FELSEFE TARTIŞMALARI

6. KİTAP



panorama

6. kitap

Yayın Yönetmeni
Vehbi Hacıkadiroğlu

Yayın Danışmanı
Arda Denkel

FELSEFE TARTIŞMALARI

PANORAMA

FELSEFE TARTIŞMALARI
6. Kitap

Yazışma adresi:
Panorama Oteli
Alanya

Genel Dağıtım:
ÇABA Yayın Dağıtım
Basımusahip Sokak Talas Han 16/102
Cağaloğlu/İSTANBUL
Tel.: 512 34 66

Dizilip Basıldığı Yer:
Kent Basımevi
İstanbul, Ağustos 1989

(1989). "Sunuş." Felsefe Tartışmaları (6. Kitap): 5.

SUNUŞ

Felsefe Tartışmaları, 6. Kitap ile birlikte ikinci yayın yılını tamamlamış bulunuyor. Bu süre içinde felsefi nitelikten ödün vermemeye elden geldiğince özen gösterdik. Okurumuza, ülkemizde üretilen ve popüler olmak kaygusu taşımadan yayınlanabilecek en düzeyli yazıları götürmeyi amaçladık. Felsefe alanında profesyonel süreli yayıncılığın gelenek ve temelerinin oluşturulmasına katkıda bulunmaya çalıştık.

Felsefe Tartışmaları, bugün de, felsefenin odağındaki sorunlara eğilen, böyle konuları tartışan çalışmalara öncelik verebilecek gücü kendinde buluyor. Bu onun hiçbir ticari amaç taşımamasının yarattığı bir avantaj. Oysa, günümüz koşullarında, elinizdeki gibi bir dizinin ticari açıdan kendi ayakları üzerinde durabilmesi oldukça güç, hatta olanaksıza yakın. Öte yandan bu dizi, kimi üniversite yayınları gibi hem yazar hem de okur olarak dar ve kapalı bir çevreye seslenmek durumunda değil. Yine kimi böyle yayınlar gibi felsefenin yanısıra edebiyat, dil ve toplum bilimleri gibi "komşu" konulara da yer vermek gereğini duymuyor. *Felsefe Tartışmaları,* yazarları ve okurlarından kendisine bugüne değin verdikleri desteği bulduğu sürece, amaçlarını değiştirmeden, etkin varlığını sürdürecek.

Çağımızın ünlü düşünürlerinden Alfred Jules Ayer geçen Haziran ayının sonlarında öldü. İleride onun yazılarından kimi çeviriler ve felsefesi üzerine değerlendirmeler sunmayı ümit ediyoruz.

Smart, J. J. C. (1989). "Duyumlar ve Beyin Süreçleri." Felsefe Tartışmaları (6. Kitap): 9-19.

DUYUMLAR VE BEYİN SÜREÇLERİ

J.J.C. SMART
Çev.: Vehbi Hacıkadiroğlu

Bu yazı[1] U.T. Place'in "Bilinç bir beyin süreci midir?"[2] adlı yazısındaki düşüncelerden yola çıkıyor. Place'in savını Birleşik Devletler ve Avustralya'nın bir çok üniversitelerinde tartışmış olmak gibi bir ayrıcalığım oldu ve bu yazının, Place'in savına karşı öne sürülen ve kendisinin göz önünde tutmamış olduğu karşı çıkmaları yanıtladığını ve onun savını daha az karşı çıkılabilir bir biçim içinde sunabildiğini umuyorum. Yine bu yazı, H. Feigl'in[3], yazısını tamamlamayı da amaçlamaktadır.

Bende, şu anda, bir yuvarlak, sınırları belirsiz, kenarlara doğru sarımsı ve merkeze doğru turuncu renkte bi anı-imgenin (after-image) ortaya çıktığını bildirdiğimi varsayalım. Bildirmekte olduğum şey nedir? Bu sorunun bir yanıtı, bir şey bildirmekte olmadığım, bana duvarda sarımsı-turuncu bir ışıklı yüzey varmış gibi geldiğini söylediğim zaman bir tür *dürtüyü* (duvarda öyle bir şey olmadığını bilsem bile) duvarda sarımsı-turuncu bir ışıklı yüzey bulunduğunu söyleme dürtüsünü anlatmakta olduğum biçiminde olabilir. Wittgenstein'ın *Philosophical Investigations*'taki görüşü belki de budur (bkz: s.367, 369). Bunun gibi, bir acı "bildirdiğim" zaman da gerçekte bir şey bildirmekte olmuyorum (ya da, isterseniz, "bildirme"nin alışılmamış anlamında bir şey bildiriyorum), yaptığım şey acı karşısındaki ani sarsılmanın incelikli bir biçimidir. (Bkz: s.244: "Acının sözsel anlatımı ağlamanın yerini tutar, onu betimlemez." Başka bir şey de betimlemez).[4] Ben çok zaman acıyı değil de bir anı-imgeyi örnek vermeyi yeğlerim, çünkü "acı" sözcüğü benim amacımla ilgisiz bir şeyi, "üzüntü" kavramını, ortaya çıkarır. "Onun acı duyması"nın "onun üzüntülü olması"nı, yani belli bir sıkıntı-durumunda[5] bulunmasını gerektirdiğini sanıyorum. Bunun gibi, "acı duyuyorum" demek "acı davranışının yerini tutmak"tan daha ileri gidebilir: bir bölümüyle bir şey bildirebilir; bu şeyin hiç bir gizli yanı olmasa, bir sıkıntı-durumu olduğuna göre davranışsal çözümlemeye elverişli olsa bile. Benim, olanak bulursam, kaçınmak istediğim öneri başkadır, yani "acı duyuyorum"un gerçek bir bildirim olduğu ve bildirdiği şeyin indirgenemez türden bir ruhsal şey olduğu önerisidir. Bunun gibi, "Bende sarımsı-turuncu bir anı-imge var" demenin, indirgenemez bir ruhsal şeyi bildirmekte olduğu önerisine de karşı çıkmak istiyorum.

Bu öneriye niçin karşı çıkmak istiyorum? Özellikle Occam'ın usturası yüzünden. Bana öyle geliyor ki bilim bize, organizmaların fiziko-kimyasal düzenekler

olarak görülebilmelerini sağlayan ve gittikçe güçlenen bir bakış açısı getiriyor;[6] öyle görünüyor ki insanın kendi davranışı bile bir gün düzeneksel terimler içinde açıklanabilecektir. Bilim açısından, fiziksel oluşturucuların gittikçe karmaşıklaşan düzenlenişlerinin dışında dünyada hiç bir şey yokmuş gibi görünüyor. Ancak bir tek yer, yani bilinç, bunun dışında kalıyor. Yani, bir insanda neler geçtiğini tam olarak betimlemek için, yalnızca onun dokularındaki, salgı bezlerindeki, sinir dizgesindeki vb. fiziksel süreçleri değil, onun bilinç durumlarını da, yani görsel, işitsel ve dokunsal duyumlarını, ağrı ve sıkıntılarını da saymak gerekir. Bunların beyin süreçleriyle *bağlılaşık* olabileceklerini düşünmek bir yarar sağlamaz, çünkü bunlar *bağlılaşıktır* demek, bunların "başka" şeyler olduğunu söylemektir. Bir şeyi kendisinin bağlılaşığı yapamazsınız. Ayak izlerini hırsızlarla bağlılaşık görürsünüz, fakat hırsız Billy Sikes'le hırsız Billy Sikes'ı bağlılaşık göremezsiniz. Böylece, duyumlar, yani bilinç durumları, fizikselci tasarımın dışında kalan türden biricik şeylermiş gibi görünür ve ben de çeşitli sebeplerle bunun böyle olduğuna inanamıyorum. Her şeyin fiziksel terimleri içinde açıklanıp da (doğal olarak, parçaların birleşim yollarının betimlemeleriyle birlikte-kabaca, elektromanyetizm için radyo yapımcılığı neyse, fizik için de biyoloji odur) duyumların ortaya çıkmasının bunun dışında kalması bana açıkça inanılmaz görünüyor. Bu tür duyumlar, Feigl'in deyimini[7] kullanarak, "kural-yapıcı boşsözler" (nomological danglers) olabilir. İçlerinde kural-yapıcı boşsözlerin boşlukta sallandıkları yasaların ne denli tuhaf şeyler olduklarının ayrımına varıldığı pek seyrek olur. Zaman zaman "Elektrik ve mıknatıs yasalarının Newton'cu mekanik açısından bir yenilik oluşu gibi, yeni bir türden psikofiziksel yasaların da niçin olamayacağı" sorulur. Gelecekte en uçtan kimi yeni tipte yasalarla karşılaşacağımıza inandığımız doğrudur, fakat ben bunların yalın oluşturucularla, örneğin o zaman gözde durumda olacak en uç taneciklerle, ilgili olacağını sanıyorum. Doğanın en uç yasalarının, yalın oluşturucuları, sanki dünyadaki tek amaçları karmaşık türden bir ters geri-itilim düzeneği oluşturmakmış gibi, her şeye karşın bir araya gelmiş belki milyarlarca nöronlardan (ve kim bilir kaç milyar kere milyar kez en uç parçacıklardan) oluşan gruplaşmalara bağlayacağına inanamıyorum. Böyle uç yasalar bilimde şimdiye dek bilinen şeylerden hiç birine benzemezdi. Onların kendilerine özgü tuhaf bir "kokusu" vardır. Ben kural-yapıcı boşsözlerin kendilerine de, onların içinde bulunduğu yasalara da inanamıyorum. Bizi bunlara inanmaya zorlayacak felsefi gerekçeler bulunsa bile, gerekçede bir bityeniği bulunduğu kuşkusuna düşerim. Her durumda, bu yazının amacı, bizi ikici olmaya zorlayan felsefi gerekçelerin bulunmadığını göstermektir.

Yukarıda söylediklerim büyük ölçüde bir inan ikrarıdır. Fakat Wittgenstein'ın konumunu (benim yorumladığım biçimiyle) kendime niçin böylesine yakın bulduğumu açıklar. Çünkü bu görüşe göre, bir anlamda, duyum diye bir şey yoktur. Bir insan, fiziksel taneciklerin büyük ölçüde bir düzenlenişidir, fakat bunların dışında duyumlar ve bilinç durumları yoktur. Yalnızca bu kapsamlı düzenek üzerine davranışsal olgular vardır, öyle ki "duvarda bir sarımsı-kırmızı leke vardır" demek bir eğilimi (davranış anıklığı) anlatır, ya da acı karşısında incelikli türden bir kaçınma olarak kabul edilir, yani "Acı duyuyorum" der. Bilindiği gibi Wittgenstein'a göre duyum "herhangi bir şey" olmamakla birlikte "bir hiç de değildir" (s.304), fakat bunun, yalnızca, "ağrı" sözcüğünün bir kullanımının bulunduğu anlamına gelmesi yeter. Bir ağrı bir şeydir, fakat bu yalnızca, sıradan adamın, Fre-

ge'nin *Foundations of Mathematic*'inin ilk paragrafında "Bir sayısı nedir?" sorusunu "Bir şeydir" diyerek yanıtladığı zararsız anlamdadır. Şunu da belirtmek gerekir, ben "Bende bir sarımsı-turuncu anı-imge var" demenin "Duvarda bir sarımsı-turuncu leke var" biçimindeki fiziksel-nesne bildirimini dile getirmek eğilimini anlatmak olduğunu söylerken demek istediğim şey "Bende bir sarımsı-turuncu anı-imge var" demenin, o eğilim olan anıklığın[8] (bir bölümüyle) uygulaması olduğudur. Nasıl ki "Sizi seviyorum" olağan olarak birisini sevdiğimi bildirmek anlamına gelmezse, o bildirim de bende eğilim bulunduğunu *bildirmek* anlamında değildir. "Sizi seviyorum" demek, doğruca, birini sevme anıklığının uygulaması olan davranışın bir bölümüdür.

Yukarda belirttiğim sebeplerle ben duyum bildirimlerinin yukardaki "canlı" açıklaması karşısında çok alırlı olmakla birlikte, bunun tam olarak iş gördüğü görüşünde de değilim. Bu belki de benim bu konuda yeterince düşünmemiş olmamdan geliyor, fakat bana öyle görünüyor ki, sanki bir kimse "Bende bir anı-imge var" dediğinde gerçek bir bildirim yapmakta ve "Acı duyuyorum" dediği zaman da "acı davranışının yerini doldurmanın" dışında da bir şey yapmaktadır ve bu "dışındaki şey" yalnızca onun sıkıntıda olduğunu söylemekle kalmıyor. Bununla birlikte, bunu kabul etmenin, beyin süreçlerinin fiziksel olmayan bağlılaşıklarının bulunduğunu kabul etmek olduğuna da tam inanmış değilim. Duyumlar neden doğruca bir tür beyin-süreçleri olmasın? Doğal olarak, duyum bildirimlerinin beyin süreci bildirimleri olduğu görüşüne (az bilinen olduğu kadar) çok bilinen karşı çıkmalar da vardır, fakat ben bu karşı çıkmaların hiç de sanıldığı kadar inandırıcı olmadığını kanıtlamaya çalışacağım.

Önce duyumların beyin-süreçleri olduğu savını daha tam olarak dile getirmeye çalışayım. Bu, örneğin "anı-imge" ya da "acı"nın "X türünden beyin süreciyle (burada X'in yerini belli bir beyin süreci türünün betimlemesi almıştır) aynı anlama geldiği" savı değildir. "Anı-imge" ya da "acı" bir sürecin bildirimi olduğu zaman bu, bunun, bir beyin süreci *olduğu ortaya çıkan* bir sürecin bildirimi olduğu savıdır. Bundan, o savın, duyum bildirimlerinin beyin süreçleri üzerine bildirimlere *çevrilebileceğini* öne sürmediği sonucu çıkar.[9] O sav, bir duyum bildirimi mantığının bir beyin süreci bildiriminin mantığıyla aynı olduğunu da öne sürmez. Öne sürdüğü şeyin tümü, bir duyum bildiriminin bir şeyin bildirimi olması durumunda bu şeyin gerçekte bir beyin süreci olduğudur. Duyumlar beyin-süreci olmanın dışında bir şey değildir. Uluslar da yurttaşlar "dışında" bir şey değildir, fakat bu, ulus bildirimleri mantığının yurttaş bildirimleri mantığından çok ayrımlı olmasını önlemediği gibi, ulus bildirimlerinin yurttaş bildirimlerine çevrilebilirliğini de sağlamaz. (Bununla birlikte duyum bildirimlerinin beyin-süreci bildirimlerine bağıntısının ulus bildirimlerinin yurttaş bildirimlerine bağıntısına çok benzediğini öne sürmek de istemem. Örneğin uluslar yurttaşların dışında hiç bir şey olarak *ortaya çıkmazlar.* "Uluslar" örneğini verişim yalnızca bir olumsuz durumu belirtmek içindir: A-bildirimleri mantığının B-bildirimleri mantığından ayrımlı oluşu olgusu A'ların B'ler dışında bir şey olmalarını sağlamaz.)

Özdeşlik üzerine saptamalar

Duyum bir beyin sürecidir ya da şimşek bir elektrik boşalmasıdır dediğim za-

man "dir" ekini kesin özdeşlik anlamında kullanıyorum. (Tıpkı -bu durumda zorunlu- "7, 5'ten büyük olan en küçük asal sayıyla özdeştir" önermesinde olduğu gibi). Bir duyumun bir beyin-süreci olduğunu ya da şimşeğin bir elektrik boşalması olduğunu söylediğim zaman, doğruca, duyumun beyin süreciyle bir yönden uzamsal ya da zamansal olarak süreklilik durumunda olduğunu ya da şimşeğin elektrik boşalmasıyla doğruca uzamsal ya da zamansal olarak süreklilik durumunda olduğunu söylemek istemiyorum. Öte yandan, başarılı general elma çalan küçük çocukla aynı kişidir değim zaman söylemek istediğim şey, yalnızca, önümde gördüğüm başarılı generalin, elma çalan çocuğun daha önce bir zaman dilimi[10] olduğu aynı dört boyutlu nesnenin bir zaman dilimi olduğudur. Ancak, son zaman dilimi önümde-gördüğüm-general olan dört boyutlu nesneyle, daha önceki zaman dilimlerinden biri elma-çalan-çocuk olan dört boyutlu nesne kesinlikle özdeştir. Bu "...le özdeştir"in iki anlamını birbirinden ayırt ediyorum, çünkü beyin-süreci öğretisinin, özdeşliği, *kesin* anlamıyla öne sürdüğünü belirtmek istiyorum.

Şimdi de, düyum bildirimlerinde bildirilen süreçlerin gerçekte beyindeki süreçler olduğu görüşüyle ilgili çeşitli olabilir karşı çıkmaların tartışmasına geçiyorum. Çoğumuz, felsefe öğrenimimizin ilk yılında bu karşı çıkmalardan kimileriyle karşılaşmışızdır. Bunlara yakından bakmamız için bir sebep daha. Öteki karşı çıkmalar daha karmaşık ve keskin olacaklar.

1. *Karşı çıkma.* Herhangi bir okumasız köylü, kendi anı-imgelerinden, ya da şeylerin ona nasıl görünüp ne gibi duygular verdiğinden, ya da ağrı ve acılarından, güzelce söz edebilir, fakat yine de nörofizyoloji üzerine hiç bir şey bilmeyebilir. Bir kimse, Aristoteles'te olduğu gibi, duyumları üzerine doğru bildirimler yapma yeteneğinden hiç bir şey yitirmeden, beynin bedeni serinletmeye yarayan bir organ olduğuna inanabilir. Buna göre, duyumlarımızı betimlerken üzerinde konuştuğumuz şeyler beyindeki süreçler olamaz.

Yanıt. Bunun gibi, siz, Sabah Yıldızı'nı hiç görmeyen ya da varolduğunu bilmeyen ya da "Sabah Yıldızı" deyimini hiç bilmeyen fakat "Akşam Yıldızı" deyimini tam yerinde kullanan bir uykucular toplumunun, bu deyimi, bizim "Sabah Yıldızı"yla imlediğimiz (ve öyle betimlediğimiz) varlığı imlemek için kullanamayacağını da söyleyebilirsiniz.[11] Buna karşı diyebilirsiniz ki, Sabah Yıldızı bir anlamda Akşam Yıldızı'yla aynı şey değil, onunla uzay-zamansal olarak sürekli olan bir şeydir. Yani Sabah Yıldızı'nın, "özdeşlik"in daha önce ayırt ettiğim kesin anlamında, Akşam Yıldızı olmadığını söyleyebilirsiniz.

