bütününü içine alamaz.

Tarski'nin semantik doğruluk anlayışının klasik nesnel doğruluk-kuramının (diğer adıyla, karşılık gelme kuramının) bir versiyonu olarak görülmesi doğru mudur? Tarski öyle düşünüyordu (söz gelimi *bkz.* Tarski 1944: 342-3). Ve bu düşünceyi T-şemasını şu şekilde yeniden yazarak belirtik hale getirebiliriz:

(T*) *S* ifadesi, ancak ve ancak eğer *P* ise doğrudur (ya da olgulara karşılık gelir).

Ama birçok felsefeci bu düşünceye katılmaz, o yüzden (T*)'yi reddedeceklerdir. Katılmama sebeplerini karşılık gelme kuramının daha eski tarihinde bulabiliriz. Daha erken dönemdeki karşılık gelme kuramcıları, karşılık gelme ilişkisinin (ve o ilişkinin ikinci terimi olan "olgular"ın) bir açıklamasını vermeye çalıştılar. Böyle bir açıklama bize bütün doğrulara ortak olan şeyin ne olduğunu, "öz"lerinin ne olduğunu anlatacaktır. Düşünce ya da dil ile gerçeklik ya da olguların nasıl eşleştiklerini söyleyecektir. Fakat karşılık gelmeye (ve olgulara) dair genel bir açıklama getirmeye, doğruluğun bir özünü bulmaya dönük bu araştırma hiçbir yere götürmedi – daha doğrusu, felsefi bir çıkmaza götürdü.

Dilsel bir öğe dilsel olmayan bir şeye tam olarak nasıl karşılık gelebilir? Matematikçiler şey derlemleri arasındaki birebir karşılık gelmeden bahsederler. Doğru ifadeler, içerdikleri sözcüklerin dünyadaki şeylere birebir karşılık getirilebildikleri ifadeler midir? Bu umutsuz görünür: "Kedi hasır üzerindedir" ile "Hasır kedi üzerindedir" aynı sözcükleri içerir: Eğer ilk ifade şeylere birebir karşılık getirilebiliyorsa, ikincisi de getirilebilir: Ama eğer ilk ifade doğruysa, ikincisi değildir. Matematikteki eşleşme kavramı işe yaramayacaktır. Belki de dil ve gerçekliğin eşleşmesi, bir resmin resmi olduğu şeye "karşılık gelme"si gibidir. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*'unda bu fikri araştırdı. Fikir tamamen çılgınca değildir: Her ne kadar son derece stilize olsa da, bazı cümlelerin küçük resimler olduğu hiyeroglifik diller vardır. Bir yerde Wittgenstein gerçekten de, bütün dillerin hiyeroglifik diller olduğunu, sadece bazılarının diğerlerinden daha stilize olduğunu söylemiştir (1922: 4.016). Böyle bir açıklama, Şekil 11'in köşedeki hasır üzerindeki kedinin epeyce stilize bir resmi olduğunu ve "Kedi hasır üzerinde-



Şekil 11. Stilize temsil

dir" ifadesinin de aynı şeyin daha stilize bir resmi olduğunu söylemektir.

Ama Wittgenstein sonunda bunun işe yaramayacağını anladı (sebeplerine girmemiz gerekmiyor). Ve çok daha sert bir sonuca ulaştı: Dilin ve dünyanın "eşleşme" şekillerine dair bir kuram olamaz, çünkü bu söylenemez bir şeydir, gösterilebilecek ama söylenemeyecek bir şeydir. Bunun üzerine, söylenemeyeni söyleme yönündeki kendi denemesini sadece hatalı olarak değil anlamsız olarak görüp bir yana itti. (*Bkz.* yukarıda s. 40. Wittgenstein yine de o anlamsız kitabını yayımladı!) Wittgenstein'ın ulaştığı sert sonuç *non-sequitur*[6] gibi görünür (ve öyledir): "Kuramım işe yaramayacak – o halde hiçbir kuram işe yaramayacak."

Bundan başka, karşılık gelme ilişkisinin diğer terimi olan olgular ile ilgili de sıkıntılar vardır. Her doğru ifade dünyada bir olguya karşılık gelir mi? Eğer "Masada bir daktilo var" doğruysa, bunun karşılık geldiği bir olgu var mıdır? Bu olgu ne tür bir kendiliktir? Daktilodan ve masadan ayrı, yine de bir biçimde onlardan oluşan üçüncü bir kendilik midir? Daktilo ve masa ile aynı yerde mi bulunur? Ayrıca, doğru olumsuz ifadelerin de kendilerine karşılık gelen olgular var mıdır? Eğer öyleyse, masanın üstü sadece daktilo ve geri kalanlarla değil, ama aynı zamanda doğru ifadelerden oluşan aşağıdaki sonsuz diziye karşılık gelen sonsuz bir "olumsuz olgular" dizisi ile de tıka basa dolu mudur:

6 İlgisiz sonuç. –*çn.*

Çalışma masasının üstünde bir fil yok.
Çalışma masasının üstünde iki fil yok.
Çalışma masasının üstünde üç fil yok.

Sadece olumlu olguların var olduğunda ısrar etsek bile, masa üstü yine tıka basa dolu olacaktır, çünkü aşağıdakilerin de hepsi doğrudur ve "olumlu" görünürler:

Çalışma masasının üstünde iki daktilodan az var.
Çalışma masasının üstünde üç daktilodan az var.

Tarski sahnede belirdiğinde, karşılık gelme kuramının skolastik durumu bu derece acınacak haldeydi. Tarski karşılık gelme ilişkisinin doğası ve olguların doğası hakkındaki bu sorulardan hiçbirini yanıtlamaya girişmez. Onun kuramı bu anlaşılmaz "karşılık gelme ilişkisi"ni gerçekten kavrar – kavranabileceği kadar. Kurama göre, bütün doğru bağlaçlamaların ortaklaşa sahip oldukları şey, her bir bağlananın doğruluğudur; bütün doğru varoluşsal ifadelerin ortaklaşa sahip oldukları şey, varoluşsal niceleyiciyi izleyen önermenin en az bir nesne tarafından sağlanmasıdır vb. (Bir varoluşsal ifade "Öyle bir *x* vardır ki, ...*x*..." formundadır, burada varoluşsal niceleyici "Öyle bir *x* vardır ki" ibaresidir.) Tarski'nin kuramı, eğer isterseniz, bize "Ronald Reagan bir insandır" ve "Empire State Binası bir binadır" şeklindeki basit doğruların ortaklaşa sahip oldukları şeyi bile söyler: Bu şey, gönderme yapılan nesnelerin (Ronald Reagan ve Empire State Binası) gönderme yapılan özelliklere (bir insan olma ve bir bina olma özellikleri) sahip olmalarıdır. Ama bu dediklerimizin hiçbiri,

karşılık gelme ilişkisine dair, daha eski karşılık gelme kuramcılarının peşine düştüğü türden bir açıklama oluşturmaz (*bkz.* Levin 1984: 126). Bunların hiçbiri bütün doğruların paylaştığı öze dair bir açıklama oluşturmaz. Tarski'ye göre, diller çok ve çeşitlidir ve her birinde ifade edilebilen doğrular da öyledir. Dil, büyük ölçüde uylaşımsal olan bir öğeye sahip bir insan yaratısıdır. Bütün dillerdeki bütün doğruların bir özü paylaştıkları, hidrojen atomları ya da Bengal kaplanları gibi doğal bir tür oluşturdukları fikri düpedüz naiftir.

Tarski'nin, "karşılık gelme ilişkisi"nin ya da "olguların doğası"nın bir açıklamasını vermeksizin doğruluğa ilişkin bir nesnel kurama (diğer adıyla, karşılık gelme kuramına) sahip olabileceğimizi gösterdiği söylenebilir. Ya da denebilir ki, Tarski doğruluğa ilişkin klasik karşılık gelme kuramının düpedüz yanlış olduğunu gösterir. Ben öncekini söylemeyi tercih ederim. Ama ikincisini söylemekten ve şayet yukarıda irdelediğimiz türden felsefi güçlüklere neden oluyorlarsa "karşılık gelme" ve "olgu" sözcüklerini atmaktan da çok mutlu olurum. Önemli olan bu sözcükler değil, ama Tarski'nin semantik kuramının sağduyunun doğruluk kavramını yakalaması, bu sayede de doğruluğun bir ifade ile o ifadenin konu aldığı şey arasında nesnel bir ilişkiye dönüşmesi olgusudur. "Nesnel" terimini, Tarski'nin kuramını daha önce ele aldığımız çeşitli öznel kuramlarla karşıtlaştırmak için kullanıyorum. Eğer bu terim felsefi "güçlükler"e neden oluyorsa, onu da atarım.

KAVRAMSAL İDEALİZM

Yukarıdaki tartışma, belki de karşılık gelme anlayışındaki felsefi "güçlükler"e yüzeysel bir bakıştan öteye geçmiyor. Oysa burada "daha derin" bir kaygı vardır. Az önce dedik ki, Tarski'nin semantik kuramı, doğruluğu bir ifade ile o ifadenin konu aldığı şey arasındaki nesnel bir ilişki, dilsel bir

öğe ile dünya arasındaki bir ilişki kılar. Ama bu, dilin dünya ile nasıl eşleştiğini görmek için dilin "dışına çıkabileceğimizi" ima eder. Bunu yapamayız ve (1) gibi Tarski ifadeleri de bunu yapmaz. (1) ifadesi dili dünya ile ilişkilendirmez, daha çok, dilin bir parçasını bir diğer parçasıyla ilişkilendirir. Wittgenstein'ın gördüğü gibi, dilin dünya ile ilişkilenme şekli dile getirilemez (çünkü bu yine dili kullanarak yapılacaktır). Doğruluğa ilişkin, gerçek bir karşılık gelme kuramı olamaz – sonuç olarak, Tarski'nin doğruluk kuramı da böyle bir kuram değildir.

Nereden başlamalıyız? (1) ifadesi hem bir dilsel öğe ("Kar beyazdır" cümlesi) hem de dünya (aslında kar) hakkında gerçekten konuşur. Herhangi bir öğe hakkında konuşmak için, ona gönderme yapmak üzere dilsel bir öğe kullanmak zorundasınızdır. Fakat bu, sadece dilsel öğeler hakkında konuşmayı başardığınız ve dilsel olmayanlar hakkında asla konuşmadığınız anlamına gelmez. Dünya hakkında konuşmak için bir sözcüğü kullanmak ile o sözcük hakkında konuşmak için başka bir sözcüğün adını geçirmek arasında bir fark vardır. "Dile mahkûm" olduğumuz, bütün konuşmaların konuşmak hakkında olduğu düşüncesi, "kullanma-adını geçirme" ayrımını tek kelimeyle gözden kaçırır. Dile "mahkûm" olmamız, "bir dil kullanmaksızın konuşamayız" anlamına geliyorsa doğrudur ve bu anlamda çok bilindik, sıradan bir düşüncedir. Dile "mahkûm" oluşumuz, sadece dil hakkında konuşabileceğimiz gibi ciddi bir anlam taşımaz.

İngiliz ampiristleri düşünmeyi, "izlenimler" ve/veya "idealar" akışına sahip olma bağlamında analiz ettiler ve tüm düşünebileceğimiz kendi izlenimlerimiz ve idealarımızdır gibi yanlış bir sonuca vardılar. Söz gelimi, Hume şunları yazar:

> Şimdi, zihinde algılardan başka hiçbir şey bulunmadığına göre ve bütün idealar zihinde daha önceden bulunan bir şeyden türediklerine göre, bundan şu çıkar ki, idealar ya da izlenimlerden farklı türde bir

şeyin ideasını kavramamız ya da oluşturmamız olanaksızdır. Dikkatimizi mümkün olduğunca kendimizin dışına sabitleyelim: İmgelemimizi göklere ya da evrenin uzak sınırlarına kadar kovalayalım; aslında kendimizin bir adım bile ötesine ilerlemeyiz, ne de o dar menzilde görünmüş algılar dışında herhangi bir tür varoluşu kavrayabiliriz. (*İnceleme*, 1, ii, 6: 67-8)

"İdeaların yeni yolu"nun yerini daha da yeni bir "sözcüklerin yolu" alır, ama aynı hatalar yapılır. Tüm düşünebildiğimizin kendi idealarımız olduğunu söylemek yerine, bu kez bütün konuşabildiğimizin kendi sözcüklerimiz olduğunu söylüyoruz. Psikolojik şarabı yeni dilsel şişelere dökmek tadını iyileştirmedi.

Ama hâlâ "daha derine" gidebiliriz. Hakkında konuşmayı başardığımız dünya gerçekten de kendinde-dünya, dilsel ya da kavramsal şemamızdan bağımsız, olduğu haliyle dünya mıdır? Yoksa kategorilere ayırdığımız dünyadan ibaret midir sadece? Kendinde-dünya herhangi bir kavram sistemine göre bölümlere ayrılmış ya da parsellenmiş değildir. Onu kendi kavram sistemimize göre bölümlere ayıran ve parselleyen biziz. Kendinde-dünya, kar olan ve kar olmayan şeylere ya da beyaz olan ve beyaz olmayan şeylere bölümlenmiş değildir. Kar ve beyazlık kavramlarımızla bu bölümlemeyi gerçekleştiren biziz. Başka ilgileri ve kavramları olan başka varlıklar dünyayı farklı biçimde parçalara ayırırdı. Nitekim bunu yaparlar: Eskimolar bizim "kar" dediğimizi yedi farklı şeye ayırırlar, Kalahari halkı kar ve kar olmayan gibi bir bölümlemeyi hiç yapmazlar. Bir örnek daha:

Günümüzde "yağmur yağıyor" ifadesini kullanıyoruz. Eski Orkneylilerin yağmurun her türü ve şiddeti için bir dizi sözcüğü vardı – driv, rug, murr, hagger, dagg, rev, hellyiefer. (Brown 1972: 29)

(Yukarıda söylenenin antropolojik doğruluğuna kefil olmuyorum: Doğru olabilmesi, amaçlarımız için yeterli.) Dilimize mahkûm olmamızın daha derin bir anlamı vardır, o da,

hakkında konuştuğumuz, hattâ hakkında doğru biçimde konuştuğumuz dünyanın kısmen kendi dilsel üretimimiz, bizce betimlenen (kategorize edilen, kavramsallaştırılan) bir dünya olmasıdır.

Yine aynı soru... nereden başlamalıyız? Az önce ifade ettiklerimiz, bir tür genelleştirilmiş Kantçı kavramsal idealizm ortaya koyar. Farklı kavramsal veya dilsel şemaların dünyayı farklı biçimde bölümledikleri doğru, ama çok bilindik bir düşüncedir. Şu ya da bu şemayı kullanmaksızın dünyayı kavramsallaştıramayacağımız ya da üzerine konuşamayacağımız düşüncesi için de aynı şey geçerlidir. Bir şemanın icat edilmesi veya kullanıma sokulmasının dünyayı bir biçimde değiştirdiği ya da yeni bir tür dünyayı, o şema tarafından betimlenen (kavramsallaştırılan) biçimde bir dünyayı varoluşa getirdiği düşüncesi ise (bence) yanlıştır, ama önemsiz bir şekilde yanlıştır. Eğer bilime inanılacak olursa, herhangi bir şeması olan birtakım varlıkların olmasından önce de, dünya yağmuru, karı, güneşi ve gezegenleri içeriyordu. Şemaları olan ve olguları algılayan varlıklar filan yoktu. Ay kavramıyla donatılı ilk varlık "Bak, ay!" dediğinde ay birden varoluşa gelmedi. Dünya (kendinde-dünya), ilk kavram yapıcılar onu yontana kadar tekil, farklılaşmamış, şekilsiz bir "saf varlık" kütlesi değildi. Karşı koyulması gereken (sanırım), "İngilizce-konuşanlar-tarafından-betimlendiği-haliyle-dünya" ya da "Eskimolar-tarafından-betimlendiği-haliyle-dünya"ya karşı "kendinde-dünya" gibi Kantçı *ersatz (ikame)* kendiliklerdir. (Acaba "*ersatz*" sözcüğü "tireli sözcüğünün Almanca karşılığı mı?) Sadece dünya ve onu betimlemek için değişik şemalar vardır, bunlar değişik amaçlara uygundur ve değişik farklılıkları kavramaya başlayabilirler.