Ancak, daha uygun bir örnek de vardır. Şimşeği[12] ele alın. Çağdaş fizik bilimi bize, şimşeğin atmosferdeki su buharı bulutlarının iyonizasyonundan doğan belli türden bir elektrik boşalması olduğunu söylüyor. Şimdi şimşeğin gerçek doğasının bu olduğuna inanılıyor. Unutmayın, iki şey, yani bir şimşek parıltısıyla bir elektrik boşalması, yok ortada. Tek şey, yani bir şimşek parlaması, var ve bu, bilimsel olarak, iyonlaşmış su molekülleri bulutundan toprağa doğru bir elektrik boşalması olarak betimleniyor. Bu durum bir ayak izinin bir hırsıza yöneltimde bulunarak açıklanmasına hiç benzemez. Burada söylediğimiz, şimşeğin gerçekte olduğu şeyin, yani onun bilimce açıklanan gerçek doğası olan şeyin, bir elektrik boşalması olduğudur. (Bir hırsız olma, bir ayak izinin gerçek doğası değildir.)

İlgisiz karşı çıkmaları önlemek üzere, "şimşek" derken, şimşeğin bir görsel

duyu-verisini değil de, herkesçe gözlemlenebilen fiziksel nesneyi, şimşeği, düşündüğümü açıklamakta yarar var. Herkesçe gözlemlenebilen fiziksel nesne olan şimşeğin gerçekten elektrik boşalımı olduğunu, onun yalnızca bir bağlılaşığı olmadığını, söylüyorum. Duyu-verisi, daha doğrusu duyu-verisinin edinimi, yani şimşeğin "görüntüsü", benim görüşüme göre, elektrik boşalımının bir bağlılaşığı olabilir. Çünkü bana göre o, şimşeğin *neden olduğu* bir beyin durumudur. Fakat bizim, masa duyumlarımızı masayla karıştırmadığımız gibi, şimşek duyumlarını da şimşekle karıştırmamamız gerekir.

Kısaca, 1. Karşı çıkmanın yanıtı "A, B ile özdeştir" biçiminde olumsal bildirimler bulunabileceği ve bir kimsenin, yine de, bir şeyin bir B olduğunu bilmeden onun bir A olduğunu bilebileceğidir. Bir okumasız köylü, tıpkı elektrik üzerine bir şey bilmeden şimşek üzerine konuşabileceği gibi, kendi beyin süreçleri üzerine bir şey bilmeden de duyumları üzerine konuşabilir.

2. *Karşı çıkma.* Belli türden bir duyumu edindiğimizde, beynimizde belli türden bir süreç bulunması yalnızca olumsal bir olgudur (eğer olguysa). Gerçekten, şimdiki fizyolojik kuramlarımızın da, zihinsel süreçleri kalpte geçen şeylere bağlayan eski kuramda olduğu gibi, geçerliliğini yitirmesi, son derece inanılmaz görünse de olanaklıdır. Bundan da, bir duyum bildirdiğimiz zaman bir beyin süreci bildirmiş olmadığımız sonucu çıkar.

Yanıt. Bu karşı çıkmanın "Bende bir anı-imge var" dediğimiz zaman "Bende şöyle şöyle bir beyin-süreci var" biçiminde bir şey *demek istemiş olamayacağımızı* kanıtladığı doğrudur. Fakat bu, bildirdiğimiz şeyin (bizde bir anı-imge bulunuşunun) *gerçekte* bir beyin-süreci olmadığını göstermez. "Şimşeği görüyorum", "Bir elektrik boşalması görüyorum" *anlamına* gelmez. Gerçekten, şimşeğin elektrik boşalması açıklamasının bir gün bırakılması (son derece inanılmaz görünse de) mantıksal olarak olanaklıdır. Yine, "Akşam Yıldızı'nı görüyorum", "Sabah Yıldızı'nı görüyorum"la aynı anlama gelmez, fakat yine de "Akşam Yıldızı ve Sabah Yıldızı bir ve aynı şeydir" olumsal önermedir. 2. Karşı çıkmanın görünüşteki gücünün bir bölümünü bir "Fido"dan, anlamın Fido kuramından, alması olasılığı vardır. Eğer bir anlatımın anlamı o anlatımın adlandırdığı şey olsaydı, o zaman doğal olarak, "duyum" ve "beyin-süreci"nin anlamlarının değişik olması olgusundan bunların bir ve aynı şeyi adlandıramayacakları sonucu çıkardı.

3. *Karşı çıkma.*[13] 1. ve 2. karşı çıkmalar, duyumların beyin-süreçlerinin dışında bir şey olduklarını kanıtlamasalar bile, bunlar, duyumların niteliklerinin beyin süreçlerinin niteliklerinin dışında bir şey olduklarını kanıtlar. Yani, indirgenemez ruhsal süreçlerin varoluşunu öne sürmekten kaçınılabilir, fakat indirgenemez ruhsal *özelliklerin* varoluşunu öne sürmekten kaçınılamaz. Çünkü,Sabah Yıldızı'ylaAkşam Yıldızı'nın özdeşliğini saptadığımızı düşünelim. O zaman, Sabah Yıldızı olmanın mantıksal olarak gerektirdiği kimi özelliklerin ve Akşam Yıldızı olmanın mantıksal olarak gerektirdiği büsbütün başka kimi özelliklerin bulunması gerekir. Bunun gibi, fizikselci öyküdekinden mantıksal olarak seçik kimi özelliklerin (örneğin bir sarı parıltı olma) bulunması da gerekir.

Gerçekten, bu karşı çıkmanın bir çırpıda başarıya ulaşacağı düşünülebilir. "Bir sarı parıltı olma" özelliğini ele alalım. Bu özellik, benim içinde kalmak istediğim fizikselci çerçevenin kaçınılmaz biçimde dışında kalıyormuş gibi görünebilir (ya "sarı"nın fiziksel nesnelerin, dışarda ortaya çıkan, bir özelliği olmasıyla ya da

onun sarı duygu-verileri üreten bir güç oluşuyla ve sözcüğün bu ikinci örneğinde "sarı" arı görüngüsel, ya da içgözlemle görülebilen, bir niteliğe yöneltir). Bu yüzden bir an için konu dışına çıkarak, ikicil niteliklerden nasıl söz ettiğimi belirteceğim. Renk üzerinde duracağım.

Önce bir olağan algılayıcı kavramı getireceğim. Bir kimse bir başkasının ayırt edemediği renkleri ayırt edebiliyorsa, o kimse ötekinden daha normal bir algılayıcıdır. Örneğin A, lahana yaprağı yığını içinden bir salata yaprağını ayırabiliyor da, B, bunu yapamıyor fakat o da pancar yaprakları içinde salata yaprağını ayırabiliyorsa, o zaman A, B'den daha normaldir. (Bununla A ile B'nin, yaprakları kılık ve başka şeyleri arasındaki hafif ayrımlara göre ayıracak zamanlarının bulunmadığını kabul ediyorum.) "...den daha normal" kavramından, "normal" kavramını nasıl önerdiğimizi görmek kolaydır. Doğal olarak Eskimolar spektrumun mavi ucunda en ince şeyleri ayırt edebilirler, Hotantolarsa kırmızı uçta. Bu durumda bir normal algılayıcı kavramı, gökbilimsel zaman dizimindeki ortalama güneş zamanı kavramı gibi, biraz idealleştirilmiş bir kavramdır. Şimdilik bu tür inceliklere girmek gereksizdir. Ben diyorum ki "Bu kırmızıdır", kabaca, "Bir normal algılayıcı bunu bir sardunya çiçekleri yığını içinde kolayca seçemez, fakat salata yaprakları yığını içinde kolayca seçebilir" gibi bir anlama gelir. Doğal olarak bunun anlamı tam bu değildir; bir kimse sardunyalar üzerine giderek normal algılayıcılar üzerine de, hiç bir şey bilmeden "kırmızı"nın anlamını bilebilir. Fakat önemli olan, bir kimsenin, sardunya çiçekleri arasından normal bir algılayıcının kolayca seçemeyeceği nesnelere "Bur kırmızıdır" diyecek biçimde eğitilebileceğidir. (Unutulmasın ki renk körü bir kimse bile, "renk-ölçer" olarak kendisinden değil de başkasından yararlanmak zorunda kalmakla birlikte, bir şeyin kırmızı olduğunu usa uygun olarak öne sürebilir. İkincil niteliklerin bu betimlemesi bunların fizikteki önemsizliğini açıklar. Çünkü çok karmaşık bir nöro-fizyolojik düzeneğin yaptığı seçme ya da seçememelerin, doğadaki yalın ve kendince olmayan ayrımların karşılığı olamayacakları açıktır.

Buna göre ben, renkleri, insansal varlıklarda belli türden ayırt edici tepkiler uyandıran (Locke'taki anlamda) güçler diye açıklıyorum. Doğal olarak renkler, bir yandan da, insansal varlıklarda duyumlara neden olan güçlerdir (Locke'unkine daha yakın bir açıklama). Fakat ben bu duyumların beyin süreçleriyle özdeşlenebilir olduklarını öne sürüyorum.

Şimdi, bir duyumun bir beyin süreciyle özdeşlenebilmesi için, onda, beyin süreçlerinde bulunmayan ve özdeşlemenin bir yarısı üzerinde, deyim yerindeyse, inceleme yapmayı sağlayacak bir görüngüsel özelliğin bulunması gerektiği biçimindeki karşı çıkmayı nasıl karşılayacağım?

Yanıt. Benim önerim şöyle. Bir kimse "bir sarımsı-turuncu anı-imge görüyorum" dediğinde şöyle bir şey söylemiş olur: "Gözlerim açık ve uyanık olduğum, karşımda da uygun ışıkla aydınlatılmış bir portakal bulunduğu, yani gerçekten bir portakal görmekte olduğum, zaman *geçmekte olan şeye benzer bir şey geçmektedir"* (Son tümcedeki "benzer"i bir kimsenin kendisine benzeyebileceği gibi bir anlamda yorumladığımız sürece bir kimsenin, aynı şeyi, gerçek bir duyuverisi edindiği zaman söylememesi için bir neden yoktur). Unutulmasın ki italik yazılmış sözcükler, yani "geçmekte olan şeye benzer bir şey geçmektedir"deki sözcüklerin hepsi, yarı-mantıksal, olgu-dışı sözcüklerdir. Bu, eski Yunan köylüsü-

nün, duyumları üzerine yaptığı bildirimin ikici metafizikle benim özdekselci metafiziğim arasında niçin yansız kaldığını açıklar. Yine bu, duyumların nasıl beyin-süreçleri olup da, onları bildiren kimsenin beyin süreçleri üzerine bir şey bilmesine gerek bulunmadığını açıklar. Çünkü o kimse bunları çok soyut biçimde "...iken geçmekte olana benzer bir şey geçmektedir" diye bildirir. Bunun gibi, bir kimse, doktordan söz edildiğini hiç işitmeden "orada biri var" diyerek doktorun orada bulunduğunu doğru olarak bildirebilir. (Odada, biri doktor *öteki* de "birisi" olmak üzere iki kişi yoktur). Duyum bildirimlerinin bu açıklaması, "çıplak duyular"ın o tuhaf elle tutulmazlığını, niçin hiç kimsenin onların özelliklerinden herhangi birini saptayamadığını da açıklar.[14] Bana göre, çıplak duygular, tam da *bir şey*'in renksiz olduğu sebeple renksizdir. Bu, duyumların bir çok özelliklerinin bulunmadığı anlamına gelmez. Çünkü bunlar beyin-süreçleriyse bir çok sinirbilimsel özellikleri bulunmalıdır. Bu yalnızca, onların birbirine benzer ya da benzemez olduklarını söylerken o özellikleri bilmek ya da onlardan söz etmek zorunda olmadığımız anlamına gelir.

Demek ki 3. karşı çıkmayı bu yoldan yanıtlayabilirim. Benim yanıtımın gücü, bir şeyin bir başka şeye benzediğini, onun ne yönden benzediğini söyleyemez durumda bulunurken de, bildirebilmemizin olanaklı olup olmamasına bağlıdır. Bunun olanaksız olması için bir neden göremiyorum. Sinirsel dizge üzerinde sibernetik olarak düşünürsek, onu, kendi içsel süreçlerinden kimileri arasındaki belli benzerlikler karşısında, başka bir şeye gerek kalmadan da tepki gösterebilen bir dizge olarak düşünebiliriz. İki nesnenin birbirine benzeyip benzemediğini, diyelim bir zımbalı şerit üzerinde, bize söyleyebilecek bir makine yapmak, benzerliklerin ne yönden olduğunu söyleyebilecek bir makine yapmaktan daha kolaydır.

4. *Karşı çıkma.* Anı-imge fiziksel uzayda değil, beyin süreciyse oradadır. Demek anı-imge bir beyin süreci değildir.

Yanıt. Bu bir *ignoratis elenchi*'dir. Ben anı-imgenin bir beyin süreci olduğunu değil, anı-imge edinme deneyinin bir beyin süreci olduğunu öne sürüyorum. İçebakışsal bildirimde bildirilen şey *deneydir.* Bunun gibi, eğer anı-imge sarı-turuncudur diyerek karşı çıkılırsa, buna yanıtım, betimlenen şeyin sarı-turuncu görme deneyi olduğudur ve bu deney de sarı turuncu bir şey değildir. Böylece, bir beyin süreci sarı-turuncu olamaz demek, bir beyin-süreci gerçekte sarı-turuncu bir anı-imge edinilmesi deneyi olamaz demek değildir. Bir anlamda, bir anı-imge ya da duyu-verisi diye bir şey yoktur, oysa bir imgesi olma deneyi diye bir şey vardır ve bu deney, dolaylı olarak, özdeksel nesne diliyle betimlenmiş, görüngüsel dilde betimlenmemiştir, çünkü böyle bir şey yoktur.[15] Biz deneyi, gerçekte, örneğin duvarda gerçekten bir sarı-turuncu leke gördüğümüz zamanki deneyimize benzer diye betimleriz. Ağaçlar ve duvar kağıtları yeşil olabilir, fakat bir ağaç ya da duvar kağıdı görme ya da imgeleme deneyi yeşil olamaz. (Bunlar yeşil ya da sarı diye betimlendikleri zaman, bu ancak türetilmiş bir anlamda olabilir.)

5. *Karşı çıkma.* Beyindeki bir molekülsel devim için, hızlı ya da yavaş, düz ya da eğri, denebilir fakat sarı bir şey görme deneyi için bunu söylemek anlamsızdır.

Yanıt. Buraya dek deneylerden, hızlı ya da yavaş, düz ya da eğri diye söz etmeye bir anlam vermedik. Fakat ben "deney" ve "beyin-süreci"nin aynı anlama geldiğini, giderek bunların mantıklarının aynı olduğunu ileri sürmüyorum. "Birisi" ve "doktor"un mantıkları aynı değildir, fakat bu bizi, telefon eden birisi üzerine

konuşmanın, diyelim doktor dışında bir kimse üzerine konuşmak olduğunu kabul etmeye götürmez. Sıradan adam bir deneyini bildirdiği zaman bir olayın geçmekte olduğunu bildirmektedir, fakat ne türden bir şeyin geçmekte olduğunu, bunun bir özdeksel katı ortamda mı, bir tür gaz ortamında mı, giderek belki de bir uzay-dışı ortamda mı (eğer bunun bir anlamı varsa) geçtiğini açık bırakır. Benim söylemekte olduğum şeyin tümü, "deney" ve "beyin-süreci"nin gerçekte aynı şeye yöneltebileceği ve böyle olduğunda da, fiziksel süreçlere uygun olan terimler içinde deneyden söz etmenin anlamlı olacağı bir uylaşıma (bu uylaşım deney sözcüklerinin kullanımıyla ilgili kurallarımızda bir değişiklik değil onlara bir ektir) kolayca varabileceğimizdir.

6. *Karşı çıkma.* Duyumlar içrektir, beyin-süreçleriyse *herkese açıktır.* Doğru olarak "bir sarımsı-turuncu anı-imge görüyorum" diyor da, sözsel bir yanlış da yapmıyorsam, yanılmış olamam. Fakat bir beyin süreci üzerine yanılabilirim. Beynimin içine bakan bilgin bir yanılsamaya düşmüş olabilir. Ayrıca, iki ya da daha çok kimsenin aynı beyin sürecini gözlemlediğini söylemenin anlamı vardır, fakat iki ya da daha çok kimsenin aynı içsel deneyi bildirdiğini söylemek anlamsızdır.

Yanıt. Bu, içebakışsal bildirimlerin özdeksel süreçlerden ayrı bir mantığı olduğunu gösterir. Beyin-süreci kuramı iyice gelişip de yaygın bir kabul görünceye dek "Smith şu türden bir deney geçiriyor"un, Smith'in içe-bakışsal bildirimleri *dışında* bir *ölçütünün* bulunmayacağı açıktır. Böylece Smith'in söylediğinin (olağan olarak) uygun olduğu üzerine bir dil kuralı kabul etmiş olduk.

7. *Karşı çıkma.* Taş kesildiğimi, fakat yine de imgelerimin, ağrılarımın, acılarımın vb. olduğunu düşünebilirim.

Yanıt. Şimşeğin elektrik kuramının yanlış olduğunu, şimşeğin bir tür arı optik olay olduğunu düşünebilirim. Şimşeğin bir elektrik boşalımı olmadığını düşünebilirim. Akşam Yıldızı'nın Sabah Yıldızı olmadığını düşünebilirim. Fakat bunlar öyledir. Karşı çıkmanın bütün gösterdiği şey "deney" ve "beyin-süreci"nin anlamının aynı olmadığıdır. Bu, bir deneyin gerçekte bir beyin süreci olmadığını göstermez.

Bu karşı çıkma belki de "Hiçten oluşabilen bir şey herhangi bir şeyden oluşmuş olamaz."[16] sloganıyla özetlenebilecek olan karşı çıkmayla aynıdır. Uslama şöyle yürür: beyin-süreci savına göre, beyin-süreciyle deney arasındaki özdeşlik olumsaldır. Demek beyin-sürecinin de, başka herhangi bir sürecin de (yürek-süreci, böbrek-süreci, ciğer-süreci) olamazlığı mantıksal olarak olanaklıdır. Deney olabilir, fakat "karşılığı olan" ve onu deneysel olarak özdeşleyebileceğimiz bir fizyolojik süreç olmayabilirdi.

Karşı çıkanın, deneyi bir tinsel varoluş olarak düşündüğünü sanmıyorum. Böylece deney, her şeye karşın, hiçten değil, bir şeyden oluşuyor. Onun gözünde deney tin gerecinden oluşuyor, benim gözümde beyin gerecinden. Belki bir başka yanıt[17] da deneyin yalın ve bileşmemiş olduğu, bu yüzden de sonunda yine hiç bir şeyin bireşimi olmadığı biçiminde olur. Bu bir kaçamağa benziyor, çünkü içtenlikle görülse "Hiçten oluşabilen şey herhangi bir şeyden oluşamaz", Demokritos'a ve atomculuğa karşı ve Descartes'la sonsuz bölünebilirlikten yana bir a priori gerekçe olarak düzenlenebilir ve bu türden bir sorunun da a priori olarak çözülebilir olması tuhaf görünüyor. Demek "oluşmuş" sözcüğünü, bir bölünmez atomun bile bir şeyden (yani kendinden oluştuğunu söylememize elverişli olacak bi-

çimde, çok zayıf bir anlamda, yorumlamak gerekir. İkici, bir deneyim hiçten oluştuğunu gerçekten söyleyemez. Çünkü o, deneylerin özdeksel süreçlerin dışında bir şey olduğunu, yani onların bir tür tinsel gereçten (ya da belki de tabandaki bir tinsel gerecin dalgacıklarından) oluştuğunu savunur. Ben ikicinin savının tümüyle anlaşılabilir olduğunu söylüyorum. Fakat diyorum ki deneyler tinsel gereçlerle değil beyin gereciyle özdeşlenmelidir. Bu başka bir varsayımdır ve benim gözümde çok anlaşılabilir bir varsayımdır. Bu karşı çıkma bu varsayımı a priori olarak yıkamaz.