Bu noktada kavramsal idealizmin "derin" sularını terk edip sığ sularında dolaşalım. Bir itiraza göre, şayet Tarski'nin doğruluk kuramı kabul edilirse, o zaman realistçe bakmak istemediğimiz pek çok şey konu-

sunda naif bir realizme bağlanmış oluruz. Bunun nedeni, T Uylaşımının geniş kapsamlı uygulanabilmesidir:

(1) "Kar beyazdır" ifadesi, ancak ve ancak eğer kar beyazsa doğrudur.
(2) "Elektronlar negatif yüklüdür" ifadesi, ancak ve ancak eğer elektronlar negatif yüklüyse doğrudur.
(3) "İnsanları yemek yanlıştır" ifadesi, ancak ve ancak eğer insanları yemek yanlışsa doğrudur.
(4) "*Mona Lisa* güzeldir" ifadesi, ancak ve ancak eğer *Mona Lisa* güzelse doğrudur.
(5) "Bir milyondan büyük asal sayılar vardır" ifadesi, ancak ve ancak eğer bir milyondan büyük asal sayılar varsa doğrudur.
(6) "Karındeşen Jack cinlerimi tepeme çıkarıyor[7]" ifadesi, ancak ve ancak eğer Karındeşen Jack cinlerimi tepeme çıkarıyorsa doğrudur.

Farz edelim ki, (1) kar konusunda sağduyu realizmi verir. O zaman (2) elektronlar konusunda bilimsel realizm verir, (3) yanlış ve doğru konusunda ahlaksal realizm, (4) güzellik konusunda estetik realizm, (5) doğal sayılar konusunda Platoncu realizm ve son olarak (6) Karındeşen Jack'ın bende yarattığı (ve şüphesiz aynı zamanda başkalarında da yarattığı) bir kendilik (cinler) konusunda realizm verir. Bu doğru olamaz. Hiç kimse cin-realizmi istemez. Ve (1)'deki kar ile (6)'daki cinler arasında, birçok saygın felsefecinin tartışacağı çok sayıda başka realizmler vardır. Tarski'nin şeması reddedilmelidir, önemsiz olduğu ve hiçbir şey kanıtlamadığı için değil, ama çok fazla şey kanıtladığı, aşırı genelleme yaptığı için.

Bu eleştiri temelsizdir, çünkü Tarski'nin şeması kendi ba-

7 Yazarın özgün ifadeleri "Jack the Ripper gives me the creeps" ve "creeps-reality". –*çn.*

şına bu sözde sonuçların hiçbirine sahip değildir. *X* ya da *X*'ler (*X* kardan cinlere kadar bir yelpaze çizsin) hakkında realizm elde etmek için,

(a) *X* ya da *X*'ler hakkındaki ifadeleri, mantıksal-felsefi amaçlar için, sözel anlamda almalı,
(b) o ifadelere Tarski'nin T Uylaşımını uygulamalı,
(c) o ifadelerin bazılarını (uygun olanları) doğru olarak kabul etmelisiniz.

Açıklayalım. "Karındeşen Jack cinlerimi tepeme çıkarıyor"u, bir deyim olarak görür, mantıksal-felsefi amaçlar için sözel anlamda almayız ve böylelikle cinler hakkındaki realizmden kaçınırız. "İfade doğruysa (evet, doğru), o zaman söz konusu ilişki Karındeşen Jack, Alan Musgrave ve cinler arasındadır" demeyiz. Tersine, onun yerine deyim olmayan bir eşdeğeri (mesela "Karındeşen Jack beni sinirlendiriyor") geçirilmelidir ve mantıksal-felsefi analiz altına alınması gereken bu eşdeğerdir. Benzer olarak, Platoncu gerçekçiliğe karşı şüpheci olanlar, ya sayılar hakkındaki ifadeleri sözel anlamda almayı reddedebilir ya da sözel anlamda alır ama sayıların varoluşunu gerektirenlerin yanlış olduğunu söyleyebilirler. (Sonraki, ss. 305-6'da gördüğümüz gibi, Field'ın görüşüdür.) Elektronlar konusunda gerçekçiliğe karşı şüpheci olanlar, ya onlar hakkındaki ifadeleri (araçsalcıların yaptığı gibi) sözel anlamda almayı reddedebilir, ya (pozitivistlerin yaptığı gibi) sözel anlamda alır ama elektronların varoluşunu gerektirenlerin yanlış olduğunu söyleyebilir ya da (Bas van Fraassen (1980) ve Larry Laudan (1977) gibi "bilgi kuramında realizm-karşıtlarının yaptığıyla aynı şekilde) sözel anlamda alır ve bazılarının doğru olabileceğini söyleyebilir ama herhangi birini doğru olarak kabul etmeyi reddedebilirler. Ahlaksal ya da estetik realizme karşı şüpheci olanlar da benzer yollar iz-

leyebilirler. Piskopos Berkeley bile Tarski'nin şemasını kabul edebilirdi, ama ilk olarak, maddi nesneler hakkındaki sözel anlamda alınan ifadelerin hepsinin yanlış olduğunu söyler ve ikinci olarak da (önceki vargısını yumuşatarak) bu ifadelerin "asıl anlamlarının" (yani mantıksal-felsefi amaçlar için, kendi istediği şekilde anlaşılacak anlamlarının) maddi nesnelerin varoluşunu hiçbir biçimde gerektirmediğini söylerdi.

Kendi başına Tarski'nin T Uylaşımı her türden realist ve karşı-realist görüşler bakımından felsefi açıdan yansızdır (T Uylaşımını ortaya koyduğunda bizzat kendisi böyle söylemiştir; *bkz.* Tarski 1944, 361-2). O halde, T Uylaşımının realizm için önemi nedir? Tek kelimeyle şudur: Kendilikler konusunda realizmi olanaklı kılar. Diğer doğruluk kuramlarıysa bu tür realizmi olanaklı kılmazlar ve bunu yaparken de oldukça tuhaf yollar kullanırlar. Çünkü diğer doğruluk kuramları, doğruluğu genelde inanç sistemlerinin içsel bir özelliği gibi görürler. Bu olduğunda da, realistin ayakları altından semantik halı çekilir. Elektronlar (ya da başka bir şey) hakkında coşkulu bir realizm sergileyen biri, kendi realizmini "Ama elektronların var olduğu doğru" diyerek olumlamaya çalışır. Öznel doğruluk-kuramının destekçisi ise gülümseyerek, kendi kendine şöyle der: "Bunun tek anlamı, ondan kuşku duyamaması, onun diğer inançları ile tutarlı olması, öyle düşünmenin kendisi için faydalı olması vs.) Tarski'nin doğruluk kuramı daha baştan realizmler lehine bir durum yaratmaz – daha doğrusu, aleyhlerine bir durum yaratmayan tek kuramdır.

Tarski'nin doğruluk kuramına daha birçok itiraz vardır. Sadece ikisini tartışmakla yetineceğim. İlki, Tarski'nin kuramının muhafaza ettiği doğruluk yasalarıyla ilgilidir. Bu yasaların "benmerkezci sözcükler" veya diğer adlarıyla, "dönüşlü sözcük-simgeler"[8] içeren cümleler karşısında yıkıldıkları iti-

8 "token-reflexive words". *–çn.*

razı getirilir. "Açım" cümlesi bir kimse tarafından dile getirildiğinde doğru, başka bir kimse tarafından dile getirildiğinde yanlış olabilir ve bu çelişmezlik yasasına aykırıdır. "Burada yağmur yağıyor" cümlesi bir yerde dile getirildiğinde doğru, başka bir yerde dile getirildiğinde yanlış olabilir. "Şu an akşam vakti" cümlesi eğer akşamleyin dile getiriliyorsa doğru, gündüz dile getiriliyorsa yanlış olabilir.

Tarski'nin kendi doğruluk kuramını benmerkezci sözcüklerin veya dönüşlü sözcük-simgelerin olmadığı diller için geliştirdiği doğrudur. Böyle sözcüklerle baş etmenin standart yolu, (örneğin "Açım" gibi) cümle tiplerini (örneğin "Açım" cümlesinin tikel durumlarda tikel kişiler tarafından tikel dile getirilişleri gibi) cümle-simgelerden ayırt etmektir. Eğer bir cümle tipi dönüşlü-simge sözcükler içeriyorsa o cümle tipine ait farklı simgeler farklı şeyler söyler, farklı ifadeler kurar. Bu yüzden doğruluk yasaları sadece anlamlı cümle-simgeler için geçerlidir ya da cümle-simgeler tarafından kurulan ifadeler için geçerlidir de diyebilirsiniz. Her bir anlamlı cümle-simge (ya da bir cümle-simge tarafından kurulan her bir ifade) ya doğru ya da yanlıştır ve hiçbiri hem doğru hem yanlış değildir ve bu da doğruluk yasalarına uygundur.

YALANCI PARADOKSU VE GÖDEL'İN TAMAMLANMAMIŞLIK TEOREMİ

Tarski'nin doğruluk kuramına son itiraz bizi ilginç bir alana götürür. Tarski'nin kuramı bir cümlenin eğer böyle dediği şey gerçekten öyleyse doğru olduğu yönündeki sağduyu düşüncesini korur. Ve her bir (bildirimsel) cümlenin ya doğru ya da yanlış olduğunu, ama hem doğru hem yanlış olmadığını söyleyen doğruluk yasalarını da korur. Fakat eğer bu yalın düşünceleri aşağıdaki cümleye uygularsak, sıkıntı yaşarız.

Bu dikdörtgenin içindeki tek cümle yanlıştır.

Cümle ya doğru ya da yanlıştır. Eğer doğruysa, o zaman söylediği şey gerçekten söylediği gibidir, ama söylediği yanlış olduğudur, o halde yanlıştır. Doğru olduğu varsayımı bir çelişkiye götürür. Şimdi, normalde bunu cümlenin yanlış olduğunun saçmaya indirgeme yoluyla kanıtlaması olarak alırdık. Ama bu normal bir durum değil. Şöyle ki: Cümlenin yanlış olduğunu varsayalım, yani söylediği şey gerçekten söylediği gibi değil... ama söylediği yanlış olduğudur, o halde yanlış değildir, o halde doğrudur. Yanlış olduğunu varsaymak da bir çelişkiye götürmektedir. Bunun gibi bir "çifte çelişki" ya da "çifte saçmaya indirgeme" ile karşı karşıya olduğumuz zaman, karşımızda bir mantıksal paradoks vardır. Bu örnektekine "yalancı paradoksu" denir. Öyleyse buradaki itiraz, Tarski'nin doğruluk kuramının paradoksal olduğudur.

Tarski'nin bu paradoksu ciddiye alan ilk kişilerden biri olması şaşırtıcı değildir (1944: 347-51). Paradoksal cümle İngilizcede formüle edilmiştir. Tarski yalancı paradoksunun bir dilde formüle edilmesi için o dilin hangi özelliklere sahip olması gerektiğini sordu. Yalancı paradoksu bir cümle hakkında (yani kendisi hakkında) bir cümledir, öyleyse onu formüle etmek için dil kendi cümlelerine gönderme yapma yollarını içermek zorundadır. Ve yalancı paradoksu kendisi hakkında yanlış olduğunu söylemektedir, öyleyse onu formüle etmek için dil semantik terimler, özellikle de "doğru" ve "yanlış" terimlerini içermek zorundadır. Tarski, bir dilin cümleleri hakkında konuşuluyorsa o dile "konu dil" ve konu dilin tartışılmasında kullanılan dile ise "üst dil" der. Formüle ettiğimiz biçimiyle yalancı paradoksu örneğinde, konu dil ve üst dil aynıdır, yani İngilizcedir. O halde, öyle görünür ki, kendisinin bir üst dili olmasını sağlayan anlatım gücüne sahip herhangi bir dil (Tarski'nin bu özelliğe verdiği adla, semantik olarak kapalı olan herhangi bir dil) yalancı paradoksunun formüle edilebileceği bir dil olacaktır. Tarski yalancı paradoksunu kendi doğruluk kuramına değil, ama

daha ziyade dilin semantik olarak kapalı olduğu düşüncesine bir itiraz olarak alır. Semantik olarak kapalı herhangi bir dil paradoksal olacaktır. Yalancı paradoksunu çözmenin (ya da daha iyisi, ondan kaçınmanın) tek yolu semantik olarak kapalı bir dili önleyen kurallar getirmektir. Böyle bir kuralın en basit formülasyonu "Hiçbir dil (doğrudan ya da dolaylı olarak) kendinin bir üst dili olamaz" şeklindedir.

Bu (hiç kuşkusuz yapay olan) kuralın etkisi, İngilizce gibi doğal bir dili bir diller hiyerarşisine –ya da aynı şey, bir düzeyler hiyerarşisine– bölümlemektir. "Konu-İngilizce"nin öğelerinden başka öğelerden konuşan "konu-İngilizce" (İngilizcenin konu-düzeyi) vardır. Ayrıca, "konu-İngilizce" hakkında konuşan ve "konu-İngilizcede doğru" yüklemini onda tanımlayabileceğimiz "üst-konu-İngilizce" vardır. "Üst-konu-İngilizce" hakkında konuşan ve "üst-konu-İngilizcede doğru" yüklemini onda tanımlayabileceğimiz "üst-üst-konu-İngilizce" düzeyine de yükselebiliriz. Ve bu şekilde, ilkede, sınırsızca devam eder.

Yalancı paradoksunu bu nasıl çözer? Paradoksu, ondan kaçınarak, bizim onu formüle etmemize engel olarak çözer. İlk kilit noktası, her zaman belli bir *L* için "*L*'de doğru"yu tanımlamamızdır: Bir doğruluk tanımı her zaman, belli bir dil (ya da dil düzeyi) için bir doğruluk tanımıdır. Ne de olsa, ortak bir cümleye bir şekilde sahip olan farklı dillerin olması ve bu cümlenin o dillerden birinde doğru, diğerinde yanlış olması mümkündür. İkinci kilit noktası, Tarski'nin kuralına göre, "*L*'de doğru"nun tanımının *L*'de değil, ama üst-*L*'de formüle edilmesidir, öyle ki, "*L*'de doğru" anlatımını içeren her ifade için aynı şey geçerlidir. Tarski'nin kuralı yalancı paradoksunun aşağıdaki gibi formüle edilmesi anlamına gelir:

Bu dikdörtgenin içindeki tek L cümlesi L'de yanlıştır.

Bu cümle "*L*'de yanlış" anlatımını içerir, o halde *L*'ye değil, üst-*L*'ye ait bir cümledir; dikdörtgenin içindeki tek cümle olduğundan, dikdörtgende *L*'ye ait hiçbir cümle yoktur. (Burada *L* ya bir dili ya da bir dil düzeyini temsil edebilir.) Bunun anlamı, dikdörtgen içindeki cümlenin artık paradoksal olmadığıdır. Tam olarak ne anlama geldiği, herhangi bir şeye gönderme yapma durumu olmayan ("Bu dikdörtgenin içindeki *L*'ye ait tek cümle" deyimi gibi) belirtili betimlemeler ("falanca" formundaki ifadeler) içeren cümlelere nasıl baktığınıza bağlıdır. Bu bağlamda, en popüler kuram Russell'ınkidir; bu kurama göre, gönderme yapma durumu olmayan bir belirtili betimleme içeren herhangi bir cümle yanlıştır. Russell'ın kuramı uyarınca, dikdörtgenin içindeki cümle sadece yanlıştır ve yanlış olduğu düşüncesinden hiçbir çelişki doğmaz. "Boş betimlemeler" kuramının rakiplerinden biri Strawson'ın kuramıdır; buna göre, gönderme yapma durumu olmayan bir belirtili betimleme içeren herhangi bir cümle ne doğru ne de yanlıştır. Strawson'ın kuramı uyarınca, dikdörtgenin içindeki cümle ne doğru ne de yanlıştır ve bu düşünceden de hiçbir çelişki doğmaz.

Tarski'nin kuralı yapaydır – ama yalancı paradoksunu çözmenin (ya da ondan kaçınmanın) her yolu bu tür yapaylıklar içerir. Tarski'nin kuralı kendine gönderme yapan cümlelerin belli bir türünü yasaklar. Daha basit bir kural kendine gönderme yapan bütün cümleleri yasaklardı: "Hiçbir anlamlı cümle kendine gönderme yapamaz." Ama bu kural, o da yapay olmasının yanı sıra, fazla geniş kapsamlıdır: Sadece paradoksal olmayan cümleleri değil, ama sorunsuzca doğru gibi görünen cümleleri de yasaklar ("Bu cümle bir felsefe kitabında geçiyor" cümlesini düşünün).

Tarski'nin yalancı paradoksu tartışması aslında onun son derece ilginç ve önemli bir tahminde bulunmasına yol açtı. Bu tahminin daha sonraları, 1931'de Kurt Gödel tarafından sağlanan kanıtı, yirminci yüzyılın en göze çarpan entelektüel

başarımlarından birini temsil eder. Ve bu başarımın doğruluk ve doğruluk kuramları üzerine felsefi tartışmalarımız için önemli yansımaları vardır. Temel noktalarını açıklayarak bu bölümü bitireyim – fakat söz konusu temel noktalardan birini yalnızca dile getireceğim ama açıklamayacağım, çünkü onu açıklamak başka bir kitabı gerektirir.

Yalancı paradoksu üzerine düşünmek Tarski'yi şu vargıya ulaştırdı: Eğer "*L*'de doğru" *L*'de tanımlanabilseydi, o zaman yalancı paradoksu *L*'de formüle edilebilirdi ve *L* tutarsız olurdu. Öyleyse genel olarak elimizde şu var:

(1) Eğer *L* tutarlıysa, o zaman "*L*'de doğru" *L*'de tanımlanamaz.

Sonraki adımda Tarski onda aritmetik yapabileceğimiz bir dili ele aldı. O dil içinde, doğal sayılara ve onlarla yapılan işlemlere yönelik anlatımlarımız vardır. O dilde aritmetik aksiyomlarını formüle eder ve aritmetiğin teoremlerini ispatlarız. Bu dile *A* dersek, genel sonuç (1) şunu gerektirir:

(2) Eğer *A* tutarlı ise, o zaman "*A*'da doğru" *A*'da tanımlanamaz.

Şimdi, "*A*'da ispatlanabilir" diye sınıflandırabileceğimiz aritmetik cümlelerinin (*A*'nın cümlelerinin) bir özelliği vardır: Kabaca söylersek, *A*'nın bir cümlesi eğer aritmetik ispat kurallarının (doğru biçimde) uygulanması yoluyla aritmetik aksiyomlarından elde edilebiliyorsa *A*'da ispatlanabilirdir. Tarski'nin "*A*'da ispatlanabilir olan" *A*'da tanımlanabilir diyen bir önsezisi vardı. Zor olan temel nokta budur, onu açıklamak ve doğruluğunu göstermek bütün bir kitap alır. Herhangi bir açıklama ya da argüman vermeyi bir yana bırakıp, sadece şu şekilde kaydedelim:

(3) "*A*'da ispatlanabilir olan" *A*'da tanımlanabilir.

Çağlar boyu aritmetikçiler bir aritmetik cümlesi doğruysa o zaman ispatlanabilir olduğunu ve eğer bir aritmetik cümlesi ispatlanabilirse o zaman doğru olacağını düşünmüşlerdi (ya da ummuşlardı). Aritmetiksel doğruluk ile aritmetiksel ispatlanabilirliğin örtüşebileceğini düşünmüşlerdi (ya da ummuşlardı). Aritmetik için tamamlanmış bir aksiyom kümesi formüle edebileceklerini düşünmüşlerdi (ya da ummuşlardı): Bütün aritmetik doğrular ve yalnızca bunlar o aksiyomlardan kalkılarak ispatlanabilecekti.

Tarski bu umudun yerine gelmeyebileceğini ileri sürdü. Zira varsayalım ki, bir cümle ancak ve ancak eğer *A*'da ispatlanabilirse *A*'da doğru olsun. O zaman "*A*'da doğru"yu basitçe *A*'da ispatlanabilir olarak tanımlayabiliriz. Ama öte yandan, (3) önsezisinden dolayı, "*A*'da ispatlanabilir" *A*'da tanımlanabilir olduğundan, "*A*'da doğru" aynı zamanda *A*'da tanımlanabilirdir de. Ama öte yandan, (2)'den dolayı, *A* tutarsız olacaktır. Öyleyse:

(4) Eğer *A* tutarlı ise, o zaman *A* tamamlanmış değildir (yani bir cümlenin, ancak ve ancak eğer *A*'da ispatlanabilirse *A*'da doğru olduğu doğru değildir). (4) önermesi önsezi (3)'e dayandığına göre, o da bir önsezidir. Fakat Gödel kısa süre sonra gösterdi ki, (3) doğrudur, dolayısıyla (4) de doğrudur (Gödel 1962). Bu, Gödel'in (ilk) tamamlanmamışlık teoremidir. (Acaba bazı ispatlanabilir aritmetik cümleleri doğru değiller midir ya da bazı doğru cümleler ispatlanabilir değiller midir sorusunu (4) önermesi açık bırakır. Gödel durumun sonraki gibi olduğunu gösterdi ve gerçekten de, *A*'da doğru olan, ama *A*'da ispatlanabilir olmayan bir *G* cümlesi ortaya koydu. Niçin bu *G* "Gödel cümlesi" *A*'ya yeni bir aksiyom olarak eklenmiyor

ve böylece aksiyomlar artırılıp bir A^* kümesi oluşturulmuyor diye sorulabilir? Bu yapılmıyor, çünkü Gödel'in yöntemleri çok geneldir ve Gödel A^*'da ispatlanabilir olmayan ama A^*'da doğru olan cümleler bulunduğunu gösterebilir ve A^*'da doğru olan ama A^*'da ispatlanabilir olmayan yeni bir G^* Gödel cümlesi de ortaya koyabilir.)

Bunlar geniş kapsamlı önemleri olan dikkate değer sonuçlardır. Ama felsefi önemleri nedir? Çağlar boyunca matematik, kesinliğe ulaşabilmesinden ötürü hayranlıkla karşılanmıştır. Hepsinin ötesinde, matematikçiler ifadelerinin doğru olduğunu bilebiliyorlardı. Peki doğruluk ölçütleri neydi? Aksiyomlardan ispatlanabilir olmanın dışında hiçbir şey: Matematikçiye aksiyomların bilgisini verirseniz, ispat yöntemi sayesinde, ispatlanmış teoremlerden oluşan bir dağarcık oluşurdu. Ama şimdi anlaşılıyor ki, matematiğin en basit dalı olan aritmetikte bile bu doğruluk ölçütünün tamamlanmamış olduğu açıktır: Üst-aritmetikçiler aritmetikteki ispat yönteminin bütün aritmetiksel doğruları asla kapsayamayacağını ispatlayabilirler. Şimdiye dek icat edilmiş en iyi "doğruluk ölçütü", kendisi için tasarlanmış olduğu sınırlı sayıda doğruluktan oluşan bu sınıf için tamamlanmış bir ölçüt değildir. Ve aynı şey aritmetikten daha güçlü herhangi bir matematik kuramında "aksiyomlardan ispatlanabilirlik" için de geçerlidir. Böyle bir ölçüte başka her alandakinden daha yakın olduğumuz matematikteki bu durumu göz önünde tutarsak, başka bir alanda tatmin edici bir doğruluk ölçütü bulma umutları pek parlak görünmüyor. (Bu konu ve "ölçüt felsefesi" üzerine daha fazlası için *bkz.* Popper 1945, II: 369-74. Tarski'nin "minimalist doğruluk anlayışı" diye adlandırdığı görüşü sağlayan T-şeması üzerine daha fazlası için *bkz.* Paul Horwich 1990 – mükemmel bir çalışmadır.)

ON BEŞİNCİ BÖLÜM

Yanlışlanabilirci realizm

Hem ampirizme hem de rasyonalizme yönelik şüpheci eleştirileri incelemiştik. Son bölümde de, öznel bir doğruluk-kuramını kabul etme yoluyla şüpheciliği bozguna uğratma girişimlerini inceleyip reddettik. Bu bizi nereye getiriyor? Kesin bilginin erişilemez olduğu, (önemsiz olmayan) inançlarımızdan hiçbirinin gerekçelendirilemeyeceği, dolayısıyla bütün böyle inançların akla aykırı oldukları konusunda şüpheci ile hemfikir mi olmak zorundayız? Bilgi probleminin olumlu bir çözümüne doğru hiçbir ilerleme gerçekleştiremedik mi?

Şimdi problemimize getirilen üçüncü bir olumlu çözümü ortaya koyup tartışmayı istiyorum. Bu çözüm, bünyesinde yüksek dozda şüphecilik barındırır. Aynı zamanda, olumlu bir çözüm olduğundan, yapısında hem rasyonalizm hem de ampirizmden bileşenler bulunur. Söz konusu çözüme bazen "hafifletilmiş şüphecilik", bazen "eleştirel rasyonalizm" ("eleştirel ampirizm" demek de aynı derecede mümkündür), bazense "yanlışlanabilirci realizm" ya da kısaca "yanlışlanabilircilik" denir. Genelde ben son adı tercih edeceğim, çünkü en kısası o. Yanlışlanabilircilik nedir? Kabul edilebilir mi? Algıdan başlayalım.

İNCELMİŞ DOLAYLI ALGI-REALİZMİ

Bu kitabın daha önceki kısımlarında zamanla "naif" ya da "doğrudan realizm" adını almış bir algı kuramıyla karşılaşmıştık: Dış nesneleri doğrudan ya da dolaysız olarak ve gerçekte oldukları gibi algılarız. Şüpheci ve bilimsel argümanlar

(özellikle de 5. Bölümde ele aldıklarımız) bu görüşü tahrip etti. Bunun üzerine ampiristler bu görüş yerine ideacılığı veya duyu verileri kuramını getirdiler: İdeaları ya da duyu verilerini doğrudan ya da dolaysız olarak ve gerçekte oldukları gibi algılarız. Bu kuram bilgi için ampirik temelin yanılmazlığını koruyordu. Fakat gördüğümüz gibi, bunu yapmasının çok ağır bir bedeli oldu: Görünüş ve gerçeklik meselesi şiddetlendi. Bunun da ötesinde, ideacılık Berkeley'nin kendi idealizmi ya da immateryalizmi için getirdiği "baş argüman"daki kilit bir öncüldü (*bkz.* s. 164) ve aynı zamanda Hume'un dış nesnelerin ayrı ve sürekli varoluşuna olan "doğal inanç"ımızın irrasyonelliği için öne sürdüğü argümandaki kilit bir öncüldü (*bkz.* s. 195). İdeacılığın yol açtığı kendine özgü güçlükler ve öğretiler göz önünde tutulursa, üçüncü bir algı görüşünün olanaklı olup olmadığını sormak doğaldır. Ve bu üçüncü görüşün ne olması gerektiği de tamamen açıktır. Ona "incelmiş dolaylı realizm" diyebiliriz: Dış nesneleri dolaylı ya da aracılı olarak ve gerçek halleriyle olması şart olmaksızın algılarız. Naif realizm ve ideacılık, ikisi de algının yanılmazlığı (ve "doğrudanlığı") iddiasını sürdürürken (ki ideacılık bunu yapmak için realizmi terk eder), incelmiş realizm sürdürmez: Onun algısal aktarımları ya da "gözlem ifadeleri" yanılabilirdir. Ama naif realizmin realizmi korunur: Bir algı aktarımı dış nesneler ya da dış dünya hakkında bir aktarım olarak kalır.

İncelmiş realizmin geçerli bir alternatif olup olmadığını görmek için, ilk önce ideacı bakış açısı lehine olan argümanları yeniden incelemeliyiz. Bu argümanlardan bazıları bizi fazla oyalamaz. Birincisi, duyuların bize bir şey (dış nesneler ya da idealar) hakkında kesin bilgi vermesi gerektiğini ileri süren argümandır (*bkz.* s. 120); ikincisi ise duyuların bize bir şey (dış nesneler ya da idealar) hakkında doğrudan ya da dolaysız bilgi vermesi gerektiğini ileri süren argümandır (*bkz.* s.

123). İncelmiş realist bu kilit öncülleri rahatça reddedecektir (ve bu reddedişi kendi alternatif görüşünün ifadeleri içinde yansıtacaktır).

Diğer argümanlar (*bkz.* s. 122) duyu verileri ya da ideaların "şeyleştirilmesi"ne ve bunların algının dolaysız nesneleri olmaları gerektiği görüşüne götürüyordu. Söz gelimi, şöyle bir argümanımız oluyordu:

Yarısı suyun içinde kalan düz bir küreğe baktığımda, kırık bir şey görürüm.
Düz kürek kırık değildir.
O halde, yarısı suyun içinde kalan düz bir küreğe baktığımda, küreği görmüyorum.

Bu argüman geçerlidir, ikinci öncülü açıkça doğrudur, vargısı ise algı realistinin reddedeceği bir şeydir. Öyleyse algı realisti aynı zamanda ilk öncülü de reddetmelidir. Ve reddedecektir: İlk öncül "kırık bir şey görürüm" diyerek duyu verilerini zaten şeyleştirmektedir. Algı realisti, (hangi koşullarda olursa olsun) düz bir küreğe baktığınızda kırık bir şey gördüğünüzü tek kelimeyle reddedecektir – gördüğünüz her zaman, muhtemelen, düz bir şeydir. Benzer olarak, herhangi bir açıdan yuvarlak bir madeni paraya baktığınızda gördüğünüz her zaman, muhtemelen, yuvarlak bir şeydir. Şeyleştiren öncüllerin reddedilip yerlerine şunların getirilmesi gerekir:

Yarısı suyun içinde kalan düz bir küreğe baktığımda, (düz kürek) kırık görünür.
Yuvarlak bir madeni paraya yandan baktığımda, (yuvarlak madeni para) eliptik görünür.

Şeyleri her zaman gerçek halleriyle algılamayız (düz kürekler kırık görünebilir, yuvarlak madeni paralar eliptik görünebilir

vs.) ve incelmiş realiste göre, söylenebilecekler bu kadardır.

Sanrı, (ister yanılsamalı olsun, ister olmasın) algıdan ayırt edilmesi gereken özel bir durumdur. Realist, algılanan nesnenin (algılama gerçekleştiğinde) her zaman bir dış nesne olduğunda ısrar eder. Demek ki, sanrı hiçbir biçimde bir algı değildir. Pembe sıçanlar sanrılayan bir sarhoş aslında hiçbir şey görmemektedir (gerçi yanlış olarak gördüğünü sanabilir). Açıktır ki bu tuhaftır, çünkü sanrı gören sarhoş hakkında "şeyler görüyor" deriz. Algı realistine göre, bu sözel anlamda alınmaması gereken idiomatik bir konuşma biçimidir. Bu görüşü desteklemek amacıyla, yanılsama için getirdiğimiz argüman türünü sanrı için de formüle etme yönündeki önceki girişimimize geri dönebiliriz. Şöyle bitirmiştik (*bkz.* yukarıda s. 122):

> Pembe sıçanlar sanrıladığımda pembe sıçanlar görürüm.
> Pembe sıçanlar yoktur.
> O halde, pembe sıçanlar sanrıladığımda pembe sıçanlar görmem.

Daha önce belirttiğimiz gibi, bu çok acayip bir argümandır. Onu geçerli kılmak için, "Eğer pembe sıçanlar yoksa o zaman pembe sıçanlar görmüyorum" öncülünü eklemek zorundayız. Ama bu sefer de, eğer pembe sıçanları gerçekten sanrıladığımı da varsayarsak, öncüller (artık dört taneler) pembe sıçanları hem gördüğüm hem de görmediğim çelişkisini verirler. Bu, ilk öncülün yanlış olduğunun (yani pembe sıçanlar gördüğümde pembe sıçanlar görmem) saçmaya indirgeme yoluyla ispatıdır.

Ve bir de Joad'un zaman aralığı argümanı vardı. O argümanın kilit öncülü şuydu (*bkz.* yukarıda s. 126): "Bir kimsenin artık var olmayan bir şeyi görebildiğini söylemek saçmadır." Saçmasapan bir ifade. Görmek zaman aldığından biz her za-

man artık var olmayabilen şeyleri görürüz. Görmek zaman aldığından, biz her zaman geçmişe bakarız, şeylerin belli bir zaman önceki hallerini (ya da öyleymiş gibi görünen hallerini) görürüz. Aslında zaman aralığı argümanı sadece bir başka mümkün algı hatası kaynağına işaret eder. Geceleyin gökyüzüne bakar, Sirius'u fark eder ve güvenle "Sirius vardır" deriz, bunun anlamı "Sirius *şu an* var"dır. Bunda yanılıyor olabiliriz: Sirius onu görmemize neden olan ışığın yayılması ile onu görmemiz arasındaki zaman aralığında patlamış olabilir. Benzer olarak, masaya bakar ve güvenle "Masa kahverengidir" derim, bunun anlamı "Masa *şu anda* kahverengi"dir. Bunda yanılıyor olabilirim: Masadan kendisini görmeme neden olan ışığın yansıması ile onu görmem arasındaki küçük zaman aralığında, Tanrı (ki mevcut olabilir) masanın rengini değiştirmiş ya da masayı varoluştan toptan kaldırmış olabilir (Tanrı varsa her şeyi yapabilir).