8. *Karşı çıkma.* "Kutudaki böcek" karşı çıkması (bkz: Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* s.293). Deney betimlemeleri, eğer bunlar özgün bildirimlerse, dilde nasıl bir yer bulabilir? Çünkü bir dil kuralının doğru uygulanabilmesi için herkese açık ölçütlerinin bulunması gerekir.

Yanıt. Şeylerin nasıl olduklarının betimlemesinden nasıl göründüklerinin betimlemesine dönüş, doğruca, çekinmeden "bu böyledir" deyişten "bu böyle görünüyor" demeye dönüştür. Yani bir naif kimse "Duvarda benim her gözümü oynatışımda oynayan bir ışık beneği var" ya da "Bedenime bir iğne batıyor" demek eğilimindeyken, biz bu dürtüye direnmeyi ve "Duvar yüzünde bir ışık beneği *varmış gibi görünüyor*" ya da "Birisi bana bir iğne batırıyormuş *gibi geliyor*" demesini öğrendik. İçebakışsal açıklama bize bireyin bilinç durumunu "Bir ışık beneği görüyorum" ya da "Bedenime bir iğne battığını duyumluyorum"un anlattığı gibi anlatır: o, karşılığı olan algısal bildirimden, dış dünyada gerçekte ne geçtiği üzerinde bir şey söylemekten kaçındığı ölçüde ayrımlıdır. Ruhbilimci açısından çevre üzerinde konuşmaktan kendi algısal duyumları üzerine konuşmaya dönüş, doğruca belli tepkileri ketlenmekten kurtarmaktır. Bunlar olağan olarak bastırılan tepkilerdir, çünkü en yaygın durumlarda bunların çevre durumunun iyi bir anlatımını vermediği öğrenilmiştir.[18] Bir şey bana yeşil görünüyor demek, doğruca, geçirmekte olduğum deney gerçekten yeşil birşey gördüğüm zaman geçirdiğim deneye benziyor demektir. 3. Karşı çıkmaya verdiğim yanıtta deneyler üzerinde bilgi veren bildirimlerin aşırı açıklık ve genelliğini göstermiştim. Bu, içrek niteliklerin niçin bir dili olmadığını açıklar. (Tıpkı "birisi"nin, "doktor"un tersine, renksiz bir sözcük oluşu gibi)[19].

Eğer bana, benim gözümde deney olan beyin-süreçleriyle deney olmayanlar arasındaki ayrımın ne olduğu sorulmuşsa, ancak, bunun şimdilik bilinmediğini söyleyebilirim. Bu ayrımın, bir bölümüyle, (D.M. Mac Kay'in terimleriyle) algılamayla alma arasındaki ayrım olabileceğini ve bir deney olan beyin-süreci tipinin Mac Kay'in etkin "eş-tepki"[20]siyle (matching response) özdeşlenebileceğini düşünme eğilimindeydim. Ancak olayın tümü bu olamaz, çünkü kimi kez, bir çekmeceden ne yaptığımın ayrımında olmadan bir mendil aldığım zaman olduğu gibi, bir şeyi bilincinde olmadan algıladığım olur. Fakat en azından, deney olan beyin süreçlerini, dolaysız deney bildirimleri dediğimiz sözsel davranış parçalarının nedensel koşulları olan, ya da olmuş olabilen, beyin süreçleri olarak öbekleyebiliriz.

Beyin-süreci savına yapılabilecek bir kaç karşı çıkmayı incelemiş oldum. Şimdi de savın kendisinin mantıksal konumu üzerine bir kaç açıklamayla sonuca varmak istiyorum. U. T. Place bunun gerçek bir bilimsel varsayım olduğunu öne sürer görünüyor.[21] Eğer böyleyse, yarı yarıya haklı ve haksızdır. Eğer çözüm (di-

yelim) bir beyin-süreci savıyla bir yürek savı, bir ciğer savı, bir böbrek savı arasındaysa, o zaman bu bir arı deneysel çözümdür ve karar karşı konulmaz biçimde beyinden yanadır. Bu düzeyde şeyler yürekte, ciğerde ya da böbrekte geçmez ve bu organlarda buna uygun yapı karmaşıklığı da yoktur. Öte yandan, eğer çözüm, bir yandan bir beyin-ya da-ciğer- ya da-böbrek savı (yani özdekçiliğin bir biçimi), bir yandan da epifenomenalizm arasındaysa, o zaman deneysel bir çözüm değildir. Çünkü özdekçilikle epifenomenalizm arasında bir seçim yapmayı sağlayacak kavranabilir bir deney yoktur. Bu son konu, bilimdeki ortalama bir gerçek deneysel konuya bağlı, on dokuzuncu yüzyılın İngiliz Doğabilimcisi Philip Gosse[22] ve çağının ortodoks yerbilimci ve paleontologları arasındaki bir konuya benziyor. Gosse'a göre dünya, tam Tekvin'de (Genesis) betimlendiği gibi, İ.Ö. 4000 sıralarında, tıpkı bilimin evrimci kuramı doğruymuş gibi, aşınmanın kanıtı olan bükülmüş kaya katmanları vb. ve hepsi de kendilerine uygun katmanlarda bulunan taşıllarıyla birlikte yaratılmıştır. Bu kuramın bir anlamda çürütülemez olduğu açıktır: buna karşı hiç bir kanıt bulunamaz. Philip Gosse'un varsayımının yerleştirildiği dinsel dekoru bir yana bırakalım, böylece "bizi aldatmak için böylesine ayrıntılara giren bu ne tuhaf Tanrı" türünden dinsel karşı çıkmaları da önlemiş olalım. Evrenin İ.Ö. tam 4004'te, her yerin tam İ.Ö. 4004'te olduğu başlangıç koşulları içinde, özellikle de bizim gezegenimizin ırmaklardaki çökelleri, aşınmış tepeleri ve kayalardaki taşıllarıyla vb. birlikte, *başladığının* öne sürüldüğünü varsayalım. Hiç bir bilim adamı bunu, bütün olabilir kanıtlarla tutarlı olmasına karşın, önemli bir varsayım olarak düşünemez. Bu varsayım bütün tutumluluk ve yalınlık ilkelerine karşı çıkar. Ortada aşırı çoklukta mantıksız ve açıklanamaz olgular kalır. Pterodaktil kemikler niçin tam şimdi oldukları gibidir? Pterodaktillerin ilk yaşam biçimlerinden başlayan evriminin terimleri içindeki her türlü açıklama olanaksız olurdu. Dünyanın İ.Ö. 4004'teki durumu üzerine, oldukları gibi *kabul etmemiz* gereken milyonlarca olgu bulunurdu.

Beyin-süreci kuramıyla epifenomenalizm arasındaki çözüm yukardaki türden olur gibi görünüyor. (İçebakışsal bildirimlerin bir davranışsal indirgemesinin olanaksız olduğu kabul edilerek). Bizi ikiciliği kabule zorlayan inandırıcı felsefi kanıtların bulunmadığı üzerinde anlaşmamız durumunda, beyin-süreci kuramıyla ikicilik de olgularla aynı ölçüde bağdaşıyorsa, o durumda, tutumluluk ve yalınlık ilkelerinin, karşı çıkılmaz biçimde beyin süreci kuramı yanında yer aldığını sanıyorum. Daha önce gösterdiğim gibi, ikicilik (içinde yasa-yapıcı boşsözlerin boşta kaldığı) tuhaf türden ve hemen inanılması gereken, çok sayıda indirgenemez psikofiziksel yasaları gerektirir ve bunların kabulü, Philip Gosse'un kuramında karşılaşılan, dünyanın paleontolojisi üzerine indirgenemez olguların kabulü kadar zordur.[23]

NOTLAR:

(1) Bu, ilk olarak *Philosophical Review* LXVIII (1959) 141-56'da yayımlanan bir yazının pek az düzeltilmiş değişkesidir. O tarihten beri yazımı J.T. Stevenson *Philosophical Review* LX19 (1960), 105-10'da eleştirdi, bunu *Philosophical Review* LXX (1961), 406-7'de yanıtladım; G. Pitcher ve W. D. Joske *Australian Journal of Philosophy*, XXXVIII (1960)'ta eleştirdiler, bunu bu derginin aynı nüshasının 252-4. sayfalarında yanıtladım.

(2) *British Journal of Psychology,* XLVII (1956), 44-50, yeniden yayımı, *The philosophy of Mind,* ed. V.C. Chappell, Englewood Cliffs: Prentice Hall, Inc., 1962, 101-109 (sayfa göndermeleri bu nüshadaki yeni yayıma)

(3) *Minnesota Studies in the Philosophy of Science,* Vol.II (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958), s.370-497.

(4) Tanıdığım ve bana göre Wittgenstein'ı tanıma üstünlüğü olan kimi filozoflar, onun bu yorumunun aşırı davranışsal olduğunu söylerler. Ne olursa olsun, bu bana onun basılı sözcüklerinin çok doğal bir yorumu gibi görünüyor ve Wittengestein'ın görüşüne uygun olsa da olmasa da, bunun ilginç ve önemli bir görüş olduğu açıktır. Ben bunu, hem beyin-süreci savının hem de gerçek eski ikiciliğin olabilir bir rakibi olarak görüyorum.

(5) Bkz: Ryle, *The Concept of Mind* (London, Hutchinson's University Library, 1949) s.93.

(6) Bu konuda bkz: Paul Oppenheim ve Hilary Putnam, "Unity of Science as a Working Hypothesis"in Minnesota Studiens in the Philosophy of Science, Vol.II (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958) s.3-36.

(7) Feigl, Agy., s.428 Feigl "yasa yapıcı boş sözler" (nomological danglers) deyimini, içinde varlıkların boşta kaldığı yasalar için kullanır, ben deyimi boşta kalan varlıkların kendileri için kullanırım.

(8) Wittgenstein "anıklık" sözcüğünü sevmiyordu. Ben onu (belki de yanlış olarak) Wittgenstein'ın görüşünü özetlemede kullanıyorum. Benim Wittgenstein yorumumun doğru olduğunu öne sürmek istemediğimi yinelemek isterim. Onu tanımış olan kimileri onu o yolda yorumlamıyorlar. Bu, yalnızca, Wittgenstein'ın basılı sözlerinden benim çıkardığım ve kendi başına önemli ve tartışmaya değer bulduğum bir görüştür.

(9) Bkz: Place, Agy., s.102 ve Feigl, Agy., s.390, üst başa yakın.

(10) J.H. Woodger, *Theory Construction,* International Encyclopedia of Unified Science, II, No.5 (Chicago: University of Chicago Press, 1939), 38. Burada biraz kesinlikten ayrılıyorum. Bu tür konuşmalarda yanılmanın olabilir yollarına karşı uyarmalar için "Spatialising Time", Mind, XLIV (1955), 239-41 notuna bakınız.

(11) Krş: Feigl, Agy., s.439.

(12) Bkz: Agy., s.106; yine Feigl, Agy., s.438.

(13) Bana bu karşı çıkmayı ilk olarak Profesör Max Black'ın öne sürdüğünü sanıyorum. Ele aldıklarım içinde en keskini ve benim en az doyurucu biçimde karşılayabildiğim, olduğunu sanıyorum.

(14) Bkz: B.A. Farrell, "Experience", Mind, LIX (1950), 170-98; Yeniden *The Philosophy of Mind,* ed. V.C. Chappell, Englewood Cliffs: Prentice Hall, Inc., 1962, s.23-48; özellikle bu ciltte, s.27 (aslında s.174).

(16) Bu karşı çıkmayı Dr. C.B. Martin'e borçluyum. Artık onun da bu karşı çıkmayı, en azından bu biçimi içinde, sürdürmek istemediğini sanıyorum.

(17) Yanıt Martin'den değil, bir öğrencisinden geldi.

(18) Bu noktayı, mektuplaşma yoluyla, Place'e borçluyum.

(19) "Kutudaki'Böcek" karşı çıkması, *eğer geçerliyse,* içebakış bildirimlerinin gerçek bildirimler olduğu üzerine *herhangi bir* görüşe, özellikle de içebakışsal bildirimlerin gerçek bildirimler olduğu biçimindeki Descartes'çı görüşe, karşıdır. Böylece, benim öne sürmekle ilgilendiğim daha zayıf bir sava, yani eğer "deneyler"in içebakışsal bildirimleri gerçekten bildirimseler, o zaman, bildirimi oldukları şey gerçekte beyin süreçleridir görüşüne, karşı değildir.

(20) Kendisinin "Towards an Information-Flow Model of Human Behavior", British Journal of Psychology, XLVII (1956), 30-43 yazısına bakınız.

(21) Agy., Bu yazının aslına yanıt veren başka bir tartışma için bkz: Place'in "Materialism as a Scientific Hypothesis", notu. Philosophical Review, LXIX (1960), 101-4.

(22) Bkz: Gosse'un *Omphalos* kitabı üzerine Martin Gardner'in *Fads and Fallacies in the Name of Science,* 2nd ed. (New York, Dover, 1957), s.124-27'deki eğlenceli açıklaması.

(23) *The Philosophy of Mind,* V.C. Chappell baskısı, Englewood Cliffs: Prentice Hall, Inc., 1962, 160-172'den alınmıştır.

Shaffer, Jerome (1989). "Zihinsel Olaylar ve Beyin." Felsefe Tartışmaları (6. Kitap): 20-24.

ZİHİNSEL OLAYLAR VE BEYİN

JEROME SHAFFER
Çev.: Vehbi Hacıkadiroğlu

J.J.C.Smart Özdeşlik Kuramı üzerine kendi değişkesini açıkladığı zaman[1], kendi kuramı için en güçlü bulduğu karşı çıkmanın aşağıdaki olduğunu kabul etmişti. Biz, zihinsel olaylarla sinirsel olayların olgudaki özdeşliğini saptamış olsak bile, yine de zihinsel niteliklerin varoluşunu kabul etmek zorunda değil miyiz (olgudaki özdeşliğin yanlarından birini incelemek için)? O zaman yine de indirgenemez zihinsel bir şeye bağlanımlı değil miyiz? Eğer öyleysek, Smart'ın kanıtlamak istediği katıksız özdekçilikle bağdaşmayan "kural yapıcı boş sözler"imiz var demektir. Smart'ın bu karşı çıkmayı yanıtlama biçimini ben[2] ve başkaları[3] eleştirdik ve Smart bu eleştirilerden kimilerini yanıtladı.[4] Şimdi ben Smart'ın kuramına bu karşı çıkmayı, özellikle benim yazım üzerine kimi eleştirilerin[5] ışığında yeniden ele almak istiyorum.

Özdeşlik Kuramı'nda, bir anı-imgesi olmanın, bir acı duyumlamanın, ya da bir düşüncenin ortaya çıkmasının, bir deneysel olgu konusu olarak, beyinde ortaya çıkan bir olayla özdeş olduğu öne sürülmüştür. Bu iki ortaya çıkışın bir şimşek parıltısının özel türden bir elektrik boşalmasıyla özdeşliğinin kabul edildiği anlamda özdeş olduğu, yani onlara yönelten terimlerin eşanlamlı olduğu değil de, terimlerin bir ve aynı olayı seçme, gösterme, ya da ona yöneltme, durumunda bulunduğu kabul ediliyor.

Zihin ve beyin olayları özdeş *olabilirler* mi sorusuyla ilgili önemli sorunlar vardır. Bu tartışmanın sonunda bu konuya da döneceğim. Fakat bunların özdeş olduğunun gösterilebildiği kabul edildiği zaman da, burada, Smart'ın özdekçiliği için yine bir sorun var. Çünkü, eğer bu *deneysel* bir özdeşlikse, zihinsel olayları nasıl saptayacağımız, beyin olaylarını nasıl saptayacağımızdan ayrımlı olacaktır; bunlar aynı yoldan saptansalardı, o zaman birbirinden mantıksal olarak bağımsız olamazlardı. Şimdi, zihinsel olayları, özel biçimde *zihinsel* bir niteliğin ortaya çıktığını görerek saptadığımızı düşünelim. O zaman elimizde indirgenemez türden bir takım fiziksel-dışı görüntüler kalacaktır ve Smart'ın bunu karşı çıkılabilir görmesi gerekir.

Böylece, Smart için yeni görev, bizde bir düşünce, ya da bir anı-imge, ya da acı, bulunduğunu bildirdiğimiz zaman neyi bildirdiğimizin, zihinsel-dışı terimler

içinde bir açıklamasını vermektir. Smart'a göre bütün böyle bildirimler şu biçimdedir: Şu anda bir x içsel süreci ortaya çıkmaktadır; öyle ki, bir belli fiziksel uyaran beni etkilediği zaman ne oluyorsa x onun gibi bir şeydir. Böylece, bir portakal anı-imgesini bildirmek "gözlerim açıkken ve uyanıkken ve önümde uygun ışık altında bir portakal varken, yani gerçekten bir portakal gördüğüm zaman, geçen şeye benzer bir şeyin geçmekte" olduğunu bildirmektir.(6) Bu tanımda yalnızca fiziksel terimler bulunmuyor. Fakat beyin olaylarını betimleyen terimler de bulunmuyor. Bu belki de, bildirilmiş olan "bir şeyin geçmekte oluşu"nun belli bir beyin olayıyla olgusal olarak özdeş olduğu bir durum olabilir. Doğal olarak böyle durumlarda neyin ortak olarak bulunacağını belirlemek, eğer yapabilirse, bilime düşer; ortak içsel sürecin bir beyin süreci olduğu, yalnızca bir deneysel varsayımdır. Smart'ın geride yine de indirgenemez bir zihinsel nitelik bıraktığı biçimindeki eleştiriyi kendisi bu yolda yanıtlıyor.(7)

Demek Smart'ın Özdeşlik Kuramı'nın özünde, zihinsel olayların, belli fiziksel uyaran koşullarının eşzamanlıları ya da ürünleri olarak, ya da tam bu eşzamanlı ya da ürün olaylara benzeyen şeyler olarak tanımlanabilecekleri önerisi vardır. Oysa bu görüşte kimi çok önemli güçlükler bulunur. Önce, ben, tanımın tamamlanmasının olanaksızlığını düşünme eğilimindeyim. Yukarda sözü geçen anı-imgeyi kullanarak, diyelim bir portakal görmenin yeterli nedensel koşullarının bildirilmesiyle ilgili, sayılamayacak kadar çok etkenler vardır. Bunlardan herhangi biri son beyin olayının ortaya çıkmasını önleyebilir. "Normal" koşullar ya da "normal" öznelerden söz etmemiz ya da "bütün öteki şeyler aynı kaldığında" dememiz gerekir ki, bu da, çeviriyi edimsel olarak tamamlayamayacağımızı kabul etmek olur. İkincisi, çeviri kuramsal olarak tamamlanabilseydi bile, bu çeviri, enerji yayılımı, araçlar, sinirler vb. üzerine öyle karmaşık savlamalarla dolu olurdu ki, böyle şeylerin, bu zihinsel olayı bildirirken, sıradan adamın *demek istediğinin* (giderek nörofizyolojistin söylemek istediğinin de) bir parçası olabileceğine inanmak olanaksızdır.