Russell'ın "Gözlemci, kendisine bir taşı gözlemliyormuş gibi geldiği zaman, eğer fiziğe inanacaksak, taşın kendisi üzerindeki etkilerini gerçekten gözlemliyordur" şeklindeki olağanüstü savı (*bkz.* yukarıda s. 125) hakkında da benzer noktalara işaret edilebilir. Bu da saçmasapan bir ifadedir. Eğer fiziğe (ve fizyolojiye) inanılacaksa, taşın algılayan üzerindeki etkileri nelerdir? Kendimizi görmeyle sınırlarsak, bunlar retina hücrelerinin aldığı uyarımlar, optik sinirlerde üretilen uyarı etkileri ve görsel korteksteki nörolojik hareketlenmelerdir. Fizik, bir taşa baktığımızda gerçekten gözlemlediğimiz şeylerin bunlar olduğunu öğretmez. Tersine, böyle şeylerin gözlemlenemeyeceklerinden emin olmamızı sağlar (en azından, çıplak gözle: Retina hücrelerinin aldığı uyarımlar gibi şeyleri gözlemlemek için özel donanım gereklidir). Bir taşı görmek için, gören üzerinde etkiler meydana gelmesi gerektiğini söylemek bir şey (fizik bunu söyler), gerçekten görülen şeylerin böyle etkiler olduğunu söylemek çok başka bir şeydir (bunu yalnızca kötü felsefe söyler).

Özel donanımlı fizyoloğun retinal uyaranları gözlemlemesinden söz ettik az önce. Russell'ın görüşünce, bu olamaz. Russell'ın görüşünce, ben bir taşı ne kadar gözlemleyemezsem, fizyolog da benim retinamı o kadar gözlemleyemez. Aslında özel donanımıyla fizyoloğun gözlemlediği şey, retinamın onun beynindeki uzak etkileridir. (Russell kendi görüşünün bu içerimini görür ve doğrular).

Gerçek şu ki, idealar ya da duyu verileri yoktur. Bu da paradoksal görünür. Fakat idealar ve duyu verileri neydi? (a) dış dünya ile duyusal etkileşimlerimiz sırasında bizde üretilen ya da bize "verilen" şeyler ve (b) algılamada dolaysızca farkında olduğumuz şeyler. Ama bize "verilen"in ne olduğunun farkında değiliz. Görsel deneyimleri görmez, işitsel deneyimleri işitmez ya da dokunsal deneyimleri dokunmayla algılamayız. Eğer bir ağacı görmek, bir ağacın görsel bir duyu verisini görmek ve bundan bir ağacın sunulu olduğunu çıkarsamak olarak çözümlenmeliyse, niçin bir ağacın görsel bir duyu verisini görmek de bir ağacın görsel bir duyu verisinin görsel bir duyu verisini –ve bu böyle *ad infinitum* gider– görmek olarak çözümlenmemeli? Yok eğer bu geri gidiş durdurulacaksa, niçin en başta durdurup ağaçları görebildiğimizi söylemiyoruz?

Özetleyelim. Naif ya da doğrudan realizmle başladık: Dış nesneleri gerçekte oldukları gibi ve doğrudan algılarız. Şüpheci ve bilimsel argümanlar bu görüşü tahrip eder. Ampiristler algının doğrudanlığı ve yanılmazlığını (isterseniz, naif realizmin naifliği diyebilirsiniz) elde tutmaya çalışır ve ideaları ya da duyu verilerini gerçekte oldukları gibi ve doğrudan algılarız derler. Fakat aynı zamanda, naif realizmin realizmini elde tutup, dış nesneleri gerçekte oldukları gibi olması şart olmaksızın ve dolaylı olarak algılarız, demek de mümkündür.

Şüphecilik karşıtlığı yönünde mesafe alabilmek için, algı-

ya ilişkin incelmiş dolaylı realist (ya da eleştirel realist) görüşün fayda sağlamayacağını fark etmek önemlidir. Tersine, bu görüş duyulara ilişkin şüpheci eleştirinin büyük kısmını onaylar ve geri kalanına karşı da kuvvetsizdir. Daha ayrıntılı söylersek, yanılsama argümanını kabul eder ve "gerçekte oldukları gibi olması şart olmaksızın" kaydının eklenmesinin sebebi o argümandır. Eleştirel realist için sanrılar ve rüyalar hiçbir biçimde algı örnekleri değildir: Sanrı ve rüya görenler şeyleri algılamakta olduklarını düşünebilirler ama algılamazlar. Fakat eleştirel realizmden sonra da, sanrı ve rüya argümanları bozulmamış kalır. Zira örneğin eğer rüyaları uyanık yaşamdan ayırmanın güvenilir bir yolu yoksa, ne zaman algılamakta olduğumuzun ve ne zaman öyle olmadığının anlaşılmasının da güvenilir bir yolu yoktur.

Şöyle itiraz edilebilir ki, "eleştirel realist" bazen algıladığımız dış nesneler olduğunu, eleştirmeksizin varsaymaktadır. Pek öyle sayılmaz. Doğru biçimde anlaşıldığında, eleştirel realizm bir şey algılıyor olmamız için neler gerektiğinin bir açıklamasıdır sadece. Şayet kötü bir cin tarafından aralıksız olarak kandırılan, bedensiz Kartezyen benler olsaydık, asla herhangi bir şey algılamaz, bunun yerine sürekli sanrı görüyor olurduk. Şayet bir süper bilgisayara bağlı, bir tank içindeki bedensiz beyinler olsaydık, yine her zaman sanrı görüyor olurduk. Eğer Berkeley'nin ya immateryalizmi ya da fenomenalizmi doğru metafizikse, o zaman bir kez daha, eleştirel realist asla hiçbir şey algılamadığımızı, ama her zaman yanlış biçimde öyle olduğunu sandığımızı söyleyecektir. Algılamanın çözümlenmesi bir şey, algılamanın meydana geldiğini iddia etmek çok başka bir şeydir. Bu aşırı şüpheci olasılıkları alt etmek için ikisine de ihtiyacımız vardır ve algılamanın meydana geldiğini savunma bağlamında henüz hiçbir şey söylenmemiştir.

Algı konusunda realizmi sürdürmek için ödediğimiz be-

del, bilgi için yanılmaz bir ampirik temele bundan böyle sahip olmamamızdır. Algıladığımız (ya da algılar gibi göründüğümüz) şeyleri aktaran gözlem ifadeleri kesin olarak bilinen gerçeklikler olmaktan ziyade, dünya hakkında tikel ve çok temel önsavlar veya tahminler haline gelirler. (Gerçi buna rağmen onlara bir tür ayrıcalıklı statü verilebileceğini, sırası gelince göreceğiz.) Yanlışlanabilirci realizm algıya ilişkin eleştirel realist görüşü bünyesinde barındırır. O halde, bu haliyle yanlışlanabilircilik şüpheciliğin bir diğer adından başka bir şey değil gibi görünecektir. (Algı konusunda eleştirel realizm üzerine daha fazla bilgi için *bkz.* Maurice Mandelbaum 1964 – mükemmel bir kitaptır.)

ŞÜPHECİLİK, İRRASYONALİZM VE YANLIŞLANABİLİRCİLİK

Bilgi problemi geleneksel olarak, hem dogmatikler hem de şüpheciler tarafından, kesin bilgi ya da gerekçelendirilmiş inanç problemi olarak görüldü. Dogmatikler kesin bilgiyi elde edebileceğimizi düşündüler, şüpheciler ise tersini. Radikal şüpheciler, bütün (önemsiz olmayan) inançlar kesinliksiz ve gerekçelendirilemez olduğuna göre, hepsinin aynı zamanda akla aykırı veya irrasyonel de olduğunu ileri sürdüler. Kökten şüphecilik doğru mudur?

Ayırt edilmesi gereken iki şüpheci sav vardır (Watkins 1984: 58-9 ile karşılaştırınız):

(1) Kesinlik şüpheciliği: Herhangi bir (önemsiz olmayan) inanç kesinliksiz ve gerekçelendirilemezdir.
(2) Rasyonellik şüpheciliği: Herhangi bir (önemsiz olmayan) inanç akla aykırıdır.

Kökten şüpheciler ikisini de kabul eder: Aslında (2)'nin (1)'den çıktığı iddiasındadırlar. Ama (2) tek başına (1)'den çıkmaz, aşağıdaki ilke ile beraber (1)'den çıkar:

(*R*) Bir inanç, ancak ve ancak eğer kesinse ya da gerekçelendirilmişse akla uygundur.

Dogmatikler de şüpheciler de *R*'yi ya da ona benzer bir şeyi kabul ederler. Dogmatikler *R*'yi kabul ettikleri için, akla uygunluğu elde etmek amacıyla kesinliğin peşine düşerler. Şüpheciler *R*'yi kabul ettikleri için, kesinliği reddetmeleri {(1)} akla uygunluğu reddetmeye {(2)} dönüşür. Ama eğer *R*'yi reddedersek, şüphecilik ile akla aykırılık arasındaki bağı kesebiliriz. *R*'yi reddetmek (1) kesinlik şüpheciliğini kabul eden, ama (2) rasyonellik şüpheciliğini reddeden hafifletilmiş bir şüpheciliğe yer açar.

Fakat basitçe *R*'yi reddetmek yeterli değildir, çünkü o zaman bir inancın ne zaman akla uygun olduğuna dair bir açıklamamız olmadan kalırız. Hafifletilmiş şüphecilik bile herhangi bir şeye inanmanın akla uygun olduğu şeklindeki saçma görüşü kabul etmek istemez. Bütün inançların eşit derecede akla uygun olduğunu söylemek hepsinin eşit derecede akla *aykırı* olduğunu söylemekten farksızdır. Alternatif bir rasyonellik ilkesine ihtiyacımız vardır ve eleştirel realist bize bunu verir.

Bu alternatif kuramın gerisindeki temel fikir gayet basittir. Diyelim ki, *P*'ye inanıyorum. İnancıma dair rasyonel güvenceler ortaya koymaya girişebilmemin iki yolu vardır. İnancımın doğru olduğunu, dolayısıyla inanmaya değer olduğunu göstermeye çalışabilirim. Ya da yanlış olduğunu, dolayısıyla inanmaya değmediğini göstermeye çalışabilirim. *P*'yi gerekçelendirmeye çalışabilirim ya da *P*'yi eleştirmeye çalışabilirim. Gerekçelendirmenin yolunu daha önce irdelemiştik. Eleştirel rasyonalist eleştiri yolunu benimser. Temel fikri, eğer *P*'yi eleştirmede başarılı olur ve *P*'nin yanlış olduğunu düşünmek için bir neden bulursak, o zaman *P*'ye inanmak için gerekçemiz olmaz – oysa *P*'yi eleştirmede başarı olamaz

ve *P*'nin yanlış olduğunu düşünmek için bir neden bulamazsak, o zaman *P*'ye inanmak için gerekçemiz olur. Alternatif rasyonellik ilkesini sağlayan, bu ikinci görüştür:

(*R**) Bir inanç, ancak ve ancak eğer ciddi eleştiriye direnmişse akla uygundur.

*R** program niteliğindedir: İnançların nasıl eleştirilebilecekleri hakkında ve bir eleştirinin ne zaman "ciddi" olup olmadığı hakkında söylenmesi gereken daha fazla şey vardır. Bu konularda birkaç şey daha söyleyeceğiz. Ama önce bir itirazın ele alınması gerekiyor.

Söz konusu itiraz, bütün bunlarda yeni hiçbir şeyin olmadığıdır. Zaten bir inancın "ciddi eleştiriye direnmiş" olması, o inancın nihai olmayan bir gerekçelendirilmesidir. *R**'de özetlenen eleştirel rasyonalizm gerekçelendirmeciliğin alternatifi değil, bir çeşididir.

Eleştirel rasyonalist, hemen durumun böyle olmadığını söyler. *P*'nin yanlış olduğunu göstermeyi başaramamak *P*'yi gerekçelendirmiş olmak demek değildir. Önemli bir ayrım çizilmelidir. "*A*'nın *P*'ye inancını gerekçelendirmek", "*A*'nın inandığı *P* önermesini gerekçelendirmek" ile "*A*'nın o önermeye inanmasını gerekçelendirmek" olmak üzere çift anlam taşır. Geleneksel gerekçelendirmecilik ikisini birleştirir, yani ancak eğer *A P*'yi (ister nihai ister değil) gerekçelendirebilirse, *A*'nın *P*'ye inancının gerekçelenmiş olacağını düşünür. Eleştirel rasyonalizm ise ikisini ayırır, yani *A*'nın *P*'yi (ister nihai ister değil) gerekçelendiremese bile ona inanmasını gerekçelendirebileceğini düşünür. Daha ayrıntılı dile getirirsek, eleştirel rasyonalistin düşüncesine göre, *P*'nin "ciddi eleştiriye direnmiş" olması bizim *P*'ye inanmamızı gerekçelendirir, ama *P*'yi (ister nihai ister değil) gerekçelendirmez. Eleştirel rasyonalizme göre, eğer *P*'ye inanmamız gerekçelenmişse, *P*

gerekçelenmiş olmasa bile *P*'ye inanmak akla uygundur. Bu ince ayrımı *R**'de belirtik kılmamız gerek:

(*R**) Ancak ve ancak eğer *P* ciddi eleştiriye direnmişse *P*'ye inanmak akla uygundur (*P*'ye inanmamız gerekçelenmiştir).

Bu incelikle donatılı eleştirel rasyonalist kendi konumunun geleneksel gerekçelendirmeciliğin bir çeşidi değil, bir alternatifi olduğunda ısrar eder. Bu noktayı kabul edelim. Önemli olan soru, eleştirel rasyonalizmin yeni bir görüş olup olmadığı değil, ama kabul edilebilir bir görüş olup olmadığıdır.

P'ye inanmanın gerekçelendirilmesi ile *P*'nin gerekçelendirilmesi arasındaki ince ayrımın hemen belirtmemiz gereken mutlu bir sonucu olmuştur. Bu ayrım, gerekçelendirilmiş yanlış bir inanca sahip olma olanağına yer açar. Bu olanak için yer açmamız gerekir. Diyelim ki, bir inanç oluşturuyoruz ve o inancın yanlış olduğunu göstermek için çok çeşitli ciddi girişimlerde bulunuyoruz, hepsi de başarısızlıkla sonuçlanıyor. O zaman söz konusu önermeye inanmamız gerekçelenmiş olmaz mı? Eleştirel rasyonalistler olumlu yanıt verir ve eklerler: Ama söz konusu önerme yanlış olabilir ve daha sonradan onun yanlış olduğunu keşfedebiliriz. (Eğer bunu gerçekten keşfedersek, inandığımız şeye inanmamızın yanlış olduğunu değil, inandığımız şeyin yanlış olduğunu söylediğimize dikkat edin.)

Gerekçelendirilmiş yanlış bir inanca sahip olma olanağına yer açmak, *P*'ye inancı gerekçelendirmek ile *P*'yi gerekçelendirmek arasındaki ince ayrım olmaksızın bu kadar kolay değildir. Farz edelim, *P*'ye olan inancın "ancak eğer *P* ise" gerekçelenmiş olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca, bir yanlışın nihai olarak gerekçelendirilemeyeceği veya ispatlayamayacağını da düşünüyoruz. Bunlardan çıkan sonuç, yanlış bir

inancın da nihai olarak gerekçelendirilmiş olamayacağıdır. Farz edelim, bir yanlışın nihai *olmayan* bir şekilde bile gerekçelendirilemeyeceğini düşünüyoruz (gerçi bunu düşünmek daha az akla uygundur). Bundan (yine daha az akla uygun olarak) çıkan sonuç, yanlış bir inanç (nihai olmayan bir şekilde bile) gerekçelendirilmiş olamaz.

Ama eğer gerekçelendirilmiş yanlış bir inanca sahip olunabilirse, bilginin gerekçelendirilmiş doğru inanç olduğu biçimindeki açıklamanın durumu ne olur? Eleştirel rasyonalist o açıklamada değişiklikler yapacaktır, ama bir yanlışın bilinebileceğini düşünme derecesine gelecek kadar değil. Değiştirilmiş açıklama şöyledir:

A P'yi, ancak ve ancak eğer
(1) *A P*'ye inanıyorsa
(2) *P* doğru ise ve
(3) *A*'nın *P*'ye inancı gerekçelendirilmişse bilir.

Burada, sonuçlarını araştırmakta olduğumuz ince ayrımın ışığında, değiştirilen sadece üçüncü şarttır. Bilginin bu yanlışlanabilirci açıklamasına birazdan döneceğiz.

Buraya dek, yanlışlanabilirciliği açıkladık ve onun birkaç dolaysız sonucunu araştırdık. Yanlışlanabilirciliği nasıl değerlendireceğiz? Felsefi bir kuramı (ya da hattâ herhangi bir kuramı) değerlendirmenin bir yolu onu rakipleriyle karşılaştırıp, rakiplerine yöneltilen itirazlarla ne derece baş ettiğini görmektir. Öyleyse, yanlışlanabilirciliğin ampirizm ve rasyonalizme yönelik şüpheci itirazlarla ne derece baş ettiğini soralım. Bu aynı zamanda, yanlışlanabilirciliğin her iki geleneksel kuramın özelliklerini bünyesinde barındırdığını görmemizi de sağlayacaktır.

Klasik rasyonalizme, esasen sadece tek bir şüpheci itiraz vardı, o da apaçıklığın ve benzerlerinin doğruluğun yanıl-

maz ölçütleri olmadığıydı. Yanlışlanabilirci bu itirazı kolayca onaylar. Onayladığı için, herhangi bir öznel doğruluk-kuramına geri çekilerek itirazdan kaçmaya çabalamayacaktır. Yanlışlanabilirci, sağduyunun nesnel doğruluk-anlayışının uzlaşmaz bir taraftarıdır.

Ampirizme ise esasen iki şüpheci itiraz vardı. İlki, duyuların yanılmaz bir bilgi kaynağı olmadıklarıydı. Gördüğümüz gibi, yanlışlanabilirci bu itirazı kolayca onaylar ve "incelmiş dolaylı realist" ya da "eleştirel realist" algı görüşünü benimser. Yanlışlanabilirci aynı zamanda, ikincil niteliklerin nesnel oldukları yönündeki Locke görüşüne de doğal olarak eğilimlidir.

Olumlu yanda, yanlışlanabilircilik ampirizmin bazı özelliklerini bünyesinde barındırabilir. Duyular kesin bilginin değil, ama akla uygun inançların bir kaynağıdır. Size bir masa görüyorsunuz gibi gelir. Deneyiminizin doğal bir açıklaması, önünüzde bir masa olduğudur ve bu tür durumların çoğunda düşünmeksizin kullanılan bir açıklamadır. Eğer konu hakkında herhangi bir şüphe içindeyseniz, açıklamanızı çeşitli şekillerde kontrol edebilirsiniz: Elinizi uzatıp masaya dokunursunuz, yanınızdaki kişiye kendisinin de masayı görüp görmediğini sorarsınız vs. (Mantıksal olarak söylersek, bu "kontrol"lerin her biri önünüzde bir masa olduğu yolundaki doğal önsavın bir sınamasını temsil eder. Eğer masayı gördüğünüz gibi ona dokunabilirseniz de veya yanınızdaki kişi gördüğünüz şeyi doğrularsa, o zaman önsavı çürütmeyi denemiş ve başarısız olmuşsunuzdur. O önsava inanmanız akla uygundur.)

Ama çoğu zaman algısal yargılarımızdan şüphelenmez ve onları hiçbir şekilde "kontrol" etmeyiz. "Kontrol edilmemiş" algısal inançlar yanlışlanabilircinin anladığı anlamda akla uygun inançlar mıdır? Yanlışlanabilirci eğer ampiristin duyu deneyiminin epistemolojik önceliğine getirdiği vurguyla uz-

laşma şeklinde daha ileri bir adım atarsa, öyle olduğunu söyleyebilir. Söz konusu uzlaşma, duyulara güvenmemek için özel bir neden olmadıkça, akla uygun inancın bir kaynağı olarak onlara güvenileceğini söylemektir. Önceden duyuların sağladığı kanıtları dikkate almayacak olan yanlışlanabilirci şimdi bunu söylemekle, deyim yerindeyse, ispat yükünü kendi omuzlarına alır: Kontrol edilmemiş algısal inancın özgül bir eleştirisini üretmek zorundadır. Bu şekilde, duyuların epistemolojik önceliği şöyle devam eder: Algısal inançlar eleştiriye direnememiş olmadıkları sürece akla uygundurlar; diğer inançlarsa eleştiriye direnmeyi başardıkları için akla uygundurlar. (Bu durum, akla uygunluğa ilişkin yanlışlanabilirci kuram R^*'de açık bir değişiklik yapılmasını gerektirecektir.)

Son paragraftaki yanlışlanabilirci görüş aslında sağduyu görüşünden başka bir şey değildir. Ve bir evrim argümanıyla savunulabilir. Eğer evrim kuramına inanılacak olursa, insanın duyusal sistemi bize içinde yaşadığımız dünya hakkında bilgi verecek şekilde evrimleşmiştir. Çoğu zaman yanlış bilgi veren bir duyusal sistem, sahibi için dezavantajlı olur ve doğal ayıklanmayla bertaraf edilirdi. Bu yüzden, eğer evrim kuramına inanılırsa, duyuların bize çoğu zaman yanlış bilgi vermediklerine de inanmamız gerekir: Onlara güvenmemek için özel bir nedenimiz olmadıkça, güvenmemiz akla uygundur. Argümanı tamamlamak için yanlışlanabilircinin, evrim kuramına inanılması gerektiğini, yani onun yanlışlanabilircinin anladığı anlamda akla uygun bir inanç olduğunu eklemesi gerekir.

Evrim kuramından, insanın duyu cihazının genel güvenilirliği hakkında böyle iyimser sonuçların çıkmadığı itirazı yapılabilir. Tersine, evrim kuramı insanın duyu cihazının son derece seçici ve türe özgü olmasını gerektirir: Başka ilgileri olan başka türler dünyayı bizden çok farklı biçimde algıla-

yacaktır. Elbette öyledir. Ama bu, irdelemekte olduğumuz argümanla ilgisizdir. Bu argüman insanın duyu cihazının bize söylediklerinin genelde doğru olduğunu gösterdi, yoksa insanın duyu cihazının bize bilinecek her şeyi söylediğini değil. Duyularımız hatalı olmaksızın seçici olabilir. (Başka türlüsünü düşünmek "gerçek değil, gerçeğin tamamı" safsatasına düşmektir: "John uzun boyludur" önermesi yanlıştır, çünkü bir şeyleri dışarıda bırakır, çünkü bize John'un aynı zamanda şişman veya kel de olup olmadığını söylemez.) Evrim kuramı göklerde ve yeryüzünde bizim algı felsefemizde hayal edilenden daha fazla şeyin olduğunu göstermek için kullanılabilir ve bu, algı felsefemizin yanlış olduğunu göstermez.

Evrim argümanımıza daha derin bir itiraz vardır: Argüman döngüseldir. Yanlışlanabilirci, evrim kuramına inanmanın akla uygun olduğunu düşünür. Eğer öyleyse, gözlemsel veya deneysel sınamalar da dahil olmak üzere, kuram ciddi eleştiriye direnmiştir. Fakat gözlemsel veya deneysel kanıt toplamak için duyularımıza bel bağlarız. O halde bir döngü içinde akıl yürütüyoruz: Duyulara genelde güvenilecektir, öyleyse evrim kuramına inanmak akla uygundur; evrim kuramına inanmak akla uygundur, öyleyse duyulara genelde güvenilecektir. Bu itiraz çok haklıdır. Evrim argümanının en fazla gösterdiği, evrim kuramının ve yanlışlanabilircinin duyu deneyimine yönelik tutumunun birbirlerini destekleyici oldukları ve el ele gittikleridir. Fakat bu önemsiz bir husus değildir. Zira duyu deneyimine yönelik, yanlışlanabilirci-olmayan diğer tutumların derinden evrim karşıtı oldukları gösterilebilir. Naif realizm, açıktır ki, Darwin-öncesidir. Duyuların her zaman aldattıkları görüşü de, daha az açık olmakla birlikte, öyledir. Gerçek dünyayı insanların duyu verilerinden yapılandıracak herhangi bir idealist metafizik de, daha da az açık olmakla birlikte, belki öyledir (çünkü Dar-

wincilik gerçek dünyanın, insanın duyu verileri var olmadan önce var olmasını gerektirir). Bilim ile yanlışlanabilirci bilgi kuramının el ele gittiklerinin sadece bir örneğidir bu – diğerlerini de göreceğiz.

O halde eleştirel rasyonalizm "eleştirel ampirizm" olarak eşit derecede adlandırılabilir, çünkü gözlem aktarımlarına bir tür epistemolojik öncelik verir. Ama eleştirel ampirist bütün inançlarımızın duyu deneyiminden türetildiklerinde klasik ampiristle hemfikir değildir. İnançlar her ne kadar deneyimi açıklamak için üretilseler de tipik olarak onu aşarlar. Tipik olarak, deneyime indirgenemeyecek, özgürce üretilen açıklayıcı kavramlar formunda bir a priori bileşenleri vardır. Bu yüzden, yanlışlanabilirci, bir tür sentetik a prioriyi kabul eder. Ama klasik rasyonalistin sentetik a priori kesin bilgiden oluşan yekpare sistemi değildir bu. Daha ziyade, sentetik a priori kestirim veya tahminlerden oluşan rakip sistemlerin meydana getirdiği bir çokludur; bu kestirimlerin bazılarının hatalı olduğu deneyim tarafından gösterilecek, bazılarıysa rasyonel açıdan güvenilir ve hattâ doğru olacaktır. Yanlışlanabilirci, Kant'ın özdeyişini onaylar: "Anlama yetisi yasalarını doğadan almaz, onları doğaya buyurur." Ama bu yasaları sadece "görünüş dünyasını" yöneten yasalar haline getirme pahasına onların kesinliğini sağlama bağlamaya çalışmaz. Onlar gerçek doğanın yasalarıdır (ya da öyle farz edilir).

Ampirizme ikinci büyük şüpheci itiraz tümevarım meselesiyle ilgiliydi ve duyuların bilgi için yeterli bir temel olmadıklarını göstermişti. Buraya kadar söylenenlerden, yanlışlanabilircinin Popper'ın Hume'a verdiği tümdengelimci yanıtı çekici bulacağı anlaşılmış olmalı. (Gerçekten de, bu kitaptaki yanlışlanabilircilik yorumu büyük ölçüde o yanıta dayanır.) Hatırlayalım, söz konusu yanıt tümevarımlı akıl yürütmenin geçersizliğinin önemli olmadığını, çünkü bütün akıl yürütmelerimizin tümdengelimli olduklarını (ya da tümdenge-

limli olarak yeniden yapılandırılabildiklerini) söylüyordu. Vargılara atlar, dünya hakkında önsavlar oluştururuz. Bu genel inançların kimileri yanlışlanabilircinin anladığı anlamda akla uygun inançlardır. Böyle inançları onlardan kestirimler çıkarsamak yoluyla geleceği öngörmek için kullanırız. Akla uygun inançlardan çıkarsanan kestirimlerin kendileri de akla uygundur. Gözlemlenmemiş olan hakkındaki her kestirimin kesinliksiz olduğu konusunda Hume haklıdır; böyle her kestirimin akla aykırı olduğu konusundaysa haksızdır. Ama eğer bütün bunlar kabul edilirse bile (elbette buradaki büyük bir "eğer"dir) irdelenmesi gereken yeni bir itiraz söz konusudur.

YANLIŞLANABİLİRCİLİK VE GRUE[9] PROBLEMİ

Bu itirazı irdelerken, daha önce söz ettiğimiz (s. 221) o mutlu konuma geri dönelim; orada deneyim "Ekmek asla beslemez" önermesini çürütmüş ve "Ekmek her zaman besler" önermesiniyse çürütmekte başarısız olmuştu. İkinci önermeyi (geçici olarak da olsa) akla uygun şekilde kabul etmiş ve akla uygun bir öngörüyle bir sonraki ekmek parçasının bizi besleyeceğini (yine geçici, ama akla uygun şekilde) söylemiştik. Bir sonraki ekmek parçasının bizi beslemekte başarısız olacağı öngörüsünde bulunmanın akla aykırı olacağını, çünkü o tahminin çıkarsandığı "Ekmek asla beslemez" önsavının yanlışlandığını söylemiştik. Ama durun biraz! "Ekmek şimdiye dek besledi, fakat şimdiden sonra beslemeyecek" şeklindeki hiç kuşkusuz tuhaf olan önsavı düşünelim. Bu önsav da kanıt tarafından çürütülmüş değildir. O halde onu kabul etmek de, "Ekmek her zaman besler"i kabul etmek kadar akla uygundur. Ama bu tuhaf önsav sonraki ekmek parçasının beni beslemeyeceğini öngörür. Öyleyse bunu öngörmek de, sonraki ekmek parçasının beni besleyeceğini öngörmek kadar akla uygundur. Öyleyse birini öngörmek diğerini ön-

9 Green (yeşil) ve blue (mavi) sözcüklerinden. –*çn.*

görmekten daha fazla akla uygun değildir. Her şeye rağmen Hume haklıdır ve tümdengelimcinin ileri sürdüğü kabul edilse bile, tümdengelimci Hume'u bozguna uğratamaz.

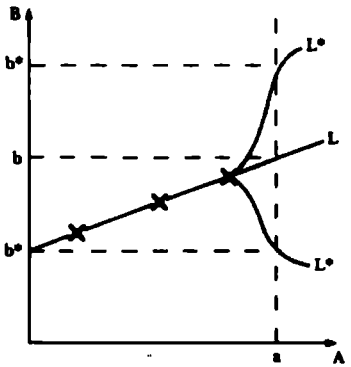
Bu itirazı Nelson Goodman'a borçluyuz. İtiraza "yeni tümevarım bilmecesi" denir. Aynı zamanda Goodman'ın kendi verdiği örnekten dolayı "*grue* problemi" diye de anılır. Goodman bizden hepsi yeşil olan pek çok zümrüt gözlemlemiş olduğumuzu düşünmemizi ister. "Doğal" önsav, bütün zümrütlerin yeşil olduğu, "doğal" öngörü de gözlemleyeceğimiz bir sonraki zümrütün de yeşil olacağıdır. Bütün zümrütlerin mavi olduğu önsavı tamamen çürütülmüştür. Ama bütün zümrütlerin *grue* olduğu önsavı hakkında ne diyeceğiz – burada "*grue*" "şimdiden önce gözlemlenmişse yeşil ve şimdiden sonra gözlemlenirse mavi" anlamında uydurulmuş teknik bir terimdir. Bu önsav da veriler tarafından çürütülmemiştir. Onu kabul etmek de, "Bütün zümrütler yeşildir"i kabul etmek kadar akla uygundur. Fakat "Bütün zümrütler *grue*dur" gözlemleyeceğimiz bir sonraki zümrütün mavi olacağını öngörür. Öyleyse bu öngörüyü kabul etmek de, bir sonraki zümrütün yeşil olacağı öngörüsünü kabul etmek kadar akla uygundur. Bu örnek sayesinde felsefeciler "Goodman'ın *grue* zümrütleri", "'Grue'yu düşünmek" ya da "Grue, bleen ve hoppacık" ("bleen"in anlamını tahmin edebilirsiniz) başlıklı makalelerle mizah anlayışlarını sergilemişlerdir.

Eğlenceli başlıklar bir yana, buradaki iddianın çok genel olduğunu görmek önemlidir. İddia edilen şey, herhangi bir *E* kanıt grubu ve herhangi bir *p* öngörüsü için, *E* kanıtı ile bağdaşan ve *p* öngörüsünü veren bir *H* önsavı uydurabileceğimdir. Dahası, *H*'yi kabul etmenin başka herhangi bir önsavı kabul etmek kadar akla uygun olduğu, dolayısıyla *p*'yi öngörmenin herhangi bir şeyi öngörmek kadar akla uygun olduğu iddia edilmektedir.

Problemin genelliğini görmenin bir yolu eğri uydurumu-

nu düşünmektir. (Aslında Goodman'ın *grue* problemi eski eğri uydurumu probleminin nitel önsavlara uygulanmasıdır.) Bir bilimci *A* ve *B* gibi, ölçülebilir iki nicelik arasındaki ilişki ile ilgilidir. Bazı ölçümler yapar, onları bir grafik üzerinde gösterir ve bütün ölçülen değerlerin bir doğru üzerinde yer aldığını görür. Hemen veri noktalarını birleştiren doğruyu çizer: Bu, bir önsavı temsil eder ve *A*'nın herhangi bir gözlemlenmemiş değeri için bir *B* değeri öngörür (ve tersi de doğrudur). Şekil 12'de, çarpı işaretleri veri noktalarını temsil eder ve "doğal" doğrusal önsav *L*'nin öngörüsü ise, *A* niceliği *a* değerine sahip olduğunda *B*'nin *b* değerine sahip olacağıdır. Ama farz edelim ki, nedeni her ne olursa olsun (ya da nedensiz olsun), *A a* değerine sahip olduğunda, *B*'nin *b*'den farklı bir *b** değerine sahip olduğunu öngören bir önsavımız olsun istiyoruz. Şekil 12'deki değişik *L** eğrilerinin gösterdiği gibi, veri noktalarından ve (*a*, *b**) noktasından geçen "tuhaf" eğriler çizerek böyle önsavları kolaylıkla yapılandırabiliriz. Hangi gözlemlenmemiş *A* ve *B* değer çiftini seçtiğimizin önemi olmaksızın, gözlemlerle bağdaşan (yani veri noktalarından geçen) ve o gözlemlenmemiş değerleri öngören bir önsav (yani bir eğri) olacaktır.