Smart'ı, zihinsel olayların, kendi nedenleri olan uyaran koşullarının terimleri içinde tanımlanabileceğini düşünmeye götüren şey nedir? Onun gösterdiği sebep "duyumlarla ilgili konuşmanın şu ya da bu çevresel uyarana yöneltimle öğretilmiş olması gerektiği"dir.(8) Fakat bu son savlamanın kabul edilebilir görünmesine karşın, bundan, bir çevresel uyaran durumu içinde öğrenilmiş olan *şeyin*, bu çevre uyaran durumu terimleri içinde tanımlanabileceği sonucu çıkmaz. 'Gözde şimşekler çakması' deyiminin ne anlama geldiğini başımıza vurulmasıyla öğrenebiliriz; fakat bu, deyimin nasıl öğrenildiğini bilmek demek değildir; kör bir kimse, deyimin anlamının nasıl öğrenildiğini bilebilir, fakat yine de anlamı bilemez. Smart'ın zihinsel terimlerin anlamlarına yönelik çözümlemeleri, olsa olsa, bu terimlerin anlamlarını öğrenmeye yarayan bilgiler, örnekle-tanımlarda kullanılacak örnekleri elde etmeye yarayacak açıklamalar, olabilir.

Smart'ın duyum bildirmelerinin anlamıyla ilgili açıklamasının kusurlu olduğunu göstermiş oldum. Şimdi de, fiziksel *olaylardan* ayrı bir öbek olarak fizikdışı *olaylar* düşüncesinden vazgeçsek bile, en azından *fizik-dışı özelliklerin* ya da *niteliklerin* varoluşunu kabul etmekten kaçınamayacağımızı göstererek, böyle özdekselci düzenlemelerin niçin başarıya ulaşamayacağının bir genel gerekçesini vermek istiyorum.

Bir kimsenin, kendisinde, bir zihinsel olay, bir anı-imge, bir düşünce ya da bir acı duyumu bulunduğunu bildirdiği durumu alalım. Böyle bir kimsenin, *bir şeyin* ortaya çıktığını da ve bu şeyin *kimi* niteliklerinin bulunduğunu da açıkça görmüş olması gerekir. (Yoksa onun bir acı duyumu değil de bir anı-imge olduğunu nasıl bildirebilirdi?) Bana, en azından bir çok durumlarda, bu kimsenin hiç bir *fiziksel* niteliğin ayrımına varmadığı da açık görünüyor; beyninin özel bir durumda olduğunun ayrımına varmaz, herhangi bir dışsal fiziksel uyaranın da, uyaranla nörolojik tepki arasında bir fiziksel olayın da, ayrımına varmaz. Yine de *bir* niteliğin ayrımına varır. Buna göre, bir fiziksel özellik dışında bir şeyin ayrımına varmış olması gerekir. Bir fizik-dışı niteliğin ayrımına varma, herhangi bir şeyin ayrımına varılmış olduğunu açıklamanın tek yoludur.

Smart'ın görüşünü daha önce tartıştığım zaman (agy.) bu noktayı, fiziksel olaylarımızdan haberimiz olmadan zihinsel olaylarımızdan haberimiz olabilir, diyerek bulanık biçimde belirtmiştim. Cornman burada, benim, özdeşlik kuramına karşı sorunu çözülmüş saydığımı öne sürüyor; diyor ki "Eğer Smart'ın sandığı gibi bütün zihinsel durumlar gerçekten beyin süreçleriyse, o zaman zihinsel durumlardan haber aldığımızda, bu yoldan beyin süreçleri üzerine de haber almış oluruz" (Cornman, 488-89) Cornman'ın burada haklı olduğunu sanıyorum. Bu yüzden de sorunu şimdi *ayrımına varma* terimleri içinde açıklıyorum. Bir partide bir kimsenin ayrımına varmış olabilirim, fakat bu kimsenin Amerika'nın en iyi giyinmiş kadını olduğunun ortaya çıkması olgusundan, benim, bu kimsenin bu niteliğinin ayrımına vardığım sonucu çıkmaz. Bunun gibi, ayrımına vardığım olayın bir beyin süreci olduğunun ortaya çıkması olgusundan da (eğer Özdeşlik Kuramı doğruysa) benim bir sinirsel niteliğin, ya da herhangi türden bir fiziksel niteliğin ayrımına vardığım sonucu çıkmaz. Bu durumda ben, bir kimsenin, herhangi bir fiziksel şeyin ortaya çıktığının ayrımına varmadan bir zihinsel olayın ayrımına varabileceğini öne sürdüm diye, sorunu, Özdeşlik Kuramı'na karşı çözülmüş saymakla suçlanamam.

Bu gerekçem doğruysa, Smart'ın, bir kimse kendisinde bir zihinsel olayın ortaya çıktığını bildirdiği zaman, o kimsenin bir fizik-dışı niteliğin ortaya çıktığının ayrımına varmış olması gerektiği sonucunu çıkarması gerekir. Smart, son yanıtlarından kimilerinde, bu sonuçtan kaçınmak için deneyebileceği iki yol önermektedir. (1) Bir zihinsel olayı bildiren kimseyi iki beyin olayı arasındaki benzerliğin ayrımına varan kimse olarak yorumluyor, fakat o kimsenin, olaylar arasındaki benzerliğin hangi yönden olduğunun ayrımına varmayabileceğini söylüyor.(9) Benim görüşüme göre zihinsel olay bildirimlerinin, en azından büyük bölümünde, kişinin, beyin üzerine bir şeyin ayrımına varabileceğini düşünmek en anlaşılmaz şeylerden biridir. (2) Smart kimi kez de bir beyinsel olay bildiriminin yalnızca davranışsal bir tepki olduğunu, bu yüzden de bir ayrımına varma durumu olmadığını anıştırıyor. Böylece Smart, bir ara, bir kimsenin, benzerliğin hangi yönden olduğunu söylemeden bir benzerliği nasıl bildirebileceğini tartışırken "Sibernetik olarak düşünüldüğünde, gerçekte, sinirsel düzenin, kendi içsel süreçlerinin benzerliklerine, bu benzerliklerin betimlemesini veremeden tepki gösterebileceğini düşünmenin daha kolay olduğunu"(10) söyler. Başka bir yerde de, zihinsel olaylarla özdeş olan beyin olaylarıyla böyle olmayanlar arasındaki ayrımı betimlemeye çalışırken şöyle der: "Duyum olan olayları, uygun koşullar altında duyum bildi-

rimleri olan davranış tepkilerinin özgül nedensel koşulları olabilen olaylar olarak ayırt edebiliriz.''[11] Bu, bildirmenin yalnızca bir dışavurum ya da tepki olduğu görüşüne ''çok alırlı'' olduğunu belirtmesine karşın bu görüşü kabul edemiyor.[12] Buna karşı çıkmakta haklı olduğu da açıktır, çünkü böyle bir görüş ''Şu anda bende bir portakal anı-imgesi var''ın, doğru ya da yanlış bildirimler yapmada ve bu yüzden de bir gerçek haber vermede, kullanılabilir olduğu biçimindeki apaçık olguyu açıklayamaz.

Eğer yukardaki gerekçeler sağlamsa, o zaman en azından fizik-dışı özelliklerin, ya da fizik-dışı niteliklerin, varoluşunu kabul etmemiz gerekir. Smart'ın o kadar korktuğu ''yasa-yapıcı boşsözler'' fiziksel özelliklerden ''indirgenemez biçimde ayrımlı'' mıdır? Böyle bir zorunluluk yok. Zihinsel olayları yöneten ruhbilimsel yasaları bulabileceğimizi varsayalım. Yine, bu ve başka ruhbilimsel yasaları nörofizyolojik yasalardan, zihinsel ve sinirselin deneysel olarak belirlenmiş karşılıklılıkları aracılığıyla, çıkarabilecek durumda olduğumuzu varsayalım. Ayrıca, deneysel olarak ilk belirlediğimiz karşılıklılıkların içermediği yeni zihinsel durumların ortaya çıkacağını da, sinirsel durumların ortaya çıkması kuralına göre, önceden bildirebilecek durumda olduğumuzu da kabul edelim. O zaman ruhbilimsel olaylarla ruhbilimsel yasaların tam bir açıklamasını, fiziksel yasaların terimleri içinde, verecek durumda olmayacak mıyız? Şimdi de, zihinsel olaylardan, beyinde yerleri bulunan şeyler olarak söz etmemizi sağlayan uylaşımlar kabul edersek, o zaman, ruhbilimin fizyolojiye ve zihinselin fiziksele indirgenebilir olduğunu gerçekten göstermiş oluruz. Özellikler yine de değişik özellikler olur, fakat artık *indirgenemez biçimde* ayrımlı değildir.[13]

Buraya dek, bu tartışmada zihinsel olayların beyin olaylarıyla özdeş olabileceğini kabul ettim. Şimdi bu kabulü Coburn'un (agy.) yaptığı yeni bir eleştiriye göre yeniden ele almak istiyorum. Özdeşlik Kuramı'na a priori gerekçelerle karşı çıkılması gerektiğini öne sürmüştüm. Eğer zihinsel ve beyinsel olaylar özdeşse bunların aynı yerde ortaya çıkması gerekir. Oysa bir zihinsel olayın, örneğin bir düşüncenin, beynin belli bir yerinde ortaya çıktığını söylemenin bir anlamı yoktur. Demek özdeşlik geçerli değildir. Ancak, ben ayrıca, zihinsel olayların beyindeki yeri için, bu a priori karşı çıkmayı yok edecek bir uylaşımı kabul edebileceğimizi de belirtmiştim. Bu uylaşımı kabul etmenin sonucu bizim zihinsel olay kavramımızı değiştirmek olurdu, fakat ben bizim şimdiki kavramımızda böyle bir uylaşımın kabulünü önleyecek bir şeyin bulunmadığını öne sürmüştüm.

Coburn'ün eleştirdiği yazıda (820) gösterdiğim gibi, eğer Özdeşlik Kuramı'nı kauzayda yerleri bulunan şeyler olarak alırsak, onlar, ''böyle bir deneyin ortaya çıkıp çıkmadığını kesinlikle belirtmek bakımından hiç kimsenin başka bir kimseden özsel olarak daha iyi konumda bulunmadığı anlamında, 'herkese açık' varlıklar olurdu'' (91). Eğer Coburn, o zaman zihinsel olayların bu anlamda ''herkese açık'' olacaklarını söylemekte haklıysa, onları uzayda bir yere koyacak bir uylaşımın kabul edilemez olduğuna ben de katılırım. Fakat onların ''herkese açık'' olacağını düşünmek niçin gerekli olsun? Coburn'ün gerekçesine göre ''bir şeyin şu ve şu yerde geçmekte olup da, yine de bir kimsenin, bu ortaya çıkış karşısında, kendi doğasından gelen ayrıcalıklı bir epistemolojik konumda bulunabileceği düşüncesi, daha ilk bakışta saçmadır'' (91). Fakat bu doğru mudur? Zihinsel olaylar belli bir *zamanda* ortaya çıkıp da yine içrek olabiliyor. *Zaman içinde* yer alma

olanaklı da *uzay içinde* yer alma neden olmasın? Ben böyle bir uylaşımın kabulünde bir saçmalık görmüyorum.

Coburn'ün eleştirdiği yazıda (820) gösterdiğim gibi, eğer Özdeşlik Kuramını kabul edersek, zihinsel olayların herkese açık kimi yönleri bulunacaktır. Beyin olayları herkese açık olaylardır, eğer zihinsel olaylar da onlarla özdeşse, o zaman zihinsel olayların da herkese açık olacağı bir yön bulunacaktır. Doğal olarak tersine, beyin süreçlerinin de içrek olduğu bir yön bulunacaktır. Yani öyle bir olaylar öbeği bulunacaktır ki, ortaya çıktığı hem sinirbilimsel gözlem hem de içgözlem yoluyla bilinecektir. Bu olaylara yine ayrıcalıklı ulaşma olacak, fakat bunlara herkes de erişebilecektir. Benim, ortaya çıktığını içgözlem yoluyla bildiğim olay, sizin, ortaya çıktığını sinirbilimsel gözlemle bildiğiniz olayla bir ve aynı olay olarak ortaya çıkabilecektir. Bu olanaklıdır, çünkü bir ve aynı olay hem fiziksel hem de fizikdışı nitelikler taşıyacaktır. Buna göre, bu olayın ortaya çıkışının fizyolojik ölçütleri bulunacak, ayrıca ilgili kimse onun ortaya çıktığını fizyolojik ölçütlere baş vurmadan bildirecek durumda olacaktır.

Fakat bir de sinirbilimsel gözlemle içgözlem arasında bir çatışma bulunduğunu düşünün. O zaman da elimizde Özdeşlik Kuramı'nın *deneysel* bir çürütülme[14] yolu bulunacaktır.[15]

NOTLAR:

(1) "Sensations and Brain Processes", *The Philosophical Review,* 68, (1959). (Bu ciltte yeniden yayımlanmıştır, s.53-66. Aşağıdaki gönderimler bu ciltekilerdir.)

(2) "Could Mental States be Brain Processes?" *The Journal of Philosophy,* 58, 26 (Dec.21, 1961) 813.

(3) George Pitcher, "Sensations and Brain Processes: Prof. Smart'a bir Yanıt", *Australian Journal of Philosophy,* 38, 2 (August, 1960), 150; J.T. Stevenson, "Sensations and Brain Processes: J.J. Smart'a bir Yanıt", *The Philosophical Review,* 69, 4 (October, 1960): 505; Kurt Baier, "Smart on Sensation", *Australian Journal of Philosophy,* 40, 1 (May, 1962): 56; James W. Corman, "The Identity of Mind and Body", *The Journal of Philosophy,* 59, 18 (Aug. 30, 1962): 486 (Bu ciltte yeniden yayımlanmıştır, s.73-79; aşağıdaki gönderimler bu ciltekileredir).

(4) "Sensations and Brain Processes: A Rejoinder to Dr. Pitcher and Mr. Joske", *Australian Journal of Philosophy,* 38, 3 (December, 1960): 252; "Further Remarks on Sensations and Brain Processes", *The Philosophical Review,* 70 (1961): 406; "Brain Processes and Incorrrigibility", *Australian Journal of Philosophy,* 40, 1 (May, 1962): 68.

(5) Cornman, Agy., Robert C. Coburn, "Shaffer on the Identity of Mental States and Brain Processes", *The Journal of Philosophy,* 60, 4 (Feb. 14, 1963): 89.

(6) Smart, "Sensations and Brain Processes", 61.

(7) "Bu, Cornman'ın yazısında (Agy., 76) ve Smart'ın (yukarda adı verilen) kimi yeni yanıtlarında açıkça gösterilmiştir.

(8) Smart, "Brain Processes and Incorrigibility", 69.

(9) "Sensations and Brain Processes", 150; "Rejoinder to Dr. Pitcher and Mr. Joske", 253.

(10) "Rejoinder to Dr. Pitcher and Mr. Joske", 253.

(11) "Further Remarks", 407 (Bu ciltteki s.61'e dek bakınız).

(12) "Sensation and Brain Processes", 56.

(13) Bu tür deneysel indirgemeyi Ernst Nagel uzun uzadıya tartışmıştır. *The Structure of Science,* chs. 11 ve 12; özellikle bkz: s.366.

(14) Smart, "Brain Processes and Incorrigibility", 68.

(15) *The Journal of Philosophy*'den alınmıştır, LX 6 (March, 14, 1963), 160-166.

Cornman, James W. (1989). "Zihin ve Beden Özdeşliği." Felsefe Tartışmaları (6. Kitap): 25-30.

ZİHİN VE BEDEN ÖZDEŞLİĞİ

JAMES W. CORNMAN
Çev.: Vehbi Hacıkadiroğlu

"Zihinsel durumlar beyin süreçleri olabilir mi?" Bu, Jerome Shaffer'in bir yazısının[1] başlık sorusudur. Bu soruyu yanıtlamaya girişmeden önce, bunun ne türden bir soru olduğunu incelemeliyiz. Yani doyurucu bir yanıta erişmek için ne türden bir yaklaşım gerekiyor? Örnneğin bu deneysel bir soru mudur? Yani doyurucu bir yanıta erişme işi deneysel bir iş midir? Shaffer böyle olduğunu düşünüyor ve ayrıca *özdeşlik kuramını, yani zihinsel durumların beyin süreçleri gibi* belli fiziksel süreçlerle özdeş olduğu kuramını, tutanların bu soruyla anlatılan sorunu bir deneysel olgu konusu olarak gördüklerini öne sürüyor. Fakat öyle olup olmadığını bir görelim.

Zihinsel olaylarla bir tür fiziksel olayların özdeşliğinin zorunlu bir koşulu, Feigl'in terimlerini kullanarak, "zihinsel ve fiziksel arasında" bire-bir "bir eşzamanlılık-karşılıklılığı" bulunmasıdır. Ancak, bu bire-bir karşılıklılığın her zihinsel olayla bir tek fiziksel olay arasında bulunması gerekmez. Her zihinsel olayla bir grup fiziksel olay, ya da bir tür fiziksel olaydan her biriyle bir grup zihinsel olay, arasında olabilir. Böylece, örneğin her zihinsel olay belli bir beyin süreçleri grubuyla *bir bire-bir eşzamanlılık-karşılıklılığı durumunda olabilir. Bizim, Özdeşlik Kuramının* zihinsel olaylarla beyin süreçleri arasında bir bire-bir eşzamanlılık-karşılıklılığı varsayan bir değişkesiyle ilgilenmemiz durumunda, yukarda sözü geçen zorunlu koşulun yerine geldiğini nasıl görebiliriz? Doğal olarak bunu, içinde, kişilerin değişik beyin süreçleriyle, onların, kendilerini onların deneyini geçirmiş olarak betimledikleri değişik zihinsel olayları bağlılaştırmaya çalıştığımız bir deneysel araştırmayla görmemiz gerekir. Böylece, Özdeşlik Kuramı'nın doğruluğuyla ilgili sorunun büyük bölümü bir deneysel olgu konusudur. Fakat bu, sorunu yalnızca kuramın doğruluğunun bir zorunlu koşulu bakımından belirleyecektir. Yanıtın gerisi deneysel bir konu değildir.