Grue önsavları ve tuhaf eğriler hakkında ne yapacağız?



Şekil 12. Eğri-uydurumu problemi

Aslına bakarsanız, böyle önsavları düşünmeyiz bile. Bin tane yeşil zümrütle karşılaştıktan sonra, derhal hepsinin yeşil olduğu ya da bir sonrakinin yeşil olacağı öngörüsünde bulunuruz. Eş-doğrusal veri noktalarıyla karşılaştıktan sonra, derhal onları birleştiren doğruyu çizeriz. Bunu yapmak doğaldır ve hepimiz yaparız. Fakat bunu yapmak akla uygun mudur? Hume olağan "tümevarımsal davranış"ımızın bizim için doğal olduğunu yadsımıyordu: Doğal olarak yaptığımız şeyin akla uygun olduğunu göstermemiz için bize meydan okuyordu.

Buradaki güçlük tümdengelimci için özellikle vahimdir, çünkü güçlüğü açıklamamız sırasında, tümdengelimcinin görüşünü kabul ettik: Tümevarımlı argümanlar yoktur, inanması akla uygun olana dair yanlışlanabilirci ilkeler vardır. Ve sonuçta görünen o ki, yanlışlanabilircinin kendi temelleri üzerinde, bir sonraki zümrütün rengi hakkındaki bir öngörü herhangi bir başka öngörü kadar akla uygundur. Yanlışlanabilirci, *grue* önsavının doğal önsavlar kadar akla uygun olmadığını bir biçimde göstermek zorundadır. Bunu yapmak için neleri deneyebilir?

İlkin, *grue* önsavının mevcut kanıt tarafından doğal önsav kadar desteklenmediğini ileri sürmeyi deneyebilir. İtirazı serimlerken demiştik ki, kanıtla bağdaşan bir *grue* önsavı uydurabiliriz. Ama sırf kanıtla bağdaşma, kanıtın önsavın kabul edilmesini akla uygun kılmasına yetmez (eğer öyle olsaydı, yüz kez yeşil zümrüt gözlemlemek, ayın yeşil peynirden yapıldığına inanmayı akla uygun kılardı, zira bu ikisi bağdaşır). Zümrütlerin yeşil olduğu önsavı kanıtla sadece bağdaşmaz, onu gerektirir de. Bütün zümrütlerin *grue* oldukları önsavı da kanıtı gerektirir mi? Açıkçası, gerektirmediği gösterilebilir. Eğer gözlemlediğimiz zümrütleri "Zümrüt$_1$", "Zümrüt$_2$" vs. diye etiketlersek, o zaman kanıtımız "Zümrüt$_1$ yeşildir", "Zümrüt$_2$ yeşildir" vs. şeklinde yazılabilir. "Bütün zümrüt-

ler yeşildir" önsavı kesinlikle "Zümrüt$_1$ yeşildir"i gerektirir, ama "Bütün zümrütler *grue*dur" önsavı gerektirmez. Bu önsav "Ya zümrüt$_1$ şimdiden önce gözlemlenmiştir ve yeşildir ya da zümrüt$_1$ şimdiden sonra gözlemlenecektir ve mavidir"i gerektirir. Bu nokta kolayca gözden kaçırılabilir, çünkü zümrüt$_1$'in (ve tüm diğerlerinin) "şimdi"den önce gözlemlenmiş olduğunu sorgusuzca kabul ederiz; ne de olsa, gelecekteki zümrütleri gözlemleyemeyiz. Ama eğer, *grue* önsavında, "şimdi"nin yerine, önsavın ortaya konduğu zamanın adını (mesela 5 Haziran 1940, saat 15:00) geçirecek olursak, söz konusu nokta daha net görülür. Şu şekilde de ifade edebiliriz: Kanıt, bir önsavı ancak eğer onu çürütmeye dönük başarısız bir girişimden doğmuşsa destekler. "Zümrütler yeşildir"i çürütmeye kalkışmak için, bir zümrüt bulup rengini kaydetmemiz gerekir. Dolayısıyla "Zümrüt$_1$ yeşildir" kanıtı "Zümrütler yeşildir" önsavını çürütmeye dönük başarısız bir girişimi aktarır (çünkü ne de olsa zümrüt$_1$ mavi çıkabilirdi). Dolayısıyla "Zümrüt$_1$ yeşildir" kanıtı "Zümrütler yeşildir"i destekler ("destekler" ifadesi "ispatlar" ya da "daha olası kılar" anlamına değil, sadece "çürütmekte başarısız olur" anlamına gelir). Öte yandan, "Zümrütler *grue*dur" önsavını çürütmek için ise, bir zümrüt bulup rengini ve onu gözlemlediğimiz zamanı kaydetmemiz gerekir. "Zümrüt$_1$ yeşildir" kanıtı "Zümrütler *grue*dur"u gerçekten destekleyemez, çünkü "Zümrüt$_1$ yeşildir ve 5 Haziran 1940, saat 15:00'den sonra gözlemlenmiştir" gibi başka bir kanıt onu çürütürdü. Söz konusu nokta bu haliyle inandırıcı değildir, çünkü zümrüt$_1$'i gözlemlemek, gözlem zamanını ister kaydedelim isterse etmeyelim, "Zümrütler *grue*dur"u çürütmüş olabilirdi, zira zümrüt$_1$ kırmızı çıkmış olabilirdi. (Şayet *grue* önsavı şöyle olsaydı durum farklı olurdu: "Zümrütler eğer 5 Haziran 1940, saat 15:00'den önce gözlemlenirse yeşildir ve 5 Haziran 1940, saat 15:00'den sonra gözlemlenirse yeşil de-

ğildir.") Yine de, belki de bu düşünme çizgisi takip edilebilir ve *grue* önsavlarının doğal olanlar kadar iyi desteklenmediğini, dolayısıyla onlara inanmanın o kadar akla uygun olmadığını gösterecek bir kanıtsal destek kuramı geliştirilebilir.

Bir diğer olasılık "Zümrütler *grue*dur"un, "Zümrütler yeşildir"in eleştirilemeyeceği bir şekilde eleştirilebileceği ve bu nedenle de "Zümrütler yeşildir" kadar kabul edilebilir olmadığıdır. Hemen akla gelen eleştiri "Zümrütler *grue*dur"un "Zümrütler yeşildir" kadar basit olmadığıdır. Bu durum iki problem yaratır. İlk olarak, önsavların basitliğini değerlendirmenin bir yolunu geliştirip de bu sayede bu iki önsavın göreli basitliği hakkındaki sezgimizi (ya da doğrusal önsavın tuhaf eğrilerden daha basit olduğu yönündeki sezgimizi) gerekçelendirebilir miyiz? Beklenmedik bir biçimde, bu problemin genel anlamda çözülemeyecek kadar zor olduğu ortaya çıkmıştır, gerçi bir miktar ilerleme sağlanmıştır. Ama eğer basitliği tanımlama probleminin tamamen çözüldüğünü varsaysak bile, karşımıza bir başka problem çıkar. Niçin (tanımlandığı anlamda) basitlik önsav seçiminde bir etmen olsun ki? İki önsavdan daha basit olanına inanmak (ya da onu tercih etmek) niçin daha akla uygun olsun ki?

Bu ikinci sorunun yanıtında bazı felsefeciler "Doğa basittir" koyutlamasında bulunmuş ve en basit önsavın doğru önsav olduğunu söyleyerek ya da iki önsavdan daha basit olanının doğru olmasının daha mümkün olduğunu veya daha olası olduğunu söyleyerek basitliğe başvurusunu gerekçelendirmiştir. Ama doğanın basit olduğunu koyutlamak doğanın tekbiçimli olduğunu koyutlamaktan çok farklı değildir. İkinci koyutlama gibi o da tümevarımlı argümanları geçerli kılmamızı sağlayacaktır, şöyle ki:

> Doğa basittir, o yüzden verilerle bağdaşan en basit önsav doğrudur.

Tüm gözlemlenmiş zümrütler yeşildir.
Verilerle bağdaşan en basit önsav bütün zümrütlerin yeşil olduğu önsavıdır.
O halde bütün zümrütler yeşildir.

Ve Hume'un doğanın tekbiçimli olduğu şeklindeki tümevarımsal ilkeye karşı öne sürdüğü bütün argümanlar, doğanın basit olduğu ilkesiyle ilgili olarak da getirilebilir.

Bununla beraber, yanlışlanabilirci daha basit olan önsavın doğru olduğunu ya da doğru olmasının daha muhtemel olduğunu göstermek istemeyecektir (çünkü tümevarımlı argümanları geçerli kılmaya çalışmaz). Yanlışlanabilircinin tek göstermek isteyeceği, iki önsavdan daha basit olanını kabul ya da tercih etmenin akla uygun olduğudur. Aslında Popper elimizdeki en iyi basitlik açıklamalarından birini ortaya koymuştur (1959: Bölüm 7); tam anlamıyla yeterli değildir (göreli basitliğe ilişkin bazı sezgisel yargılar vardır ki, açıklama bunları kapsamayı başaramamaktadır), ama hiçbir kuram tam anlamıyla yeterli değildir. Popper daha basit olan önsavın tercih edilebilir olduğunu, çünkü eğer yanlışsa, yanlış olduğunu göstermenin daha kolay olacağını söyleyerek, (kendi tanımladığı biçimiyle) basitliğe başvurmayı gerekçelendirir. Tümevarımcının basitliğe başvurusundan sadece farklı değildir bu, onun tam karşısavıdır: Daha basit olan önsav doğru ya da muhtemelen doğru değildir, ama yanlışlanması daha kolaydır.

Belki de basitlikten yoksun oluş, yanlışlanabilircinin *grue* önsavlarına itiraz edebilmesini sağlayan tek temel değildir. Popper'ın izleyicilerinden biri, bir önsavın çözmeye soyunduğu bir problemi çözmemesinin o önsava yönelik bir eleştiri olduğunu söyler. Ayrıca, "Bütün zümrütler *grue*dur" önsavının hiçbir biçimde herhangi bir problemi çözmek için ortaya konmamış olduğunu ve bu bakımdan eleştirilebileceğini de

söyler. Acaba? Belki de, "Bütün zümrütler *grue*dur" tarafından çözülen problem "Bütün zümrütler yeşildir" tarafından çözülenle tamı tamına aynıdır, yani: "Zümrütler ne renktir (renklerdedir)?" Ya da belki de, "Bütün zümrütler *grue*dur" tarafından çözülen problem şudur: "Eleştirel rasyonalistleri en iyi nasıl bozum ederim?"

Şayet *grue* problemini yanlışlanabilirci temellerde çözecekse, yanlışlanabilircinin hâlâ yapacak işi vardır. Ama her ne kadar bu problemi yanlışlanabilirciliğe yöneltilen özgül bir itiraz olarak formüle etmiş olsak da, aynı problemin versiyonlarının diğer görüşleri de sarstığını fark etmek önemlidir. Yanlışlanabilirci, Hume'a cevap vermede geleneksel ampiristten daha iyi bir iş yapıyor gibidir – en azından daha kötü değildir.

Hepsinin sonucunda öyle görünür ki, yanlışlanabilircilik eski şüpheci eleştiriye gerek ampirizmden gerekse rasyonalizmden daha iyi göğüs gerer. Gerçekten de çok açıktır ki, bunun böyle olması gerekir: Şüphecilik dogmatizmin üzerinde bir asalaktır ve o olmadan yaşayamaz. Pascal'ın uzun zaman önce işaret ettiği gibi:

> Beni en çok şaşırtan şey, bütün dünyanın kendi zayıflığına şaşırmadığını görmek. İnsanlar ciddi davranışlar sergiliyor ve her biri kendi yaşam tarzını izliyor... sanki her biri aklın ve adaletin nerede olduğunu kesin olarak biliyormuş gibi. Kendilerini sürekli olarak aldatılmış halde buluyorlar ve komik bir alçakgönüllülükle bunun her zaman sahip olduklarını iddia ettikleri sanatın değil, kendilerinin hatası olduğunu düşünüyorlar. Ama dünyada bu kadar çok sayıda böyle insanın olması iyi bir şey –ve şüpheci olmamaları şüpheciliğin yararına– çünkü böylece insanın en abartılı görüşlere çok yetenekli olduğunu, çünkü doğal ve kaçınılmaz bir zayıflık durumu içinde olduğuna değil, ama tersine, doğal bilgelik durumu içinde olduğuna inanmaya yetenekli olduğunu gösterebilirsiniz.
>
> Hiçbir şey şüpheciliği, şüpheci olmayan bazı insanların olmasından daha fazla güçlendirmez; herkes şüpheci olsaydı yanılıyor olurlardı.

Bu hizip dostlarından çok düşmanlarından güç devşiriyor; çünkü insanın zayıflığı onu bilmeyenlerde bilenlerde olduğundan çok daha aşikârca görünüyor. (1904: 101-2, no: 374 ve 376)

Şüpheci argümanların doğası irdelenirse Pascal'ın değindiği hususun önemi anlaşılır. Doğru anlaşıldıklarında bütün o argümanlar inançlarımıza olmaktan çok inançlarımızı ispatlama ya da gerekçelendirme girişimlerine yöneliktir. Doğru anlaşıldıklarında bütün o argümanlar bir inancın yanlış olduğu vargısına ulaşmaktan çok, kesinliksiz olduğu vargısına ulaşırlar. Bir odaya bakar ve "Bir masa var" bildiriminde bulunuruz. Şüpheci bu ifadeyi eleştirerek yanlışlığını göstermeye çalışmaz. Bunun yerine, ifadenin doğruluğunu kesin olarak bilemeyeceğimizi göstermeye çalışır. Yediğimiz bir sonraki ekmek parçasının bizi beslemesini güvenle bekleriz. Şüpheci bu beklentiyi eleştirmez ve yanlış olduğunu göstermez. Bunun yerine, doğruluğunu kesin olarak bilemeyeceğimizi göstermeye çalışır. (Şüpheci eleştirinin doğası çoğu kez yanlış anlaşılır. Bazılarına göre, şüpheciler inançların yanlış olma olasılığını göstererek, inançların yanlışlığı yönünde akıl yürütme hatasını işler. Ama hiçbir şüpheci hata olasılığını hatayı göstermek için kullanmaz, kesinlik eksikliğini göstermek için kullanır.)

Yanlışlanabilirciye gelirsek, o kendi inançlarını ispatlamaya ya da gerekçelendirmeye girişmez bile. O halde, böyle girişimlere karşı yöneltilmiş şüpheci argümanların yanlışlanabilirciye darbe indirmeyeceği açıktır. Başka bir deyişle, ampirizme ve rasyonalizme karşı geleneksel şüpheci argümanlar yanlışlanabilircilik karşısında güçsüzdür. Sadece o eleştirel argümanları göz önünde tutarak, yanlışlanabilirciliğin ampirizm ve rasyonalizme yeğlenebilir olduğu sonucuna varmak zorundayız.

Yanlışlanabilirciliğe bir eleştiri daha: "Yeni rasyonalist inanç kuramı *R**, yanlışlanabilirciliğin merkezinde yer alır. Ama *R** çok garip bir kuramdır: Bir şeye olan inancımız rastlantıyla doğru çıksa, doğruluğunu kanıtlayamasak, doğru olmasının muhtemel olduğunu kanıtlayamasak, lehine hiçbir olumlu nedenimiz de olmasa bile, o şeye inanmamızı gerekçelendirebiliriz. Bu kadar garip bir kuramın kanıtlanması gerekir – ya da en azından, bize onu kabul etmemiz için olumlu bir neden verilmesi gerekir. Ama şimdiye dek, yanlışlanabilirci bunların ikisini de yapmadı, yani şimdiye dek, yanlışlanabilirci *R** ilkesi hiçbir şekilde gerekçelendirilmedi."

Buna yanlışlanabilircinin cevabı ne olmalıdır? (En azından şimdiye dek) *R**'nin bir gerekçelendirmesinin verilmediği doğrudur. Ama gerekçelendirme talebi, tam da yanlışlanabilircinin reddettiği görüşü kabul eder: Ancak eğer *R** kanıtlanabilir ya da gerekçelendirilebilirse ona inanmak akla uygundur. Öyleyse tutarlı yanlışlanabilirci *R**'yi gerekçelendirmeye çalışmamalıdır. Tersine, *R**'yi benimsememizin gerekçeli olduğunu, çünkü ciddi eleştiriye dayandığını göstermeye çalışmalıdır. Yanlışlanabilirciliğin şüpheci eleştirilere ampirizm ya da rasyonalizmden daha iyi dayandığını göstermekle aslında bunu göstermeye başladık bile. (Açık söylemek gerekirse, o argümanın tek gösterdiği, yanlışlanabilirciliği benimsemenin ampirizmi ya da rasyonalizmi benimsemekten daha akla uygun olduğu, yoksa yanlışlanabilirciliği benimsemenin akla uygun olduğu değil. Fakat bizi bu daha güçlü ikinci sonuca götürebilecek olan akla uygun ek bir argüman var ki, burada durup ayrıntısına girmeyeceğim.)

Ama bu cevap üzerine hemen bir başka itiraz gelir. Farz edelim ki, yanlışlanabilirci kendi kuramının ciddi eleştiriye dayandığını veya rakip kuramlardan daha iyi dayandığını göstermeyi başarır ve onu benimsememizin gerekçelendiği

sonucuna varır. Bu, yanlışlanabilirciliğe akla uygun şekilde inanmanın yanlışlanabilirci standartlara göre olduğunu göstermektir. Yani bir döngü içinde akıl yürütmektir.

Bu itiraza ikna edici bir karşılık bilmiyorum. Bu soyutlama düzeyinde döngüsel akıl yürütmeden kaçınmak zordur. Alternatifleri de artık hoşa giden şeyler değildir. Yanlışlanabilirciliğe rasyonel şekilde inanmanın yanlışlanabilirci standartlardan başka standartlara göre olduğunu söylemek bir alternatiftir. Fakat böylelikle, yanlışlanabilirciliğin kapsamlı bir rasyonellik kuramı olmadığını itiraf etmiş olursunuz – ve yanlışlanabilircilik konusunda, yanlışlanabilircilik-karşıtı olmuş olursunuz. Kalan tek alternatif de yanlışlanabilirciliğe rasyonel şekilde inanmanın herhangi bir standarda göre olmadığını söylemektir. Ama bu da yine, yanlışlanabilirciliğin tüm-kapsamlı bir rasyonellik kuramı olmadığını itiraf etmektir – ve yanlışlanabilircilik konusunda, irrasyonel olmak demektir. Sonraki alternatif tam bir felakettir: Yanlışlanabilirci, irrasyonalisti bozguna uğratmaya çalışıyordu, şayet kendi rasyonellik kuramınız hakkında irrasyonalist olduğunuzu itiraf ederseniz bunu zor yaparsınız.

Bu üç alternatiften ikincisi aslında gerçek bir alternatif değildir. Diyelim ki, yanlışlanabilirciliğe akla uygun şekilde inanmanın yanlışlanabilircilik dışı bir *S* standardına göre olduğunu gösteriyoruz. (*S*'nin ne olduğunun önemi yok.) Şüpheci bize *S*'ye inanmanın akla uygun olup olmadığını soracaktır ve böylece sonsuz geri gidiş tehlikesi baş gösterecektir. Ama sonsuz bir geri gidişte hiçbir zaman sona varamayız: Ya bir döngü içinde akıl yürüttüğümüz (yani *S*'ye inanmanın akla uygunluğunu *S** standardına göre gösterdiğimiz, *S**'ye inanmanın rasyonelliğini de *S* standardına göre gösterdiğimiz) ya da hiçbir standarda göre rasyonel olmayan bir standarda başvurduğumuz bir nokta gelecektir. Tek gerçek alternatifler döngüsel akıl yürütme veya kendi rasyonellik

kuramınızla ilgili olarak irrasyonalizmdir. Ben öncekini yeğlerim – kıl payıyla.

Popper sonrakini benimser:

Rasyonalistin tutumunu niteleyen şey, argümana ve deneyime verdiği önemdir. Ama ne argüman ne de deneyim rasyonalist tutumun doğruluğunu ispatlayamaz; çünkü sadece argümanı ya da deneyimi dikkate almaya hazır ve dolayısıyla bu tutumu zaten benimsemiş olanlar onlardan etkilenecektir. Demek istiyorum ki, şayet bir argüman ya da deneyim etkili olacaksa önce rasyonalist tutumun benimsenmiş olması gerekir, dolayısıyla bu tutum argüman ya da deneyim üzerinde temellendirilemez... Bundan çıkarmak zorunda olduğumuz sonuç, hiçbir rasyonalist argümanın rasyonalist tutumu benimsemek istemeyen biri üzerinde rasyonel bir etkiye sahip olmayacağıdır. Bu yüzden, tüm-kapsamlı bir rasyonalizm savunulamaz.

Ama bunun da anlamı, her kim ki rasyonalist tutumu benimserse bunu irrasyonel bir *akla inancı*... benimsediği için yaptığıdır. Yani rasyonalizm ister istemez tüm-kapsamlılıktan uzaktır.

Popper'ın irrasyonalizme verdiği ödün William Bartley tarafından eleştirildi (*bkz.* Bartley 1962).

Bartley tüm-kapsamlı bir rasyonalizmin olanaklı ve yeğlenebilir olduğunu ileri sürdü ve tüm-kapsamlı eleştirel rasyonalizmi ortaya koydu. Bu rasyonalizmin, kendi standartlarına göre rasyonel olabilen bir kuram olması amaçlanıyordu (yanlışlanabilirciliğimiz ya da eleştirel rasyonalizmimiz gibi). Ne yazık ki, görüşün rasyonel inanç açıklaması gülünçlük derecesinde zayıf görünüyordu: Rasyonel bir inancın eleştirile*bilir* bir inanç olduğunu söylüyordu. Buna göre, ayın yeşil peynirden yapılma olduğuna inanmak akla uygundur, zira bu inanç fazlasıyla eleştirilebilirdir. (Nereden mi biliyorum? Çünkü adamakıllı eleştiril*miştir*.) Tüm-kapsamlı eleştirel rasyonalizm o kadar zayıftır ki, kendi standartlarına göre rasyonel olmaya mahkûmdur. Görüşün taraftarı, "Yazı gelirse ben kazanırım, tura gelirse sen kaybedersin" stratejisi güder. Eğer görüşün hiçbir eleştirisi yapılmazsa, eleşti-

rile*bilir* kalır, dolayısıyla ona inanmak akla uygundur. Eğer mükemmel bir eleştirisi yapılırsa, bu da eleştirilebilir olduğunun, dolayısıyla ona inanmanın akla uygun olduğunun bir kez daha kanıtlanması demektir. (Bu konuda daha fazlası için *bkz.* Radnitzky ve Bartley 1987: Bölüm II.) Yanlışlanabilircilik veya eleştirel rasyonalizme buna benzer bir itiraz yöneltilemez, çünkü onun inanç açıklaması daha güçlüdür: Bir inancın akla uygun olması için, eleştirilebilir olması ve eleştiriye dayanmış olması gerekir. Argümanlar ileri sürerek bir kimseyi yanlışlanabilirlikten vazgeçirmek olanaklıdır – tüm-kapsamlı eleştirel rasyonalizmden bu yolla vazgeçirmek ise olanaklı değildir.

Bir tüm-kapsamlı rasyonalizme, yani sadece kendi standartları aracılığıyla rasyonel olan bir rasyonalizme sahip olmanın olanaklı ve yeğlenebilir olduğu konusunda bence Bartley haklı, Popper ise yanılıyor. Ama Popper da yanlışlanabilirciliğin standartları aracılığıyla yanlışlanabilirciliğe inanmanın akla uygun olduğunu gösteren bir argümanın, argümanlardan etkilenmeyen bir kimseyi ikna etmeyi başaramayacağı konusunda kesinlikle haklı. Böyle bir şey, argüman kullanmayı argümanla gerekçelendirmeye çalışmaya benzerdi. Aslında bundan da beter. Yanlışlanabilirciliğe inanmanın akla uygun olduğunu gösterdiğimizde şöyle akıl yürütüyoruz:

(R^*) *P*'ye inanmak, ancak ve ancak eğer *P* ciddi eleştiriye dayanmışsa akla uygundur.
(R^*) ilkesinin kendisi ciddi eleştiriye dayanmıştır.
O halde, (R^*) ilkesine inanmak akla uygundur.

Ancak bu argümanın vargısını kabul etmeye zaten hazır olan biri her iki öncülünü de kabul etmeye hazır olacak ve argümana ikna olacaktır. Bir kimsenin, döngüsel argümanlardan etkilenmemesi için, hiçbir argümandan etkilenmiyor olması gerekmez.

Popper'ın hatası, argümandan etkilenmeyen birini hiçbir argümanın etkilemeyeceğini söyleyen doğru öncülden, hiçbir argümanın var olmadığını söyleyen yanlış vargıya gitmesiydi. Vargı yanlıştır, çünkü döngüsel de olsa bir argüman vardır. Benim görüşüm hem Popper'ınkinden hem de Bartley'ninkinden hafifçe farklı. Eleştirel rasyonalizm lehine herhangi bir argüman döngüsel olduğundan, döngüsel argümanlardan etkilenmeyen birini eleştirel rasyonalizm lehine hiçbir argüman ikna etmeyecektir.

Yukarıda, sayfa 374'te, eleştirel rasyonalizm lehine döngüsel bir argümana sahip olmanın hiç argümanı olmayıp irrasyonalizmi kabullenmekten kıl payı farkla da olsa daha iyi olduğunu söylemiştim. Öyle olsa bile, yanlışlanabilircinin durumu rahatsız bir durum. Bütün yapabileceği, başka her rasyonellik kuramının da aynı durumda olduğunu düşünerek kendini rahatlatmak. Herhangi bir rasyonellik kuramı ya kendi standartları aracılığıyla (döngüsellik) rasyonel kabul edilebilir ya başka standartlar aracılığıyla (potansiyel sonsuz geri gidiş ve bilfiil döngüsellik) rasyonel kabul edilebilir ya da hiçbir şekilde rasyonel kabul edilemez (irrasyonalizm). Öyleyse bu noktadaki eleştiri, yanlışlanabilircilik aleyhine ve rakip bir kuram lehine olacak şekilde ileri sürülemez.

Bu tür döngüselliğin kusur değil bir erdem olduğunu düşünen bir felsefeci vardır:

> Felsefeciler genellikle gerekçelendirme ile ilgili olan ve şimdiye kadar daha derin ve kabul edilebilir bir yanıt bulamadıkları bir soruyu öne sürer ya da tekrarlarlar. Zaten ulaşılmış olan ilke veya görüşü gerekçelendirme ... girişiminde başarısızdırlar veya elde edilmesi beklenen sonucun kendisini örtük olarak devreye sokarlar. Bunun üzerine, felsefe ya da akıl için kriz ilan edilir: Daha fazla gerekçelendirilemeyen bir irrasyonele ulaşılmıştır. Akıl durmak zorunda kalmıştır.
>
> Ne bekliyorlardı ki? Gerekçelendirme zinciri ya sonsuza dek devam eder, ya bir döngüde sürer ya da tekil bir nokta veya kendine dönüşlü bir çevrim olan bir sona ulaşır. Hangi sonuç kriz *yaratmazdı*?

Felsefenin şunu yapması makul görünüyor: En derin gerçeklerin örtüsünü açmaya çalışmak; kendileri başka bir şeyden türetilmeyecek kadar derin olan, hattâ bir çevrim halinde kendilerine dönmelerine yetecek kadar derin olan... gerekçelendirici ilkeleri bulmaya çalışmak. Bunlara ulaşmak felsefenin bir hedefi olmalıdır, böylece bir konu ya da alanda söz konusu durum meydana geldiğinde kriz yerine zafer ilan edebilelim. (Robert Nozick 1981: 137-8)

Nozick keşke haklı olsaydı, ama korkarım değil. Sorun şu ki, "kendine dönüşlülüğü" elde etmek fazla kolaydır. "Alan Musgrave'in yazdığı herhangi bir şeye inanmak rasyoneldir" ilkesi kendine dönüşlü, aptal bir ilkedir ve kesinlikle "zafer" değildir.

TAHMİNİ BİLGİ

Epey soyut olan şu bölgelerden aşağı inip, yanlışlanabilirciliğe yapılan daha gerçekçi bir itirazı irdeleyelim. İtiraz şudur: "Yanlışlanabilircilik, bilgi sorununa üçüncü bir olumlu çözüm olarak takdim edildi. Fakat bu doğru olamaz. Şüpheci gibi, yanlışlanabilirci de herhangi bir bilgiye sahip olduğumuzu yadsır. Zira bilgi gerekçelenmiş doğru inançtır ve tıpkı şüpheci gibi, yanlışlanabilirci de herhangi bir gerekçelenmiş doğru inanca sahip olduğumuzu yadsır."

Yanlışlanabilircinin bu itiraza cevabı üstü kapalı olarak geçti aslında: (Önemsiz olmayan) kesin ya da gerekçelendirilmiş inançlar olanaksız olsa da, tahmini bilgiye sahip olduğumuz söylenebilir. Tahmini bilginin tanımı şöyledir:

Eğer
(1) *A P*'ye inanıyorsa;
(2) *P* doğru ise; ve
(3) *A*'nın *P*'ye inanması gerekçeliyse,
A P'yi tahmini olarak biliyordur.

Yanlışlanabilirci, eğer bilgiye ilişkin geleneksel gerekçeli doğru inanç açıklamasına bağlı kalırsak, o zaman çok az şeyin bilinebileceğine ve bilinebilenlerin de ("Düşünüyorum, öyleyse varım", "Yuvarlak, kırmızı, şişkin duyu verisi şimdi burada" filan gibi şeyler) hiç ilginç olmayacağına işaret edebilir. Özel olaraksa, bilimlerde üretilen onca ilginç şeyin hiçbiri gerçek bilgi sayılmayacaktır. John Locke "doğa felsefesinin [bilimi kastediyor] bir bilim [kesin bilgilerden oluşan bir kümeyi kastediyor] haline getirilme kapasitesinin olmadığını" yazarken bunu itiraf ediyordu (1690: IV, xii, 10). Yanlışlanabilirci "eğer bilgi kuramınız hiçbir bilimsel bilgi olmadığı sonucuna varmışsa, o kuramı düzeltme zamanı gelmiştir" iddiasında bulunabilir. Ve kendi düzeltilmiş kuramında tahmini bilimsel bilgiye bol bol yer bulunduğunu belirterek devam edebilir.

Bu da başka bir itiraza yol açar: "Tahmini bilgi" çelişkili bir ifadedir. "Bilgi" sözcüğü "kesin bilgi" anlamına gelir. "*P*'yi biliyorum ama *P*'den emin değilim" demek kendiyle çelişmektir. "*P*'yi biliyorum" ifadesi tıpkı "*P* doğrudur"u gerektirdiği gibi, "*P*'nin doğruluğundan eminim"i de gerektirir. Yanlışlanabilirciler hiçbir şey bilmez ve yanlışlanabilircilik daha önceki gibi çökerek şüphecilik olur." (Bu itirazı ya da yaklaşığını David Stove'a borçluyuz.)

Bu argüman gündelik İngilizce kullanımından yola çıkar. Argümana cevap vermenin iki yolu vardır: Gündelik İngilizce kullanımı hakkındaki olgular tartışılabilir ya da gündelik İngilizce kullanımın yanlışlanabilirci tarafından önerildiği şekilde reforme edilmesinin zamanı geldi denebilir.

"*P*'yi biliyorum, ama *P*'nin doğruluğundan emin değilim" ifadesinin tuhaf geldiği doğrudur. Çünkü bir kimsenin *P*'den kuşkulanmak için özgül bir sebebi, yani *P*'nin yanlış olabileceğini düşünmek için özgül bir sebebi olduğu zaman, o kimse "*P*'yi biliyorum" demek yerine "*P*'nin doğru oldu-

ğunu sanıyorum" ya da "*P*'ye inanıyorum" diyecektir. Ama yanlışlanabilirci "*P*'yi biliyorum ama *P*'nin doğruluğundan emin değilim" dediği zaman, bunun nedeni *P*'ye ilişkin özgül şüpheler değil, kesin bilginin olanağına karşı geliştirilen genel argümanlardır. Ayrıca, "bilmek" sözcüğü gündelik olarak kullanılırken, "*P*'yi biliyorum" ifadesinin "*P*'den eminim"i gerçekten gerektirdiği açık değildir. Eğer açık olsaydı, o zaman "*P*'yi kesin olarak biliyorum" demek laf kalabalığı olurdu, tıpkı "Ben evli olmayan bir bekarım" der gibi. Ama "Kesin olarak biliyoruz" deyişi bu şekilde bir laf kalabalığı gibi görünmez.

Farz edelim ki, gündelik İngilizcede "bilmek" sözcüğü "kesin olarak bilmek" anlamına geliyor olsun. Yanlışlanabilirci, gündelik İngilizceye Taş Devri bilgi kuramının sirayet etmiş olduğunu ve reforme edilme zamanının geldiğini rahatlıkla söyleyebilirdi (tıpkı bir seferinde Bertrand Russell'ın gündelik İngilizceye Taş Devri metafiziğinin sirayet etmiş olduğunu ve reforme edilme zamanının geldiğini söylediği gibi). Gündelik İngilizce kullanımında kutsal bir şey yoktur: Felsefecilerin onu reforme etmek için iyi sebepleri olabilir, tıpkı bilimcilerin de olduğu gibi.