Bunu göstermek üzere, bir zorunlu koşulu yukardaki bire-bir eşzamanlılık-karşılıklılığı olan zihin-beden sorununa, en azından başka bir çözüm önerisinin daha bulunduğunu göstermem uygun olur. Bu tür karşılıklılık yalnızca Özdeşlik Kuramı'nın değil, zihinsel olayların fiziksel olaylardan seçik ve nedensel olarak

onlardan bağımsız olmalarına karşın yine de fizikselle zihinsel arasında bir tür bire-bir eşzamanlılık-karşılıklılığı bulunduğunu öne süren bir kuram olan Psiko-Fiziksel Koşutluğun da zorunlu koşuludur. Böylece, Koşutluk'un bir zorunlu koşulu, Özdeşlik kuramının bir zorunlu koşulu olan bire-bir karşılıklılıkla aynı türdendir.

Gerekli bire-bir karşılıklılığın deneysel olarak saptandığı veri olarak alındığına göre, Özdeşlik Kuramı'yla Koşutluk'tan birini seçebilmek için daha ne yapmamız gerekir? Yukarda sözü geçen zorunlu koşulun doğruluğu üzerinde karar verirken, elde edilebilecek bütün deneysel araçları tüketiyoruz. Bu yüzden, bunun, Özdeşlik Kuramı'nın doğruluğunun saptanma aracı olarak Occam'ın usturasını kullanmanın tam yeri olduğu önerilebilir. Ancak, Occam'ın usturasının ne zaman kullanılabilir olduğu bir yana, Özdeşlik Kuramı'yla ilgili olarak, usturanın uygulanmasını en azından geciktirebilecek kimi kavramsal güçlükler bulunuyor.

Özdeşlik Kuramı'ndaki temel kavramsal sorun, kanımca, zihinsel olayların fiziksel olaylara uygun düşmeyen özelliklerinin, fiziksel olayların da zihinsel olaylara uygun düşmeyen özelliklerinin, varmış gibi görünmesi olgusundan kaynaklanıyor. Ancak, sorunun ortaya çıktığı tikel biçimin Özdeşlik Kuramı'nın hangi değişkesine bağlı olduğu tartışma konusudur. Shaffer, kanımca, özdekselci değişkenin bir türünü, yani zihinsel olayların beyin süreçleriyle özdeş olmakla kalmayıp bir önemli anlamda beyin süreçlerine indirgenebilecekleri görüşünü öne sürüyor. Yine bu görüşü tutan J.J. Smart, özdekselci değişke için sorun çıkaran karşı çıkmayı incelemiştir. Smart'ın ortaya koyduğu biçimiyle, karşı çıkma "indirgenemez türden ruhsal süreçlerin varoluşunu kabul etmekten vazgeçilebileceğini, fakat indirgenemez türden ruhsal *özelliklerin* varoluşunu kabul etmekten vazgeçilemeyeceğini"(2) kabul ediyor. Yine karşı çıkmaya göre, duyumların beyin süreçleriyle özdeş olabilmelerine ve böylece indirgenemez ruhsal süreçlerin olmamasına karşın, yine de bu beyin süreçlerinin, fiziksel ve ruhsal olmak üzere, tümüyle birbirinden ayrı iki özelliği bulunabilir. Böylece, örneğin "Bir sarı-turuncu anı-imge görüyorum" tümcesinin bir beyin süreci üstüne bir bildirim olduğu kabul edildiğinde bile, bu beyin sürecinde "bir sarı-turuncu anı imge olma" özelliği bulunabilir. Eğer bu bir özellikse, doğal olarak ruhsal bir özelliktir, yani bir özdekselci çerçevenin dışında kalan bir özelliktir.

Buna karşı Smart ruhsal özellikleri atmanın bir yolunun bulunduğunu düşünüyor. Onun önerisine göre "bir sarı-turuncu anı-imge görüyorum" tümcesi bir beyin süreci üzerine bir bildirim olmakla birlikte, bu, kimilerinin düşündüğü gibi, beyin sürecine ruhsal bir özellik yüklemez. Bunun böyle olduğunu göstermek için Smart, benim, tümcenin kaba bir çevirisi olarak gördüğüm şeyi veriyor. Böylece Smart'ın savının uygunluğu, çevirilerin, onun verdiği biçimleriyle, uygunluğuna dayanıyor. Onun savlamasına göre "Bir kimse 'bir sarı-turuncu anı-imge görüyorum' dediği zaman şöyle bir şey söylemektedir: 'Gözlerim açık ve uyanık olduğum ve karşımda uygun ışıkla aydınlatılmış bir portakal bulunduğu, yani gerçekten bir portakal gördüğüm zaman, geçen olaya benzer bir olay geçiyor' ". (Smart, 149)(3)

Bu çeviri sorunu çözer mi? Shaffer çözemeyeceğini düşünüyor. Onun iki gerekçesi var. Önce şöyle diyor:

> Böyle bir tanımın güçlüğü, bizim kimi kez, herhangi bir (fiziksel süreçten) hiç bir bilgimiz olmadan, giderek belirsiz bir bilgimiz bile bulunmadan, kendi (zihinsel durumumuz) üzerine yaptığımız bildirimlerde haklı çıktığımız olgusuna yer vermeyişidir (819).

Bu karşı çıkma, bizim, herhangi bir fiziksel süreç üzerine bilgimiz olmadan, kendi zihinsel durumlarımız üzerine bilgimiz olabileceğini kabul etmektedir. Ancak, bunun yanlışlığı da buradadır. Çünkü, eğer Smart'ın düşündüğü gibi, bütün zihinsel durumlar gerçekten beyin süreçleriyse, o zaman zihinsel durumlardan haberimiz olduğunda, bu yüzden beyin süreçlerinden de haberimiz olur. Doğal olarak, fizyolojinin verdiği bilgiler bizde bulunmaz, fakat beyin süreçleri üzerine, başka türden de olsa, bilgimiz olur.

Shaffer'in Smat çevirisine ikinci karşı çıkması şöyle:

> Genellikle, ruhsal özellikleri fiziksel özelliklerin terimleri içinde tanımlayabileceğini ummak ve yine de, Özdeşlik Kuramcılarının yaptığı gibi (zihinsel durumlar) ve (beyin süreçleri)'nin özdeş oluşunun bir olgusal buluş olduğunu öne sürmek umutsuz bir durumdur (819).

Shaffer burada, sanırım Smart'ı birbiriyle tutarsız iki sav öne sürmekle suçluyor; birisi, onun kendi Özdeşlik Kuramı değişkesinin doğrulanmasının bir deneysel konu olduğu, öteki de ruhsal özelliklerin, fiziksel özelliklerin terimleri içinde tanımlanabildiği. Ruhsal özelliklerin beyin süreçlerinin fiziksel özelliklerinin terimleri içinde tanımlanamayacağının doğru olduğu açıktır, çünkü zihinsel olaylarla beyin süreçleri arasında bir bire-bir eşzamanlılık-karşılıklılığı türünün bulunup bulunmadığı, bir olgusal yani deneysel bulgudur. Fakat bir deneysel bulgunun zihinsel olaylarla beyin süreçlerinin özdeşliği kuramının doğruluğunun saptanmasının zorunlu koşulu olduğu ve ruhsal özelliklerin bir fizikselci çerçeve içinde tanımlanabilir olduğu biçimindeki ikili savlamada tutarsız olan bir şey yoktur, yeter ki tanımlar beyin süreçlerinin fizyolojik özelliklerinin terimleri içinde yapılmış olmasın. Ancak, Smart'ın dile getirdiği biçimiyle, onun çevirisi, fiziksel özelliklerin terimleri içinde yapılmış değildir. Yani o çeviri, uygun beyin sürecine ne ruhsal ne de fiziksel bir özellik yüklüyor, çünkü belirlenmiş türden hiç bir özellik yüklemiyor. Çevrilmiş biçimiyle tümce, yalnızca, geçmekte olan ve *belirlenmemiş bir yoldan,* belli koşullar altında giden başka şeyler gibi olan bir şeye yöneltiyor. Böylece, eğer Smart doğruysa, hem çevrisini hem de Özdeşlik Kuramı'nın bir deneysel buluş gerektirdiğini tutarlı olarak öne sürebilir. Smart'ın, Shaffer'in karşı çıkmalarını böyle karşılayabileceğini sanıyorum.

Ancak, kaçınamayacağı karşı çıkmalar da var. Bunu görmek için onun 'Bir sarı-turuncu anı-imge görüyorum' çevirisini inceleyelim. Asıl tümce, buna P1 diyelim, olmakta olanı bir yönüyle belirler gibi görünmekle birlikte, çeviri, buna M diyelim, bunu yapmıyor. Bunun sonucu da, P1'in M'nin yeterli koşulu olmasına karşın onun bir zorunlu koşulu olmamasıdır, çünkü M'yi gerektiren fakat P1'i gerektirmeyen bir tümce vardır. Böyle bir tümce P2'dir: 'Kabaca küresel bir kılık görüyorum'. Yani M'nin anlamı P1 değildir. Bu sorundan kaçınmak için P1'i yalnızca bir portakala değil de, ortak biricik şeyleri sarı-turuncu renkleri olan n tane şeye yönelten M'ye çevirmeyi deneyebiliriz. Böylece n şeyin hepsi de küresel ya

da başka herhangi bir özgül kılıkta olamayacağına göre P2 dışarda bırakılabilir. Fakat bir ilgili sorunumuz daha olabilir, çünkü M'yi gerektirip P1'i gerektirmeyen 'Bir renkli anı-imge görüyorum' (P3) gibi bir tümce de vardır. Böylece M'nin anlamı P1 değildir. Benim düşünceme göre M'deki başka her düzeltme de benzer biçimde başarısız kalır, çünkü M'nin belirleyici bölümü: "geçmekte olan bir şey var" aşırı geneldir. Ruhsal özellikler bu tür çevirilerle, kanımca başka herhangi bir çeviriyle de, dışarda bırakılamaz.

Fakat Özdeşlik Kuramcısı ruhsal özelliklerin dışarda bırakılmazlığı karşısında kalmış olsa bile, onun sorunu, Smart'ın düşünür göründüğü gibi çözülemez bir sorun mudur? Shaffer öyle düşünmüyor. O Özdeşlik Kuramcısının "ruhsal özelliklerin fiziksel özelliklerden ayrımlı oluşunu kabul etmekten kaçınmasına gerek bulunmadığını öne sürüyor (820). Ancak, gerekçelerinin ne olduğu üzerine kesin bilgim yok. Özdeşlik Kuramcısı Smart'ın yaptığı gibi fizikselci bir çerçeve içinde çalışmak isterse, en azından fizikselci çerçevenin dışında kalmış görünen o ruhsal özelliklerle ilgili bir sorun bulunduğu açıktır. Ruhbilimsel anlatımların onların böyle bir çerçeve içinde bulunduğunu gösterebilecek bütün çevirileri başarısız kaldığı zaman da, Özdeşlik Kuramı'nın Smart'ınki gibi bir özdekselci değişkesi de başarısız kalacak gibi görünür.

Ancak Özdeşlik Kuramı'nın bütün değişkeleri özdekselci değildir. Çift Yön değişkesi de, bir İdealist değişke de, Smart'ın sorunuyla karşı karşıya değildir ve görebildiğim kadarıyla ikisi de bilimin gerekleriyle Özdekselci değişke kadar bağdaşabilir. Bu durumda Özdeşlik Kuramı'nın en azından kimi değişkelerinin doğruluğunun Occam'ın usturasının uygulanmasıyla gösterilebileceği sonucuna varmaya hakkımız var mı? Henüz olmadığı kanısındayım, çünkü geride, Özdeşlik Kuramı'nın her değişkesinin karşı karşıya bulunduğu bir kavramsal sorun kalıyor.

Genellikle biz, ayırt edilmezlerin özdeşliği ilkesini özdeşliğin ölçütü olarak kabul ederiz. Yani biz, eşanlamlı olmayan iki ad ya da betimleme için, eğer ve ancak, bir yüklem bunlardan birine eğer ve ancak ötekine de gerçek olarak yüklenmiş olduğu zaman gerçek olarak yüklenmiş olursa, bunların aynı şeye yönelttiğini söyleriz. Bunu Özdeşlik Kuramı'yla ilgili yüklemlere uygulayalım. Biz, örneğin, yoğun, çekilmez, sıkıcı, zonklayan acılardan; sarı, donuk, soluk, ya da dairesel anı-imgelerden; dogmatik, yanlış, derin, ya da bilinçsiz, inançlardan söz edebiliriz. Öte yandan, herkesçe gözlemlenebilen, uzayda yeri bulunan, hızlı, tersinmez, fiziksel süreçler üzerinde de tartışabiliriz. Böylece, eğer Özdeşlik Kuramı doğruysa, yerine göre, beyin süreçleri gibi fiziksel süreçlerin de, donuk, sönük, ya da sıkıcı, ya da yanlış, olduğunu ve anı-imgeler gibi zihinsel olayların da, herkesçe gözlemlenebilir, ya da fiziksel, ya da yer-kaplayan, ya da hızlı, olduğunu doğru olarak söyleyebilmemiz gerekir gibi görünüyor.

Ancak, bu deyimlerin buralarda doğru olarak kullanılabileceği üzerinde şüpheler bulunduğu da açıktır. Bunlar, bir anlamda, anlamsız görünüyor. Gilbert Ryle'ın kategori yanlışı kavramını kullanırsak, yukardaki deyimlerin, bir kategori yanlışına düştükleri anlamda, anlamsız olduklarını söyleyebiliriz; yani bu deyimleri oluşturmakla, bir mantıksal kategoriye uygun deyimleri başka bir mantıksal kategoriye ilişkin deyimlere yüklemiş olduk. Bunun bir kavramsal yanlışlık olduğu açıktır. Bunun sonucu olarak,Özdeşlik Kuramı'nındoğruluğunun bir zorunlu koşulu olan şey bir kategori yanlışı getirdiği için, Özdeşlik Kuramı, karşı çıktığı ikici kuramların tersine, önemli kavramsal güçlük içinde görünür. Böyle-

ce, Occam'ın Usturası yoluyla Özdeşlik Kuramı'na ulaşamayız gibi görünüyor. Shaffer bir zihinsel durumun "kendi karşılığı olan (beyinsel)-sürecin bulunduğu yerde bulunmasını" (816) gerektiren bir dil kuralı kabul etmemizin yeterli olduğunu öne sürüyor. Eğer bu yeni kural kabul edilirse, Shaffer, zihinsel durumlarla beyin süreçlerinin özdeşliğinin deneysel olarak saptanmış olacağına inanıyor, çünkü ona göre, özdeşliğin ölçütü, beyin süreçleriyle zihinsel durumların, eğer ve ancak, ikisi birden aynı zamanda aynı yerdeyse ve her birinin ortaya çıkışı da ötekinin ortaya çıkışının zorunlu koşuluysa özdeş olabilmeleridir. Yeni kural elde olunca, özdeşliğin öteki iki koşulu da deneysel olarak saptanabileceğine göre, Özdeşlik Kuramı deneysel olarak doğrulanabilir ya da çürütülebilir.

Fakat eğer, yukarda kabul edildiği gibi, ayırt edilmezlerin özdeşliği özdeşliğin en son ölçütüyse, o zaman Shaffer'in, beyin süreçleriyle zihinsel durumların özdeşliğini olanaklı kılacak bir uylaşım kabul etmeye hakkı yok gibi görünür, çünkü yukardaki gerekçeye göre, bunlardan her birinin özellikleri ötekine doğru olarak yüklenemezse, Leibniz'in ilkesine göre bunlar özdeş değildir. Demek ki, sonuç, Shaffer'in önerdiği gibi yalnızca bu kuralın kabulünün yeterli olmadığıdır.

Fakat belki de bu sorundan kurtulmak üzere Özdeşlik Kuramı'nın gerektirdiği bütün kategori yanlışlarını eleyecek kurallar kabul edebiliriz. Doğal olarak, eğer Smart'ın düşünür göründüğü gibi, gereken şey yalnızca, eldeki kuralları değiştirmeden uygun anlatımlar uygulamak için yeni kurallar kabul etmemiz (Smart, 152)[4] olsaydı buna hakkımız olurdu. Yani eğer durum, her durumda gerekli eklemeyi yasaklayan bu anlatımların uygulanması için kuralların bulunmadığı bir durumsa, o zaman eldeki kurallarda bir değişiklik gerekmez. Ancak, ilgili anlatımların oluşturulması kategori yanlışlarını gerektiriyorsa -kuşkusuz sezgiselden öte doğrulanmamış bir bildirim- o zaman gerekli olan yalnızca yeni kuralların eklenmesi değil, eskilerin de değiştirilmesidir, çünkü kategori yanlışları anlatımların uygulanma kurallarının bozulmasıdır. Bir felsefi kuramının doğruluğunun gösterilmesi için bu türden bir kavramsal değiştirmenin yasal olmadığı açıktır.

Öyleyse, Özdeşlik Kuramı'nın, hangi değişkesiyle olursa olsun, çözülemez kavramsal güçlükler yüzünden başarısız kalma durumunda olduğu sonucuna varmak zorunda kalacağımız noktaya geldik mi? Bu sonuçtan kaçınmanın bir tek olabilir yolu olduğunu sanıyorum. Yukardaki, Özdeşlik Kuramı'nı kurtarma girişimleri, ayırt edilmezlerin özdeşliği ilkesinin gereklerini karşılayamaması durumunda kuramın yanlış olacağı kabulünden yola çıktıkları için başarısız kalırlar. Ancak, bunu kabul etmek zorunlu olmayabilir. Bu ilkeyi anlatmanın eşdeğerli bir yolu, herhangi x ve y için, x ve y, eğer ve ancak Ø gibi bir özellik için 'Øx' doğru ve 'Øy' yanlış, ya da tersine, 'Øx' yanlış ve 'Øy' doğruysa, özdeş değillerdir. Bundan, bu iki ilkenin bir x'e ya da bir y'ye uygulanabilmesi için zorunlu bir koşulun hem 'Øx'in hem de 'Øy'nin birer doğruluk değerinin bulunması olduğunu görebiliriz. Fakat 'Øx' ya da 'Øy'den birinin bir kategori yanlışı gerektirmesi durumunda bu zorunlu koşul yerine gelmez. Yani böyle durumlarda ilke uygulanamaz. Bunu göstermenin başka yolu, böyle bir durumda bu ilkeyi uyguladığımızda, söz konusu anlatımların yönelttiği şeyler özdeş de olamazlar özdeş-değil de olamazlar, bunun da yanlışlığı açıktır. İlke böyle durumlara uygulanamadığı için, iki terim değişik mantıksal kategorilere giriyorsa, bunların aynı şeye yöneltimde bulunmaları en azından olanaklıdır.