İşte size yanlışlanabilircinin teşvik ettiği bu reforma bir itiraz (tartışma uğruna, bunun bir reform olduğunu varsayıyorum): "'Bilmek' sözcüğünün anlamını değiştirmeyi istiyorsunuz. Ama değişim çok gereksiz. Hiç boşa vakit kaybetmeyin, gündelik İngilizce gereksindiğiniz kaynaklara zaten sahip: "*P*'ye inanıyorum", "*P*'yi öngörüyorum", "*P*'yi tahmin ediyorum". Niye "bilmek" sözcüğünü rahat bırakıp da insanlara ondan vazgeçmelerini ve böyle tabirleri kullanmalarını salık vermiyorsunuz? Niçin "tahmini bilgi" diyorsunuz? Niçin sadece "tahmin" demiyorsunuz?

Yanıt açık: "Tahmini olarak bilme"nin anlamı "tahmin etmek"ten, "öngörmek"ten ya da "inanmak"tan daha fazla-

sıdır. Tahmini bilgi doğruluğu gerektirir: Yanlışlanabilirci, "*P*'yi biliyorum"un "*P* doğrudur"u gerektirdiğini kabul eder; "yanlış bilgi"nin çelişkili bir ifade olduğunu kabul eder. Tahmini bilgi aynı zamanda ona sahip olanın tahmini olarak bilinen şeye inanmasının gerekçelendirilmiş olmasını da gerektirir. (Bu gerektirim, salt rastlantıyla doğru çıkan inançları tahmini bilgi kapsamına almamak için yeterlidir.) Kısacası, (herkes gibi) yanlışlanabilirci sırf inanç kavramından ayrı bir bilgi kavramına ihtiyaç duyar. Ve tahmini bilgi kavramı geleneksel bilgi kavramına, ikisinin rakip bilgi kavramları olarak görülmelerine yetecek kadar yakındır. (Yanlışlanabilircilik ya da eleştirel rasyonalizm üzerine daha fazlası için *bkz.* Musgrave 1991a.)

Kaynakça

Aristoteles 1908. *The Works of Aristotle Translated into English*, ed. W. D. Ross, Cilt VIII (*Metaphysica*). Oxford: Clarendon Press

Aubrey, J. 1898. *Brief Lives*, ed. A. Clark, iki cilt. Oxford: Clarendon Press

Ayer, A. J. (ed.) 1959. *Logical Positivism*. Glencoe, Illinois: The Free Press

1969. *Metaphysics and Common Sense*. Londra: Macmillan

Bacon, F. 1620. *Novum Organum. The New Organon and Related Writings*'in içinde, ed. F. H. Anderson. New York: The Liberal Arts Press (1960). Göndermeler (örneğin I, aforizma xlv gibi) sırayla, kitaba ve aforizma numarasınadır.

Bartley, W. W. III 1962. *The Retreat to Commitment*. New York: Alfred A. Knopf

Berkeley, G. 1710. *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge. The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*'nin içinde, A. A. Luce ve T. E. Jessop, II (ed.ler). Londra: Nelson & Co. (1949). (Göndermeler esere, bölüme, kesime ve 1949 basımındaki sayfa numarasınadır.)

1713. *Three Dialogues between Hylas and Philonous. The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*'nin içinde, A. A. Luce ve T. E. Jessop, II (ed. ler). Londra: Nelson & Co. (1949) (Göndermeler esere ve bu basımdaki sayfa numarasınadır.)

Bonola, R. 1955. *Non-Euclidean Geometry: A Critical and Historical Study of its Developments*. New York: Dover Publications Inc.

Brown, G. M. 1972. *An Orkney Tapestry*. Londra: Gollancz.

Bruner, J. S. ve Postman, L. 1949. "On the perception of incongruity: a paradigm", *Journal of Personality*, 18: 206- 23

Carnap, R. 1966. *Philosophical Foundations of Physics*. New York ve Londra: Basic Books Inc.

Carroll, L. 1865/71. *The Annotated Alice: Alice's Adventures in Wonderland and Through the Looking Glass*, Martin Gardner'ın girişi ve notlarıyla birlikte (1965). Harmondsworth: Penguin Books

Chomsky, N. 1966. *Cartesian Linguistics*. New York: Harper & Row

Cohen, P. J. ve Hersch, R. 1987. "Non-Cantorian set theory", *Scientific American*, 217: 104-16

Cornman, J. W. ve Lehrer, K. 1974. *Philosophical Problems and Arguments: An Introduction*. New York: Macmillan Publishing Co. (ikinci basım)

Descartes, R. 1984. *The Philosophical Writings of Descartes*, çev. J. Cottingham, R. Stoothoff ve D. Murdoch, iki cilt. Cambridge University Press. (Göndermeler esere, cilde ve bu basımdaki sayfa numarasınadır)

Diogenes Laertus 1853. *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, kelimesi kelimesine çeviri C. D. Yonge. Londra: Henry G. Bohn

Eddington, A. S. 1939. *The Philosophy of Physical Science*. Cambridge University Press

Einstein, A. 1921. "Geometry and experience", *Sidelights on Relativity* adlı kitabında, ss. 25-56. New York: E. P. Dutton (1923)

1949. "Autobiographical notes". P. A. Schilpp (ed.), *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*'in içinde, ss. 1-95. New York: Harper & Brothers (1959)

Euiclid 1956. *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, bir giriş ve açıklama ile birlikte çeviren Sir Thomas L. Heath, üç cilt. New York: Dover Publications Inc.

Field, H. 1980. *Science without Numbers: A Defense of Nominalism*. Oxford: Basil Blackwell, Princeton University Press

1989. *Realism, Mathematics and Modality*. Oxford: Basil Blackwell

Flew, A. 1971. *An Introduction to Western Philosophy*. Londra: Thames and Hudson

Galileo Galilei 1957. *Discoveries and Opinions of Galileo*, bir giriş ve notlar ile birlikte çeviren Stillman Drake. New York: Doubleday Anchor Books

Gettier, E. 1963. "Is justified true belief knowledge", *Analysis*, 23: 121-3

Gödel, K. 1962. *On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems*, çev. B. Meltzer. Edinburgh ve Londra: Oliver and Boyd

Hanson, N. R. 1969. *Perception and Discovery*, ed. W. C. Humphreys. San Francisco: Freeman, Cooper and Company

Horwich, P. 1990. *Truth*. Oxford: Basil Blackwell

Hume, D. 1739-40. *A Treatise of Human Nature*. Analitik bir dizin ile birlikte edit eden L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press (1888). (Göndermeler esere, kitaba, bölüme, kesime ve bu basımdaki sayfa numarasınadır (örneğin *Treatise*, I, iv, I; 1888: 186).)

1748. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press (1902)

1779. *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. H. D. Aiken. New York: Hafner Publishing Company (1948)

James, W. 1878. "Brute and Human Intellect", *Essays in Psychology*'nin içinde, editörler F. H. Burkhardt, F. Bowers ve I. K. Skrupskelis, ss.

1-37. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (1983)
1907. *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking.* Londra: Longmans, Green and Co.
Joad, C. E. M. 1943. *A Guide to Modern Thought.* Londra: Pan Books
Kant, I. 1781. *Critique of Pure Reason.* Çeviri N. Kemp-Smith. Londra: Macmillan & Co. (1929)
1783. *Prolegomena to any Future Metaphysic that will be able to present itself as a Science.* Bir giriş ve notlarla birlikte çeviren P. G. Lucas. Manchester University Press (1953)
Katz, D. 1953. *Animals and Men: Studies in Comparative Psychology,* çev. H. Steinberg ve A. Summerfield. Harmondsworth: Penguin Books
Keller, H. 1904. *The World I Live In.* Londra: Hodder & Stoughton
Klibansky, R. ve Mossner, E. C. (ed.) 1954. *New Letters of David Hume.* Oxford: Clarendon Press
Lakatos, I. (ed.) 1968. *The Problem of Inductive Logic.* Amsterdam: North-Holland Publishing Company
1976. *Proofs and Refutation: The Logic of Mathematical Discovery,* ed. J. Worrall ve E. Zahar. Cambridge University Press
Laudan, L. 1977. *Progress and its Problems.* Londra: Routledge and Keagan Paul
Lettvin, J. Y., Maturana, H. R., McCulloch, W. S. ve Pitts, W. H. 1959. "What the frog's eye tells the frog's brain", *Proceedings of the Institute of Radio Engineers,* II: 230-55
Levin, M. 1984. "What kind of explanation is truth?" J. Leplin'in (ed.) *Scientific Realism*'inde, ss. 124-39. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press
Locke, J. 1690. *An Essay Concerning Human Understanding.* Metin karşılaştırma ve dipnotlandırma ile birlikte çeviren A. C. Fraser. New York: Dover Publications Inc. (1959). (Göndermeler kitaba, bölüme ve kesimedir (örneğin II, iv, 6).)
Lorenz, K. Z. 1952. *King Solomon's Ring.* Londra: Methuen
Mandelbaum, M. 1965. *Philosophy, Science and Sense Perception: Historical and Critical Studies.* Baltimore: The Johns Hopkins Press
Mill, J. S. 1843. *A System of Logic.* Londra: Longmans, Green, and Co. (sekizinci basım, 1872)
Moskowitz, B. A. 1978. "The acquisition of language", *Scientific American,* 239: 82-96
Mossner, E. C. 1954. *The Life of David Hume.* Edinburgh: Thomas Nelson and Sons
Musgrave, A. 1977a. "Explanation, description and scientific realism", *Sci-*

entia, 112: 99-127
1977b. "Logicism revisited", *British Journal for the Philosophy of Science*, 28: 99-127
1983. "Theory and observation: Nola versus Popper", *Philosophica*, 31: 45-62
1988. "The ultimate argument for scientific realism", R. Nola'nın (ed.) *Relativism and Realism in Science*'ında, ss. 229-52. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers
1989. "Deductivism versus psychologism", M. A. Nottorno'nun (ed.) *Perspectives on Psychologism*'inde, ss. 315-40. Leiden: E. J. Brill
1991a. "What is critical rationalism?", A. Bohnen ve A. Musgrave'in (ed. ler) *Wege der Vernunft: Festschrift zum siebzigsten Gerburstag von Hans Albert*'ında, ss. 17-30. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1991b. "The myth of astronomical instrumentalism", G. Munevar'ın (ed.) *Beyond Reason: Essays on the Philosophy of Paul Fayerabend*'ında, ss. 243-80. Dordrecht, Boston, Londra: Kluwer Academic Publishers
Naess, A. 1958. "'Truth' as conceived by those who are not professional philosophers", *Skrifter utgitt av Det Norske Videnscaps-Akademi i Oslo, II. Hist-Filos Klasse,* cilt IV. Oslo.
Neurath, O. 1959. "Protocol sentences", Ayer (ed.) 1959'da, ss. 199-208
Newton, I. 1730. *Opticks*. Londra: Dover Publications Inc. (1952)
Nozick, R. 1981. *Philosophical Explanations*. Oxford University Press
Pascal, B. 1904. *Pascal's 'Pensées'*, çeviri W. F. Trotter. Londra ve Toronto: J. M. Dent, New York: E. P. Dutton (1931)
Popkin, R. H. 1964. *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. New York: Humanities Press (gözden geçirilmiş basım)
Popper, K. R. 1945. *The Open Society and Its Enemies*, iki cilt. Londra: Routledge and Kegan Paul (dördüncü, gözden geçirilmiş basım, 1962)
1959. *The Logic of Scientific Discovery*. Londra: Hutchinson
1962. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. Londra: Routledge and Kegan Paul
1972. *Objective Knowledge*. Oxford: Clarendon Press
Putnam, H. 1975. *Mathematics, Matter and Method (Philosophical Papers, Cilt I)*. Cambridge University Press
1981. *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press
Radnitzky, G. ve Berkeley, W. W. III (ed.ler) 1987. *Evolutionary Epistemology, Rationality, and the Sociology of Knowledge*. La Salle, Illinois: Open Court Publishing Company
Ramsey, F. P. 1931. *The Foundations of Mathematics and the other Logical Essays*, ed. R. B. Braithwaite. London: Routledge and Kegan Paul

Reid, T. 1764. *An Inquiry Into the Human Mind*, bir giriş ile birlikte edit eden Timothy Duggan, Chicago ve Londra: University of Chicago Press (1970)

Russell, B. 1912. *The Problems of Philosophy*. Londra: Oxford University Press

1927. *An Outline of Philosophy*. Londra: George Allen & Unwin

1935. *Sceptical Essays*. Londra: George Allen & Unwin

1940. *An Inquiry into Meaning and Truth*. Londra: George Allen & Unwin

1946. *History of Western Philosophy*. Londra: George Allen & Unwin

1948. *Human Knowledge Its Scope and Limits*. Londra: George Allen & Unwin

Sextus Empiricus 1933-49. *Sextus Empiricus with an English Translation by the Rev. R. G. Bury in Four Volumes*. Londra: William Heinemann Ltd. ve Cambridge, Mass.: Harvard University Press

Singer, B. F. 1971. "Towards a psychology of science", *American Psychologist*, 26: 1010-15

Sluckin, W. 1964. *Imprinting and Early Learning*. Londra: Methuen

Tarski, A. 1944. "The semantic conception of truth and the foundations of semantics", *Philosophy and Phenomenological Research*, 4: 341-75

1956. *Logic, Semantics, Metamathematics: Papers from 1923 to 1938*. Oxford: Clarendon Press

Tinbergen, N. 1953. *The Herring Gull's World*. Londra: Collins

Urbach, P. 1987. *Francis Bacon's Philosophy of Science*. Illinois: Open Court

van Fraassen, B. 1980. *The Scientific Image*. Oxford University Press

Watkins, J. W. N. 1968. "Hume, Carnap and Popper", Lakatos (ed.) 1968'de, ss. 271-82

1984. *Science and Scepticism*. Londra: Hutchinson & Co.

Weiler, G. 1958. "On Fritz Mauthner's critique of language", *Mind*, 67: 80-7

Wigner, E. 1967. *Symmetries and Reflections: Scientific Essays*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press

Wittgenstein, L. 1922. *Tractatus Logico,Philosophicus*. Londra: Routledge and Kegan Paul

Wyndham, J. 1951. *The Day of the Triffids*. Londra: Michael Joseph

Alan Musgrave

SAĞDUYU, BİLİM ve ŞÜPHECİLİK

Bilgi Kuramına Tarihsel Bir Giriş

Herhangi bir şeyi kesin olarak bilebilir miyiz? Bilebileceğimizi düşünenler ("dogmatikler") ve bilemeyeceğimizi düşünenler ("şüpheciler") vardır. Bilgi kuramı –ya da epistemoloji– bu iki uç arasında süren büyük bir çekişmedir. Bazı dogmatikler kesinliği duyuların yargılarında aradılar. Bunlara karşı şüpheciler duyuların kesin bilgi için ne güvenilir ne de yeterli bir temel olduğu itirazını getirdiler. Diğer dogmatikler ise kesinliği salt aklın yargılarında aradılar. Bunlara karşı ise şüpheciler rasyonel apaçıklığın doğruluğun garantisi olmasına itiraz ettiler.

Sağduyu, Bilim ve Şüphecilik söz konusu çekişmeyi felsefe tarihini temel alarak inceleyen giriş niteliğinde bir kitap. Esas itibariyle, şüphecilerin tarafında olmakla birlikte felsefecilerin şüpheciliğin hakkından gelme arzusuyla çoğu kez idealist ya da realizm-karşıtı yapıda öğretiler geliştirdiklerini gösterir. Şüphecilik böyle öğretilere karşı çıkarak sağduyu ve bilim tarafında yer alır.

Elinizdeki kitap şüphecilikten hareket ederek üçüncü bir görüşe varır: *yanlışlanabilircilik* ya da *eleştirel rasyonalizm*. Şüphecilerin iddia ettikleri gibi, çok az kesin bilgimiz olsa veya hiç olmasa da, çok sayıda tahmini bilgiye sahip olabiliriz ve sahibiz de. Bu üçüncü görüş algıya ilişkin, bilime ilişkin ve doğruluğun doğasına ilişkin tavizsiz bir realizmi bünyesinde taşır.



38 00

ISBN: 978-605-375-273-8



ithaki

facebook.com/ithakiyayin twitter.com/ithakiyayinlari
www.ithaki.com.tr *İnternet satış:* www.ilknokta.com