Benim "başka-kategori özdeşliği" adını verdiğim bu tür özdeşliğin görülmemiş bir şey olmadığını göstermek için başka-kategori özdeşliğinin yaygın bir durumu gibi görünen bir örnek vereceğim. Bir gazın sıcaklığının o gaz moleküllerinin ortalama kinetik enerjisiyle özdeş olduğunu söyleriz. Fakat belli bir gazın sıcaklığının 80 derece santigrad olduğunu söyleyebilmemize karşın, gaz moleküllerinin ortalama kinetik enerjisinin 80 derece santigrad olduğunu söylemenin bir anlamda yanlış olduğu açıktır. Eğer bu yanlış benim kategori yanlışı dediğim şeyse, o zaman bu, bir başka-kategori özdeşliği durumudur. Beyin sürecinde sönük ya da donuk diye söz etmek de bir kategori yanlışıysa, o zaman zihin ve beden özdeşliğinin bir başka-kategori özdeşliği olduğunu, bu yüzden de Özdeşlik Kuramı'nın kavramsal güçlükler gerektirmediğini düşünmemiz için de kimi sebepler vardır. Demek bir Özdeşlik Kuramcısının yapması gereken ilk tasarı bir kategori kavramını daha da geliştirmek ve başka-kategori uygulamasının hangi durumlar için kabul edilebilir olduğu konusunu daha çok işlemektir.(5)

NOTLAR:

(1) "Zihinsel durumlar beyin süreçleri olabilir mi?", *The Journal of Philosophy*, 58 (1961), 26: 813. Tersi belirtilmedikçe bütün sayfa gönderimleri bu yazıyadır.

(2) J.J. Smart, "Sensations and Brain Processes", *The Philosophical Review*, 68, (1959); 148 (Bu ciltte biraz değiştirilmiş olarak, s.53-66)

(3) Bu ciltte s.61

(4) Bu ciltte s.62-63

(5) *The Journal of Philosophy*, LIX, 18 (August 30, 1962), 486-492'den alınmıştır.

Hacıkadiroğlu, Vehbi (1989). "Zihin-Beyin-Sorunu." Felsefe Tartışmaları (6. Kitap): 31-42.

ZİHİN-BEYİN-SORUNU

VEHBİ HACIKADİROĞLU

Bu konu genellikle "zihin-beden" sorunu olarak ele alınırsa da, ben konunun "ruh-beden" ilişkisinden farklı olduğunu belirtmek için 'beden' yerine 'beyin' sözcüğünü kullanmayı yeğledim. Gerçekten, Platon'dan daha da önceden başlayıp Descartes'a dek giden, hatta günümüze dek gelen, bir dizi düşünür zihinsel olayların ancak 'ruh' adı verilen tinsel bir varlık aracılığıyla kavrandığını kabul eden bir anlatım biçimi kullandıkları için, pek çok kimse, zihinsel olayları kabul etmenin insan bedeninde bir ruh bulunduğunu kabul etmeyi gerektirdiğini, bu yüzden de, ruh ya da tinsel varlık türünden şeylerin varoluşuna inanmayanların zihinsel olayları kabul etmelerinin olanaksız olduğunu düşünmüşler, bunu açıkça söylemeyenler de böyle düşündüklerini belli etmişlerdir. Gilbert Ryle açıkça böyle düşünenlerdendir. Gerçekten Ryle, doğruca zihinsel olaylara karşı çıkmak için yazdığı kitabında, neye karşı çıktığını şöyle açıklıyor:

"Bir insan, bir şeyi bilen, ona inanan, onu öğrenen olarak ya da bir şeyi uman, ondan korkan, ona niyet eden, ondan kaçınan, şunu kurgulayan ya da bununla eğlenen olarak betimlendiği zaman, bu eylemlerin, o kimsenin gizli bilinç akımında özgül değişimlerin ortaya çıkışını gösterdiği kabul edilmiştir. Bu zihinsel-davranış eylemlerinin doğru ya da yanlış kullanıldığı üzerine gerçek tanıklığı yalnızca, insanın, ve akımın dolaysız bilinçliliği biçimindeki kendi ayrıcalıklı ulaşımı ve içgözlem sağlayabilir"(1).

Burada Ryle'ın neye karşı çıktığına bir dikkat edelim. Ryle, açıkça, bir kimsenin bir şeyi *bilmesi* ya da *öğrenmesi*, bir şeyden *korkması* ya da bir şeye *niyet etmesi* durumlarında, o kimsenin bunları, başkalarına göre ayrıcalıklı olarak içgözlemle bilebileceğine inanılmasına karşı çıkıyor. Hemen ardından, bunlara inanmayı, bedeni bir makine olarak görüp içinde bir hortlağın saklı bulunduğuna inanmaya benzetecek ve bu tür inançlara "makine içindeki hortlak dogması" adını verecektir. Yani Ryle'a göre, diyelim bir şeye karar verdiğini söyleyen kimsede, eğer bedeninden ayrı bir tinsel varlık (o buna haklı olarak hortlak diyor) bulunduğuna inanmıyorsak (yüzyılımızda bile buna inanan filozofların hiç bulunmadığını söylemek de olanaksız görünüyor), onda, kendisi haber vermedikçe başkalarının bilemeyeceği türden bir bilinç durumunun ortaya çıktığını kabul etmek olanaksızdır.

Ryle bu konuda 'bilme', 'istenç', 'coşku', 'anıklıklar ve ortaya çıkmalar', 'özbilinç', 'duyum ve gözlemleme', 'imgeleme', 'anlık' gibi bir çok zihinsel yetileri ele alarak, bu yetiler aracılığıyla ortaya çıkan şeylerin bir takım zihinsel olaylar değil, doğrudan doğruya fiziksel süreçler olduğunu öne sürüyor. Kendisi 'karar verme' örneğini almamış olmakla birlikte onun söylemek istediklerinin bu örnekle daha iyi açıklanabileceğini sanıyorum. Buna göre Ryle, bir şeye karar veren bir insanın, bir yandan karar vermek, bir yandan da üzerinde karar verdiği şeyi düşünmek gibi iki işlem yapmadığını ve karar verme eyleminin doğrudan doğruya, üzerinde karar verilen şeyin belli bir biçim içinde düşünülmesi olabileceğini başarıyla ortaya koyuyor. Yani "Şu anda ben bir şeye karar verdim, fakat neye karar verdiğim henüz belli değil, belki de hiç bir zaman belli olmayacaktır" tümcesinin bir anlamı yoktur. Yarın sinemaya gitmeye karar vermişseniz zihninizde ortaya çıkan düşünce yalnızca 'sinemaya gitme' düşüncesidir. Verdiğiniz kararın olumlu ya da olumsuz oluşunun bu düşünceye etkisi, bir ucu ok biçimindeki bir çubuğun o ucunun sağa ya da sola dönük oluşunun o çubuğa etkisi gibidir. Ryle'ın bu duruma bir açıklık getirdiğini kabul etmek gerekiyor. Fakat onun, bütün bu olaylarda bir takım zihinsel ortaya çıkışların bulunmadığını kanıtlamayı da başardığı söylenemez.

Gerçekten pek çok kimse, pek çok kez, zihninde, diyelim "ilerde belli bir davranışta bulunmak için bir karar verme" biçiminde bir bilinç durumunun ortaya çıktığını ve çevresindekilere bunu kendisi haber vermezse, onda böyle bir bilinç durumunun ortaya çıktığından hiç kimsenin haberi olmayacağını pek iyi bilir. İşte Ryle ve onun gibi düşünenler, kendisinde "bir şeye karar verme" türünden bir bilinç durumu ortaya çıktığını sanan kimsenin gerçekte yanıldığını, o sırada olan şeyin, yalnızca, o kimsenin, tıpkı hiç bir bilinç durumu olmadan elini kolunu sallayabildiği gibi, öylece "Şuna karar verdim" demiş olabileceğini öne sürüyorlar. Yine onlara göre, bunun dışında bir de, "Karar verdim" diyen kimsenin bedeninde, ilerde o karar verilen şeyin yapılması yolunda bir hazır oluş, bir anıklık (disposition), durumu ortaya çıkmış olabilir.

İnsanlar içinde bedenden ayrı bir tinsel varlığın bulunduğuna inanmadıkları için bilinç durumlarının ortaya çıkışlarını da yadsıyanların, böyle durumların nedensellik kuramıyla bağdaşmaz gibi görünmesinin etkisi altında kaldıkları düşünülebilir. Gerçekten, bedenimizin herhangi bir organında, dış dünyanın fiziksel etkilerine tepki biçiminde ortaya çıkan olayların, ne türden olursa olsun belli koşullar altında "bilinç durumu" adı verilen türden, fiziksel-dışı gibi görünen, biçimler alması yadırgatıcı görünür. Ancak, Ryle'ın yukardaki örnekte saydıklarıyla onların benzeri olan türden bilinç durumlarının gerçekten ortaya çıkmadığı kabul edilse bile, bu, bedenimizde, dış dünyanın fiziksel etkileri karşısında fiziksel-dışı gibi görünen hiç bir tepkinin ortaya çıkmadığını kabul etmek anlamına gelmez. Çünkü dış nesnelerin duyu organlarımızı etkilemesi sonunda ortaya çıkan, renk, ses, tad, koku ve dokunma duyumlarıyla, yine dokunma duyumunun değişik biçimleri olan ağrı, sıcaklık ve soğukluk duyumlarının zihnimizde ortaya çıktıklarını yadsımak olanaksızdır. (Doğal olarak bedenimizde 'zihin' adı verilebilecek herhangi bir bölüm yoktur. Fakat bilinç durumlarının varoluş biçimlerini anlatmak için özel terimlerimiz bulunmadığından, bunlar üzerinde konuşurken de dış dünyadaki nesneler için kullandığımız, 'varolmak', 'bulunmak', 'ortaya çıkmak'

gibi terimler kullanmak zorunda kalıyoruz. Bu terimleri kullanınca, bu olayların varoldukları, bulundukları ya da ortaya çıktıkları bir *yer* bulunduğu düşüncesi de kendiliğinden geliyor ve o yere 'zihin' diyoruz.) Çünkü renk, ses vb. duyumları, fiziksel nesneler gibi değilse bile, yine de *elle tutulurcasına* denebilecek türden bir belirginlikle ortaya çıkarlar. Buna karşı kimi düşünürler, renk, ses vb. duyumlarının zihnimizde ortaya çıkmayıp bunların dış dünyadaki nesnelerin nitelikleri olduğunu, ağrı, sıcak ve soğuk duyumları için de yine bunlara benzer bir şeyler ileri sürerler. Fakat bunun, günümüzün bilimsel görüşleri bakımından önemli bir sav olmadığını başka bir yazımda[2] belirtmeye çalıştım.

Bu durumda, en azından duyu organlarımız üzerindeki dış etkiler yoluyla ortaya çıkan bir takım zihinsel durumların bulunduğunu herkesin kabul etmesi gerektiği söylenebilir. Bir kez bu tür zihinsel olayların ortaya çıkabileceği kabul edildikten sonra, yukarda saydığımız türden olanları da, örneğin *karar verme* türünden bir bilinç durumunun ortaya çıkabileceğini de, kabul etmemek için bir neden kalmıyor. Bu durumda, doğrudan fiziksel-dışı görünen bu zihinsel olayların, bedenimizde bir tinsel varlığın bulunduğunu kabul etmeyi gerektirmeyen bir açıklamasının yapılması, en azından bu yolda bir çaba gösterilmesi ve bir takım açıklayıcı varsayımların yapılması zorunlu görünüyor. Bu zihinsel olaylar nerede ve nasıl ortaya çıkıyor ve bunların hemen her zaman birlikte gittikleri bir takım fiziksel olaylarla bağıntısı nedir? Bu sorunların ayrı ayrı yanıtlanması gerekir.

Öte yandan, bu zihinsel olaylarla, birlikte gittikleri fiziksel süreçler arasındaki nedensellik bağlantısı özellikle ilgi çekicidir. Zihinsel olayların ortaya çıkmasına neden olmak bakımından fiziksel olaylar dışında bir başka olay türü düşünemiyoruz. Bunların kendiliklerinden ortaya çıkmış olabileceklerini de düşünemeyiz. Öte yandan, tümüyle zihinsel dediğimiz olayların etkisiyle ortaya çıkmış gibi görünen pek çok davranışlarımız da vardır ve bütün davranışlarımız birer fiziksel olaydır. Oturduğum yerden kalkıp masamın başına geçişim, yazı yazmaya *karar verdiğim* içindir. Tabaktaki elmaya elimi uzatışım elma yemek *istediğimdendir.* Oysa bir şeye karar vermek, bir şeyi istemek türünden, tümüyle bir boşlukta ortaya çıkmış gibi görünen, kendilerine hiç bir itici güç yükleyemediğimiz bir takım olayların bütün bedenimizi ya da kolumuzu, hatta göz kapağımızı ya da kirpiğimizi bile, devime geçirebileceğini kabul etmenin anlaşılır bir açıklaması yapılamaz gibi görünüyor. Bütün bunlara birer uygun yanıt bulabilmek için önce sorularımıza, bir örnek üzerinde, bir açıklık kazandırmaya çalışalım.

Önümdeki tabakta bulunan bir kirazı alıp ağzıma götürdüğümü düşünelim. Kirazı görme anından ağzıma götürme anına dek geçen olayları bir inceleyelim. Kirazın yansıttığı ışınlar kendine özgü biçimde gözümü etkilemiş, gözden beyne giden sinirler gözdeki etkilerin özelliğini beyne taşımış ve böylece beynin de özel biçimde etkilenmesini sağlamış, bu yüzden beynin belli hücrelerinde ortaya çıkan fiziksel değişmeler başka hücrelerdeki fiziksel değişmelere neden olmuş, bu son değişmeler de kolu ve eli devime geçiren sinirleri etkilemiş ve kolla elin özel devimleri de kirazı ağzıma götürmemi sağlamıştır. Fizyolojik, ya da daha genel bir terimle fiziksel olarak nitelediğimiz sürecin, en kaba çizgileriyle anlatımı budur. Fakat olayın yalnızca bu fiziksel süreçle sınırlı kalmadığını deneylerimizden biliriz.

Kirazdan yansıyan ışınların gözümüzde doğurduğu etkilerin haberi beyne varır varmaz, zihnimizde, çok belirgin biçimde, kırmızı, yuvarlak, ince saplı bir nesne

imgesinin de uyandığını biliyoruz. Yine zihnimizde, kiraz imgesi kadar belirgin olmamakla birlikte, bir isteme duyumu da ortaya çıkar. Bu durumda bize öyle gelir ki, kiraz imgesi zihnimizde değil karşımızdaki tabaktadır ve kolumuzla elimizi kirazı alıp ağzımıza götürmek üzere devindiren şey de, kirazın imgesiyle birlikte ortaya çıkan isteme duyumudur. Oysa olay üzerinde biraz düşündüğümüzde, karşımızdaki nesnenin zihnimizde bir imgesi ortaya çıkmadıkça görme olayının gerçekleşmesinin olanaksız olduğu sonucuna varırız. Yani biz tabaktaki kirazı gördüğümüzü sanırken gerçekteki olay zihnimizde bir kiraz imgesinin ortaya çıkmış olmasıdır. Öte yandan, isteme duyumu türünden, herhangi bir fiziksel güç taşıdığı izlenimi vermeyen bir duyumu, bir takım fiziksel organlarımızı devindirmesinin olanaksız olduğunu da kabul etmek eğilimini duyarız. Öyleyse duyu organlarımızda başlayan bir takım fiziksel süreçlerle birlikte ortaya çıkan renk, ses, koku vb. duyumlarıyla, sonradan, bu tür duyumların belli yoldan bir araya gelmeleri sonucunda ortaya çıkıyormuş gibi görünen istek, özlem, karar verme vb. duyumları nereden kaynaklanıyor ve bunların birlikte gittikleri fiziksel olaylarla bağıntısı ne olabilir?

Bu sorulardan bir bölümünün genellikle canlı varlıkları, öteki bölümünün de doğrudan doğruya insanları ilgilendirdiği düşünülebilir. Fakat biz önce cansız nesnelerle ilgili olarak, uzaktan da olsa, bunlara benzer durumlar bulunup bulunmadığına bir bakalım. Bir demir çubuğu ısıttığımızı düşünelim. Bilimin bildirdiğine göre, ısıtma yoluyla demirde ortaya çıkan değişme, moleküllerin devim hızının yükselmesi biçiminde gerçekleşiyor. Biz bu olayı dışardan gözlemleyemeyiz. Fakat dışardan gözlemleyebildiğimiz türden kimi değişmeler de vardır. Isıtma sürdükçe, bir yandan bizde gittikçe artan bir sıcaklık duygusu uyandığını, bir yandan da demirin renginin önce kızarıp sonrada ağarmaya başladığını görüyoruz. Buna benzer olayların canlılarda da, fakat onların fiziksel nitelikleriyle ilgili olarak; ortaya çıktığı görülebilir. Ağaçların güz geldiğinde yapraklarını dökmesinde, yapraklardaki suyun buharlaşarak azalmasının büyük etkisi olduğu düşünülebilir. Fakat bizim dışardan gözlemleyebildiğimiz olay, yaprağın renginin önce yeşilden sarıya, sonra da kahverengine dönüştüğüdür. Öyle ki, yaprağın düşmesinin nedeni sanki onun rengiymiş gibi, biz onun rengine bakarak yakında düşeceğini söyleyebiliriz.

Şimdi, insanın duyum ve davranışlarıyla ilgili kiraz örneğini yeniden ele alabiliriz. Kirazın yansıttığı ışınların gözümüzün ilgili hücrelerinde ürettiği değişme, sinirler aracılığıyla beynin ilgili hücrelerinde bir değişme yapacak ve bu değişmenin etkisiyle, kol, kirazı almak için uzanacaktır. Bunun, yaprağın su yitirme sonucunda dalından kopması türünden, araya hiç bir fiziksel-dışı etmen girmeden başlayıp biten bir süreç olması gerekir. Bu arada, sinirlerin beyne taşıdığı haberlerin beyin hücrelerinde, fiziksel sürecin oluşturucusu olan değişmeler dışında, tıpkı yapraktaki renk değişmesi türünden bir yan değişme olarak, bir kiraz imgesi ve bir de istek duyumu ortaya çıkardığı düşünülemez mi? Öyle görünüyor ki, insan bedeninin içinde bedenden ayrı bir tinsel varlığın bulunduğunu kabul etmek gibi, yalnızca bilimsel yoldan açıklanamaz olmakla kalmayıp her türlü bilimsel görüşe de ters düşen bir yola gitmektense, beyin hücrelerinde, cansız nesnelerde gördüklerimize bakışla çok değişik türden de olsa, bir takım yan değişmelerin ortaya çıkabileceğini düşünmek çok daha uygun olur. Üstelik bunun, zihin-

şel olaylarla ilgili olarak, onların varlığını yadsımak gibi, apaçık gerçeklere karşı çıkan bir duruma düşmeden, kabul edilebilir ve anlaşılabilir tek düşünce biçimi olduğunu da söyleyebiliriz.

Zihin-beyin ilişkisi üzerinde değişik düşünürler değişik görüşler öne sürmüştür. Kimi düşünürler yukarda açıklamaya çalıştığım yan-etki görüşüne benzeyen bir öğreti getirmişlerdir ki buna gölge-olaycılık (epiphenomenalism) deniyor. Gölge-olaycılığa göre bir gölge, nasıl, bir nesnenin etkisiyle ortaya çıkıp da kendisi o nesneyi etkilemezse, gölge-olay adı verilen zihinsel olaylar da, fiziksel olayların etkisiyle ortaya çıkar fakat kendileri o fiziksel olayı etkilemez. Bu görüşe göre, yukardaki kiraz örneğinde, kirazın görülmesinden başlayıp ağza götürülmesine giden süreç yalnızca fiziksel etkileşimlerin terimleri içinde açıklanabilir. Bu arada kirazı *görme* ve onu *yemek isteme* olayları fiziksel sürecin yanında ortaya çıkmış ve içimizde geçen şeyler üzerinde bize bilgi vermişlerdir. Yani zihinsel olaylar, çalışan bir makinenin çalışmasına hiç katılmadan, o makinenin belirli bölümlerindeki ısı, basınç, hız vb. düzeylerini gösteren sayaçlar gibidir. Makinenin çalışmasına sıkı sıkıya bağlıdırlar, bu çalışma sırasında makinede ortaya çıkan değişmelere bağlı olarak kendileri de değişir, fakat bunlardaki değişmelerin makinelerdeki değişmeler üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Kuruyan yaprak örneğinde yaprağın renginin, yapraktaki, diyelim su eksilmesine sıkı sıkıya bağlı olup da kendisinin su eksilmesini etkilemeyişi olayında da durum böyledir.

Fiziksel süreçler içinde bir takım yan-etki süreçlerinin ortaya çıkışı her zaman rastlanan durumlar olmakla birlikte, herhangi bir zihinsel süreç içinde ortaya çıkan yan etkilerin, bizim genellikle gözlemleme olanağı bulduğumuz başka yan etkilere hiç benzemediği, bunlardan bir bölümü kimi hayvanlarda da ortaya çıksa bile insan beyniyle ilgili olanların çok karmaşık biçimler aldığı, üstelik bunları, zihninde ortaya çıktıkları kişi dışında hiç kimsenin gözlemlemesine olanak bulunmadığı bir gerçektir. Fakat başka türlü bir açıklaması bulunmayan bir olayı, canlı varlıklara kalıtım yoluyla gelen bir çok olağanüstü niteliklerden biri olarak kabul etmek çok zor olmayabilir. Asıl zor olan, günlük dilde "Şunu almak *istediğim* için elimi uzatıyorum", "Bundan *korktuğum için* kaçıyorum", "Yürüdüğüm doğrultuda şöyle bir engel *gördüğüm için* onun çevresinden dolaşıyorum" biçimindeki tümcelerden de anlaşılacağı gibi, davranışlarımızın nedeni olarak gördüğümüz bir çok olayın gerçekte davranışlarımız üzerinde hiç bir etkilerinin bulunmadığını, bunların işlevlerinin bize yalnızca, kendilerinden yararlanamayacağımız bir takım bilgiler vermekten öteye gidemediğini kabul etmektir.

Böyle bir kabulün olaya tutarlı bir yaklaşımın ürünü olamayacağı daha ilk bakışta görülebilir. Gerçekten, zihinsel olayların bedendeki fiziksel değişimlerin gölgeleri ya da ürünleri olduğunu kabul etmek, bu olayların, Ryle'ın deyimiyle, bedendeki bir hortlağın eylemleri olmayıp, doğruca fiziksel olaylar olduklarını kabul etmek anlamına gelir. Bir kez bu olayların da fiziksel olduğu kabul edildikten sonra, bunların fiziksel etkilerinin bulunamayacağını söylemekse, onları yeniden bedendeki bir hortlağın eylemleri olarak görmeye başlamak olur ki, buradaki çelişki açıktır. Ancak çelişki yalnızca olaya yaklaşımın genel çizgileriyle de sınırlı değildir. Zihinsel olayların hem bilgi verdiğini hem de bu bilginin bedenimizi ve bu yoldan da davranışlarımızı etkilemesinin olanaksız olduğunu düşünmek de kendi başına çelişkili bir tutumdur.

Gölge-olaycı açıklama zihinsel olayların bize bilgi verdiğini, fakat bizim bu bilgiden hiç yararlanamadığımızı öne sürer gibidir. Çünkü renk, ses, istek, korku biçiminde ortaya çıkan zihinsel olayların eğer bir işlevleri varsa, bu önce bilgi verme olabilir. Gerçekten, karşılaştığımız nesnelerin nerde bulunduklarını, kılıklarını ve boyutlarını, sertliklerini, tad ve kokularını, zihnimizde bu adlar altında ortaya çıkan zihinsel olaylar aracılığıyla öğreniriz. Bu durumda, zihinsel olayların davranışlarımızı etkilemediğini söylemek bu olaylar yoluyla kazandığımız bilgilerden yararlanamadığımızı söylemek anlamına gelir. Çünkü bir bilgiden yararlanmak, o bilginin öğrettiği şeye göre davranarak, elde etmek istediklerimizi elde etmek, kaçınmak istediklerimizden de kaçınmakla olur.

Karşımıza çıkan engelin çevresinden dolaşmaya bizi zorlayan şey o engeli görme yoluyla edinmiş olduğumuz bilgi değilse, bu *görme* olayı bize bir bilgi vermiş olamaz. Çünkü davranışlarımızı etkilemeyen bir bilginin gerçek bir bilgi olması olanaksızdır. Gerçek bilginin doğruluğunun ya da yanlışlığının denetlenebilmesi gerekir. Denetleme de ancak bu davranışların başarıya ulaşabilip ulaşamadığını gözlemleme yoluyla olur. Örneğin önümüzdeki engeli gördükten sonra yine de yolumuzu değiştirmez ve bu yüzden de engele çarparsak, görme olayı bize doğru bilgi vermiş demektir. Gölge-olaycıların öne sürdüğü gibi 'görme' adını verdiğimiz zihinsel olay bedenimizi etkilememiş olup da, biz, görmenin dışında, içimizde geçen bir takım fiziksel süreçlerin etkisiyle karşımızdaki engelin çevresinden dolaşıyor olsaydık, hiç bir uygulamanın denetiminden geçmeyen görme yetisinin bize doğru bilgi vermesi olanaksız olurdu. Oysa görme yoluyla edindiğimiz bilgilerin gerçekteki durumlara göre hiç de büyük farklar göstermediğini biliyoruz. Şimdi bu konuyu daha somut bir örnek üzerinde daha açık biçimde görmeye çalışalım.

Yarasaların karanlıkta uçtukları ve uçarken karşılarına çıkan duvara çarpmadan, duvarın öte yanına geçilecek boşlukları bulabildikleri biliniyor. Yarasalar bunu ses-ötesi dalgalar yayarak ve bunların yankısını alarak başarmaktadırlar. İnsanların bir duvara dokunmadan onun varlığını anlayıp boşluğa yönelebilmesi için aydınlıkta duvarın bulunduğu yöne bakmaları gerekir. O zaman zihinde duvarın ve boşluğunun görüntüsü ortaya çıkar ve insanlar bu görüntüye göre yürüme doğrultularını değiştirirler. İşte gölge-olaycılar diyor ki, 'görüntü' gibi özdeksel varlığı bulunmayan bir şeyin bedenimizi etkilemesi olanaksız olduğuna göre, biz de, bir bakıma yarasalar gibi, zihnimizde ortaya çıkan görsel imgenin değil, duvardan yansıyan ışınların fiziksel etkilerine göre doğrultumuzu saptar ve gideceğimiz yeri buluruz. Zihnimizde ortaya çıkan görüntü, davranışlarımızı etkilemeyen türden imgesel bir varoluştur. Yarasaların, uçuş yönünü değiştirerek duvardaki boşluktan yandaki boşluğa geçebilmek için duvarın ve boşluğun birer imgesini edinmeleri gerekmediği gibi, insanın da, bir duvardaki kapı boşluğunu bulup dışarı çıkmak için zihninde bir takım görsel imgelerin ya da bilinç durumlarının ortaya çıkması gerekmez.

Gölge-olaycıların zihinsel olaylara yaklaşımının böyle bir anlam taşıdığını kabul etmek gerekiyor. Bu görüşün, kendisi açıkça gölge-olaycı olarak ortaya çıkmamış olan bir çok filozofları da etkilediği bir gerçektir. Nitekim Hume "Yalnız başına us, herhangi bir istenç eyleminin iticisi olamaz... ve tutkuyu da istenç doğrultusuna yöneltemez"(3) dedikten sonra "Us tutkuların tutsağıdır ve öyle kal-

mak zorundadır, ve onlara boyun eğme ve hizmet etme dışında bir görev yüklenemez" diyerek, kendisinin us adını verdiği bir yetinin, bir takım zihinsel olayları ortaya çıkarabildiğini, fakat aynı yetinin davranışlarımızı etkileyecek bir fiziksel gücünün bulunmadığını kabul etmiş oluyor.

Hume'un burada düştüğü çelişkinin sayısı birden çoktur. Önce insanda 'us' adını verdiği, hiç bir fiziksel olaya bağlı olmadan kendiliğinden işleyen bir gücün bulunduğunu kabul ediyor. Sonra bu gücün bir takım zihinsel olaylar (bunlar bilgi türünden şeyler olmalı) ürettiğini kabul ediyor. Fakat bu gücün bize bir şey yaptıramayacağını, yani bedenimizde hiç bir devim yaratamayacağını öne sürüyor. Hemen bundan sonra da yine bu gücün, tutkularımıza hizmet etme gibi bir görevinin bulunduğunu kabul ediyor. Oysa usun davranışlarımızı yöneten tutkulara hizmet etmesi, tutkularımız bizi belli bir doğrultuya iterken, usun o tutkulara bilgi verip, onların bizi ittiği doğrultuyu değiştirmesi anlamına gelir. Bu da usun, dolaylı yoldan, davranışlarımızı etkilemesi demektir. Buradaki dolaylılığın gölgeolayları haklı çıkaracak bir yanı yoktur. Çünkü usun fiziksel davranışlarımızı etkilemesiyle, bu davranışları etkilediği kabul edilen tutkularımızı etkilemesi arasında fiziksel-zihinsel ilişkisi bakımından bir fark yoktur.

Bir kez insanda fiziksel temele oturmayan bir güç bulunduğu kabul edildikten sonra, düşülecek çelişkilerin Hume'un vardığı noktada kalması da beklenemez. Nitekim Kant Hume'dan çok daha ileri giderek, bütün ahlâk kuramını kılgısal us (practical reason) adını verdiği, fiziksel temelden yoksun bir tür gücün davranışlarımızı etkilediği kabulü üzerine kurmuştur. Burada usla davranışlar arasındaki etkileşimin iki yönlü olduğu da söylenemez. Çünkü Kant'a göre 'us' insan zihninin deneyden bağımsız bir yetisinin adıdır. Bu yeti, Kant'ın a priori kavramları ya da kategorileri gibi, deneylerle birlikte ortaya çıkmış bile olsa deneylerin ürünü olmayan ve herhangi bir fiziksel temel üzerine oturmayan bir yetidir. Böylece Kant'ın, gerçekten Ryle'ın "bedendeki hortlak" derken düşündüğü türden bir yetinin davranışlarımızı etkilediğini kabul ettiğini görüyoruz. Yani Kant, "özgür istenç" adını verdiği ve herhangi bir yoldan açıklanması olanaksız görünen bir kavramı, bir davranışlar kuramı olan ahlâk kuramının temeline koyarak, onu, boşlukta ve herhangi bir dayanağı bulunmadan insanları yöneten bir güç kaynağı biçimine sokmuştur.

Bütün bu tutarsızlıkların, ya Hume'da olduğu gibi, herhangi bir fiziksel olaydan doğmayan zihinsel durumların ortaya çıkabileceğini, ya Kant'ta olduğu gibi hem böyle zihinsel olayların ortaya çıkıp hem de bunların fiziksel olarak etkili olabileceklerini kabul etmekten, ya da zihinsel olayları fiziksel süreçlerin ürünü olarak kabul ettikten sonra, bir fiziksel değişmenin ürünü olarak ortaya çıkan bir değişmenin kendisinin de bir fiziksel değişme olduğunun, böylece, bir fiziksel değişmenin bir takım fiziksel etkileri olmasını doğal karşılamak gerektiğinin unutulmasından kaynaklandığı söylenebilir. Bu konuda günümüze dek sürdürülen incelemelerde de tutarlı ve kabul edilebilir bir sonuç elde etme bakımından başarıya ulaşıldığı söylenemez. Burada, *Felsefe Tartışmaları*'nın bu kitabındaki ilk üç yazıyı kısaca gözden geçirmenin, hem sözünü ettiğimiz başarısızlığı, hem de bu başarısızlığın nedenlerini, göstermek bakımından ilginç olacağını sanıyorum.

Üçü de günümüzün tanınmış özdekçi yazarlarından olan Smart, Shaffer ve Corman'ın (hatta Smart tartışmanın Place'in bir yazısından yola çıktığını belirttiği-

ne göre onu da bunlar arasına katabiliriz) konuya çözümsel (analytic) yönden yaklaştıkları görülüyor. Her konuyla ilgili kavramlara açıklık kazandırmak bakımından yararları yadsınamayacak olan çözümsel yöntemin en az verimli olacağı alanın zihinsel olaylar alanı olacağı söylenebilir. Çünkü zihinsel olaylarla ilgili herhangi bir önermenin çözümlenmesiyle zihinsel olaylar üzerine bilgi edinmek şöyle dursun, böyle bir önermenin zihinsel olaylarla ilgili olduğunu anlayabilmek için bile, bu türden önermelerin neden söz ettiklerinin, belli bir algılama kuramına göre açıklanmış olması gerekir.

Sözü geçen yazılardan birincisinde Smart "Bende şöyle bir imge var" demenin fiziksel bir olayın anlatımına indirgenemeyeceği savına karşı çıktığını bildiriyor. Oysa biz genellikle "Bende bir imge var" gibi bir tümce kullanmayız, doğrudan doğruya, diyelim "Karşıdaki masanın üzerinde bir kitap var" deriz. Bunu kimi kez "kitap var" diyecek yerde "kitap görüyorum" diye anlatırız. Zihnimizde bir kitap imgesi bulunduğunu, ancak, algılama kuramlarını inceleyip, bunlardan, algılamayı zihinde bir imge bulunması biçiminde açıklayan kuramı kabul ettikten sonra söyleriz. Çünkü bunu kabul etmeyenlerin de bulunduğunu Smart kendisi de kabul ediyor. Buna göre, bu tümceyle ne tür olaylardan söz ettiğimizi onun anlamı üzerinde düşünerek bulamayacağız demektir.

Smart "Bende bir imge var" tümcesinin fiziksel bir olayın anlatım biçimine indirgenemeyeceği görüşüne karşı çıktığını söylüyor ve bu karşı çıkmanın nedeni olarak "Occam'ın usturası"nı gösteriyor. Oysa Ockham'lı William'ın bu kuralı "Zorunlu olmadıkça varlıkların sayısı artırılmamalıdır" diyor. Yani zihinsel dediğimiz olaylar gerçekte fiziksel olaylarsa, gereksiz yere bir de zihinsel olaylar kategorisi yaratıp işleri karıştırmanın uygun olmayacağını belirtiyor. Doğal olarak zihinsel olayların gerçekte fiziksel olduğu kabul edildikten sonra da, fiziksel olayların belli bir bölümünden söz etmek gerektiğinde 'zihinsel' terimi de, bir sınırlayıcı terim olarak, kullanılabilir. Occam'ın söylediği, bu terim ayrımına aldanarak zihinsel olaylara, fiziksel olaylar için kabul ettiklerimize bakışla değişik türden açıklama biçimleri arayarak düşüncemizi bulandırmanın gereksiz olduğudur. Burada açıkça görülen şey, Occam'ın kuralının, zihinsel olayların gerçekte fiziksel olup olmadığı üzerinde bir karara varmayı sağlamasının olanaksız olduğudur. Tersine, Occam'ın kuralını iyi uygulayabilmek için, o konuda önceden bir karara varmak gerekir.

Smart bundan sonra duyum bildirimlerinde bildirilen süreçlerin gerçekte beyin süreçleri olduğunu, yani bu iki sürecin birbiriyle özdeş olduğunu, öne sürüyor ve bu görüşle ilgili olarak ortaya atılabileceğini düşündüğü karşı çıkmalara yanıtlar veriyor. Ancak söylediklerinden, bir zihinsel olayla, örneğin bir ses ya da koku duyumuyla, herhangi bir fiziksel sürecin özdeş olmasının ne anlama geldiğinin, ya da buna bir anlam verilse bile bu duyumlar üzerinde ne türden bir bilgi verilmiş olacağının açıkça anlaşıldığı söylenemez. Gerçi Smart 5. karşı çıkmaya verdiği yanıtta bunu açıklıyor, beyin süreciyle özdeş olan şeyin imgenin kendisi değil imge edinme süreci olduğunu söylüyor. Ancak bu durumda söz konusu özdeşlik, yalnızca, imgenin bir fiziksel sürecin ürünü olduğu anlamına geliyor ki, ortada imgeyi üretecek başka bir süreç bulunmadığına göre, açıkça kanıtlanmadan öne sürülen böyle bir özdeşliğin önemli olduğu söylenemez. Burada önemli olan, imgenin fiziksel süreci etkileyip etkilemediğidir. Çünkü gölgeolaycılık buna seçik bir yanıt veriyor ve "Elime bir şey battığı zaman elimi çekişim acı duy-

duğum için değildir, elime iğne battığı için elimi çekiyorum, ayrıca bir de acı duyuyorum" diyor.

Buna karşı Smart bu konuya ancak yazısının sonunda değiniyor ve "özdekçilikle gölgeolaycılık arasında bir seçme yapmayı sağlayacak kavranabilir bir deney yoktur" diyerek konuyu büsbütün karanlığa itmiş oluyor. Çünkü özdekçilikle gölgeolaycılık arasında seçim yapılamaz demek, bu iki öğreti ayrı ayrı şeyler söylüyor, fakat bunların hangisinin doğru olduğu bilinemez demektir. Gerçi özdekçiliğin bütün zihinsel olaylara karşı çıkan bir uç biçiminin bulunduğu bilinir, fakat Smart yazısının başlarında kendisinin öyle düşünmediğini, "Acı duyuyorum" diyen insanın "acı davranışının yerini doldurmanın dışında da bir şey yaptığına" inandığını bildirmiştir. Gölgeolaycılığın söylediğinin bir bölümü budur, ikinci bölümüyse özdekçiliğe daha da yakındır. Buna göre, Smart'ın bildirmesi gereken şey, eline iğne battığı için elini oradan çeken bir kimsenin bu davranışının, duyduğu acıyla ilgili olup olmadığıdır. Gölgeolaycılar ilgi yok diyor. Smart'ın ne dediği anlaşılamadığına göre onun beyin-zihin ilişkisi konusunda önemli bir şey söylemediğini kabul etmek gerekiyor.

Sözü geçen yazılardan ikincisinde, Shaffer, konuyu yalnızca 'özdeşlik' açısından ele alıyor. Biri fiziksel öteki zihinsel olan iki olayın, zihinsel olay da gerçekte fiziksel olsa bile, birbiriyle özdeş olmasının anlamsızlığını gören Smart, özdeşliğin iki olay arasında değil de bu olayları üreten deneyler arasında olabileceğini, yani her iki olayın aynı deneyin ürünü olduklarını öne sürerek o anlamsız özdeşlik önerisini geri almış oluyordu. Shaffer de birinci özdeşliğin olanaksızlığını değişik yönleriyle belirttikten sonra bir takım varsayımlarla zihinselin fiziksele indirgenebileceğini öne sürüyor. Fakat bu indirgeme bir olayın özelliklerinin öteki olayın terimleri içinde anlatılması biçiminde olacak değildir. Özellikler yine değişik özellikler olacak fakat bunlar *indirgenemez biçimde* ayrımlı olmayacaklardır. Shaffer'in de Smart'ın söylediklerine bir şey ekleyebildiğini söylemek olanaksız görünüyor.

Cornman da yazısında zihinsel olaylarla fiziksel olayların özdeşliğini kabul etmenin bir yolunu aramaktadır. O da buradaki olanaksızlığı "başka-kategori özdeşliği" adını verdiği bir özdeşlik türü kabul ederek aşmaya çalışıyor. Buna göre "bir gazın sıcaklığının o gaz moleküllerinin ortalama kinetik enerjisiyle özdeş olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Gerçi Cornman'ın kendisi de bir gazın sıcaklığının *80 derece olduğunu söyleyebilmemize karşın, o gazın moleküllerinin ortalama* kinetik enerjisinin 80 derece olduğunu söyleyemeyeceğimizi belirtmekten geri kalmıyor. Fakat buna "başka-kategori özdeşliği" adını vermekle bu sorunun çözülebileceğini düşünüyor. Ancak, özdeşlik sözcüğünün şu ya da bu yolda yorumlanmasıyla zihinsel olaylarla fiziksel olayların özdeşliği kanıtlanmış sayılsa bile, her iki olay da ayrı ayrı ortada bulunduklarına göre öyle bir kanıtlamanın ne işe yarayacağının anlaşılamadığı da bir gerçektir.

Günümüz özdekçi yazarlarının gerçekten sonuçsuz görünen bu çabaları karşısında J.S. Mill'in başka bir yerde[4] sözünü ettiğim "dilin ustalıklı kullanımıyla olguların bulunamayacağı" görüşünü burada yeniden anımsatmakta yarar var. Oysa açıklanması gereken şeyin özünü bir örnekle belirtmek zor değildir. Bir demiri ısıtmakla onun moleküllerinin kinetik enerjisini yükselttiğimizi biliyoruz. Ancak demirde, molekül hızının bu değişmesi yanında başka bir takım değişmeler

de oluyor. Örneğin demir yumuşuyor, ısınıyor, rengi değişiyor vb. Bu değişmeler belli durumlardaki beklentilerimize uygun olarak ortaya çıktığı ve bunları gözlemleyip ölçebildiğimiz için, bunlara fiziksel nitelikler diyoruz. Buna karşı, canlı bir bedenin bir bölümünü oluşturan bir hücrede belirli koşullar altında ortaya çıkan değişmeler, yukarda demirle ilgili olarak sözünü ettiğimiz değişmelerle ölçüştürülemeyecek kadar karmaşıktır. Fakat bu değişmelerin de fiziksel, kimyasal, elektriksel vb. ya da kısaca fiziksel olduğunu, bilimin, özellikle son zamanlarda kesinlikle saptadığı söylenebilir.

Buna karşı insanın beynindeki, belki bir ölçüde de sinir dizgesindeki, kimi hücrelerde ortaya çıkan kimi nitelik değişmeleri, başka fiziksel nesnelerde ortaya çıkan değişmelere hiç benzemediği gibi, bunları, o hücreleri bedeninde taşıyan kişiden başka hiç kimse de gözlemleyemiyor. Bunlara zihinsel olaylar diyoruz. Böylece, dış dünyadan gelen fiziksel etkiler yüzünden herhangi bir etkinlik göstermeye başlayan beynin kimi hücrelerinde ortaya çıkan ve kısaca fiziksel diye nitelediğimiz değişmelerin yanında, bir de, dış dünyadan hiç tanımadığımız türden kimi değişmeler de ortaya çıkıyor. Bunlara zihinsel olaylar diyoruz. Bunlardan bir bölümü, renk, ses, koku vb. türünden yalın nitelikler, bir ikinci bölümü de, sevinme, hesap yapma vb. türünden daha karmaşık olaylardır.

Buna göre, ateşin etkisinde kalan bir demirde, yumuşama, renk değişmesi ve genleşme türünden bir takım olayların ortaya çıkışı gibi, duyu organları aracılığıyla dış dünyadaki olayların etkisi altında kalan kimi beyin hücrelerinde, belli türden fiziksel değişmelerin yanında, zihinsel dediğimiz türden de kimi değişmeler ortaya çıkıyor. Bu durumda, Smart'ın ve öteki özdekçi yazarların yaptığı gibi, zihinsel olayların fiziksel olaylarla özdeş olup olmadığını sormak, demirdeki, örneğin renk değişme olayının, demirin ısınma süreciyle ya da sıcaklığıyla özdeş olup olmadığını sormaya benzer. Bunun bir anlamı olduğu söylenemez. Demirdeki renk değişikliği için anlamlı olan iki soru olabilir. Birincisi, bu renk değişiminin ısınmanın ürünü olup olmadığı, ikincisi de, yine bu renk değişmesinin fiziksel etkisinin bulunup bulunmadığı sorusudur. Demirle ilgili olarak bu iki sorunun ikisinin de yanıtının olumlu olduğunu biliyoruz.

Demek ki beyin hücrelerinde ortaya çıkan zihinsel olaylar için de, anlamlı olarak sorulabilecek iki soru vardır. Birincisi, "Zihinsel olaylar beyin hücrelerinde geçen fiziksel değişmelerin ürünü müdür?", ikincisi de "Bu zihinsel olayların fiziksel etkileri var mıdır?" Gölgeolaycılar bu sorulardan birincisine olumlu yanıt veriyorlar. Yani zihinsel olayların beyin hücrelerinde geçen fiziksel değişmelerin ürünü olduğunu kabul ediyorlar. Bu olgu kanıtlanmış olmadığı gibi, kanıtlanma olanağı da yoktur. Çünkü bunun kanıtlanabilmesi için, beyni, hiç bir niteliğini yitirmeden alıp bir kavanoza koymak ve orada belli uyarımların ardından belli türden zihinsel olayların ortaya çıktığını gözlemleyebilmek gerekir. Oysa beyni, niteliklerini yitirmeden alıp bir kavanoza koymak olanaksız olduğu gibi, uyarım sonunda zihinsel olaylar ortaya çıksa bile, bunları, beynin kendisinden başka birisinin (ya da başka bir beynin) gözlemlemesinin olanaksız olduğunu biliyoruz. Bir beynin kendini gözlemlemesi de bizim fiziksel olaylarla ilgili gözlemleme kavramımıza uymaz. Buna karşın, gölgeolaycıların birinci soruya verdikleri olumlu yanıtın yine de usa uygun bir yanı vardır. Çünkü: a) Zihinsel olayların ortaya çıktığını kendi deneylerimizden biliyoruz, b) bunların hiç nedensiz ortaya çıkamaya-

cağını biliyoruz, c) belli fiziksel değişmeler ardından bunların her zaman ortaya çıktığını da biliyoruz. Bunlar kanıtlanması olanaksız olan bir olayı olduğu gibi kabul etmek için yine de yeterli olmasa bile, bu kabulün başka kabullere yeğlenmesi için yeterli olabilir. Bu yeğleme nedenlerinin ikinci sorunun incelenmesinden sonra biraz daha güçleneceğini sanıyorum.

İkinci soru, "Zihinsel olayların fiziksel etkileri olabilir mi?" yani "Bir şeyi almak istemek gibi bir zihinsel olay, elimi uzatma gibi bir fiziksel olayın nedeni olabilir mi?" sorusudur. İşte gölgeolaycılar bunu kabul etmiyorlar. Gerçekten, zihinsel olay gibi, uzayda belli bir yer kaplamadığı gibi, az ya da çok bir ağırlığı da olmayan bir varlığın fiziksel gücünün bulunması ve onun elimizi kolumuzu oynatmamızın nedeni olabilmesi olanaksız görünüyor. Ancak, fiziksel olayların bu nitelikleri onların fiziksel olayların ürünü olmalarını kabul etmemizi güçleştiren nitelikleriydi. Gölgeolaycılar, zihinsel olayların fiziksel olaylardan doğduğunu kabul etmekle, onların kendilerinin de fiziksel olaylar olduğunu kabul etmiş oluyorlar. Bundan sonra yine zihinsel olayların fiziksel olayları etkilemediğini söylemek kimi fiziksel olayların başka fiziksel olayları etkilemediğini söylemek olur ki, bu çelişkili görünüyor. Yine de bu etkileme olayını daha yakından incelemekte yarar vardır.

Issız bir yerde otururken, sağ yanımdan, ne sesi olduğu belli olmayan bir ses geldiği zaman hemen başımı sağa çeviriyorsam, bu, zihinsel bir olay olan o sesin, boyun kaslarımı etkileyip başımı sağa çevirmeme neden olduğu anlamına gelmez mi? Buna karşı denilebilir ki, sesin nedeni olan olayın kulağıma gönderdiği titreşimli hava kulak zarımı etkilemiş, kulak zarımın titreşimi sinirlerde sinirlerin titreşimi de beynin belli bir noktasında bir titreşim uyandırmıştır. Boyun kaslarımı etkileyen işte bu titreşimdir. Ses, bu fiziksel sürecin dışında kalan bir bilinç durumudur, bana içimde geçen fiziksel süreç üzerine bilgi verir ve fiziksel süreci ayrıca etkilemez. Bu, yeterince inandırıcı olmasa bile, yine de bir açıklamadır. Buna karşı, hiç bir etkisi bulunmayan bir bilginin neye yarayacağı sorulabilir, fakat bu soru da, doğanın yararsız bir olguya yer vermeyeceğine inanmamız için mantıksal bir nedenin bulunmadığı biçiminde yanıtlanabilir. Doğanın bu özelliği üzerinde biraz sonra yeniden durmak üzere, şimdi de biraz daha değişik bir örnek alalım.

Bu kez yanımda bir arkadaşım da vardır. Sağ yanımda bulunan arkadaşım "Soldaki ağacın ilginç bir görünüşü var" derse, sesin geldiği yana değil soluma bakıyorum. Burada başımı sesin geldiği yana değil de sola çevirmemin nedeni de, zihinsel bir olay olan ses ve onun taşıdığı, daha da zihinsel bir ortaya çıkış olan *anlam* değil midir? sorusuna karşı da "Evet, arkadaşının söylediği tümcenin, beynin ilgili noktasında neden olduğu titreşim 'sağa bak' ya da benzeri tümcelerin neden olabilecekleri titreşimlerden farklı olduğu için o titreşim karşısında senin gösterdiğin tepki de özel bir tepki olmuştur ve başını o özel titreşime tepki olarak sola çevirdin" denebilirse de, bu yanıtın birincisinden de daha az inandırıcı olduğunu kabul etmek gerekir. Yine de bir örneğe daha baş vuracağım.

Tanesi 3500 TL.dan üç kalem alıyorum. Tam satıcıya on bin TL. uzatırken zihnimden yaptığım hesap, kalemlerin tutarının 10500 TL. olduğunu gösteriyor. Bir 500 lira daha almak için elimi cebime atıyorum. Bu son 500 lira için elimi ve kolumu devime geçiren nedenin zihnimde yaptığım hesap işlemi olduğu, bu hesap

işleminin de zihinsel bir olay olduğu yadsınabilir mi? Buradaki arı zihinsel işlem yalnızca bana bilgi vermekle kalmış olsa,elimi cebime götürmeme neden olan fiziksel olay ne olabilir? Bilgiler kullanılmak içindir. Bilgiyi kullanmak da bir çok fiziksel davranışlarda bulunmayı gerektirir. O davranışların şu yönde değil de bu yönde olmasının nedeni bilgimizdir. Davranışlarımız fiziksel olaylar olduğuna, bir davranışı şu yönden bu yöne çevirmek de onu etkilemek olduğuna göre, birer zihinsel olay olan bilgilerimizin fiziksel olayları etkilediğini kabul etmek zorundayız.

Biraz önce "Bilgiler davranışlarımızı etkilemeyecekse neye yarayacaktır?" sorusuna karşı, doğanın her yaptığı işin bir yararı olduğunu kabul etmek için mantıksal bir neden göstermenin olanaksızlığının ileri sürülebileceğinden söz etmiştik. Bu karşı çıkma ilk bakışta sanıldığı kadar güçlü değildir. Doğa hiç bir yetiyi insana belli bir anda, olduğu biçimiyle veremez. Belli bir yetisini yeterince getirememiş olan canlılar varlıklarını sürdüremezler, bu yetisi daha gelişmiş olanlar kalır, daha sert koşullar altında onlar da elenir ve sonunda belli türden bir canlıyı belli ölçüyü aşmayan koşullar altında koruyabilecek olan bir yeti ortaya çıkar. İnsandaki bilme yetisi de böyle gelişir. İnşanlığın daha ilk adımlarında, her insan, hem avını yakalamak hem de düşmanından kaçmak için bilgisini kullanacaktır. Bilgiyi kullanmak da, organları bu bilgilerin gösterdiği yolda devindirmekle olur. Yani eğer bilgi ve bilgiyle birlikte her türlü zihinsel olaylar, organları devindiremez olsalardı, zihinsel olaylar bir işe yaramaz olmakla kalmaz, bunların ortaya çıkması da olanaksız olurdu. Bu nokta sorunun özünü oluşturduğu için bunu iyi vurgulamak gerekiyor: Zihinsel olayların dış dünyanın, aslına oldukça uygun bir görüntüsünü verdiğini biliyoruz. Bu uygunluk çok uzun bir denetlenme ve doğrulanma sürecini gerektirir. Denetleme ve doğrulamanın yapılabilmesi için de denetlenecek ve doğrulanacak şeylerin davranışlarımızı etkileyebilmesi zorunludur. Yani üç adım ötedeki bir adama baktığım zaman zihnimde ortaya çıkan imge gerçekten "üç adım ötedeki bir adam" imgesiyse, bu imge organlarımı devindirebiliyor demektir."

Sonuç olarak, zihinsel olayların, beyinde geçen fiziksel süreçlerin ürünü olan bir takım fiziksel olaylar olduğunu ve bütün fiziksel olaylar gibi bunların da, başka fiziksel olayları etkileyebildiklerini kabul etmenin, bu olayların açıklanması bakımından en uygun tutum olduğu söylenebilir.

NOTLAR:

(1) G.Ryle, The Concept of Mind, s.17
(2) Felsefe Tartışmaları, 2.Kitap, s.35-37
(3) D.Hume, A Treatise of Human Nature, II, III, III
(4) Felsefe Tartışmaları, 5.Kitap, s.67

Yıldırım, Cemal (1989). "Bilim ile İdeoloji." Felsefe Tartışmaları (6. Kitap): 43-50.

BİLİM İLE İDEOLOJİ(*)

CEMAL YILDIRIM

Giriş: Tanımlamalar

Günümüzde global bir savaş, tüm canlılarla birlikte insanoğlunun sonu olmasa bile, yüzyılların birikimi uygarlık değerlerinin tümüyle yok olması demektir. Hepimizin bildiği bu tehlike uygarlığımızın ürünü iki oluşumdan, bilim ile ideolojiden kaynaklanmaktadır. Bilim teknolojik uygulamalarıyla yok edici silah ve araçlara yol açmış ve açmakta; ideoloji, egemenlik kurma savaşımında bu silah ve araçları kullanma olanağını elinde tutmaktadır. Salt entelektüel açıdan bakıldığında asal özelliklerinde birbirine ters düşen bilim ile ideolojinin sözünü ettiğimiz tehlikedeki 'işbirliği' ilginçtir. Bu bildirimin amacı ne karşıkarşıya olduğumuz büyük tehlikeyi işlemek, ne de bilim ile ideolojinin bu tehlikeyi oluşturmadaki katkı paylarını ortaya koymaktır. O türden bir yaklaşım felsefeyi değil, sosyal ya da siyasal bilimleri ilgilendirir. Sunduğum çalışma, pratikte talihsiz bir işbirliği içinde olan bilim ile ideolojinin düşünsel yapılarını irdelemeye, temele inen çelişkilerini ortaya çıkarmaya yöneliktir. Bu irdelemede bir yandan ideolojinin (özellikle Marksist ideolojinin) bilimsellik savını, öte yandan bilimin de ideolojik nitelikte olduğu görüşünü tartışacağız. Ama her şeyden önce bilim ve ideoloji kavramlarına açıklık kazandırmamız gerekir.

Genel bir bakışla bilimi, evreni ve evrende olup bitenleri anlama çabası diye tanımlayabiliriz. Olgusal dünya ile beklentilerimiz arasında uyum kurmaya yönelik olan bu çaba, bir yandan gözlem, deney ve ölçme gibi olguları belirleyici işlemleri, öte yandan belirlenen olguları açıklayıcı hipotez ya da kuramları oluşturma ve yoklama yolunda "yaratıcı ve eleştirel düşünme" dediğimiz zihinsel süreçleri içerir. Özünde entelektüel ilgi vardır; bilme, öğrenme ve açıklama tutkusuna dayanır.

İdeolojiye gelince, kavram olarak bilimden daha karmaşık ve belirsizdir; kısa bir tanımla açıklanması güçtür. Bu yüzden bir ilk belirleme için bir tür sözlük tanımıyla yetineceğiz. Buna göre ideoloji, kişilerin, etnik grup, sınıf veya ulus gibi toplulukların sosyal ve politik özlemlerini dile getiren, bu özlemleri eyleme dönüştürmeyi içeren bir inanç sistemi, iktidara yönelik bir programdır. Özünde en-

telektüel ilgi değil, belli bir dünya, bir yaşam düzeni imgesi saklıdır. Karl Marx'ın artık slogan kimliği kazanmış bir tümcesinde, ideolojinin belirgin özelliği şöyle dile gelmiştir:

> Her çağda filozoflar dünyayı yalnızca yorumlama yoluna gitmişlerdir; oysa asıl sorun dünyayı değiştirmektir.

Bu genel nitelemelerden sonra, dünyayı anlama ile dünyayı değiştirmeye yönelik iki etkinliğin, bilim ile ideolojinin, ilişkisini daha yakından tanımaya koyulabiliriz. Bu bizi, her iki etkinlik için asal saydığımız kimi noktalar üzerinde bir karşılaştırmaya götürmektedir.

(1) *Kökenleri*

Bilim insana özgü bilme, anlama, açıklama ve öğrenme isteğinden, evrende olup bitenler karşısında duyulan tecessüs ve meraktan, bir ölçüde de, çevre koşullarını denetim altına alma ihtiyacından doğmuştur.

İdeoloji insanların doğa ve toplum karşısında içine düştükleri korku, yalnızlık ve yetersizlik gibi duyguların etkisinde, yüce ve koruyucu bir güce sığınma, bir misyon ya da davayla özdeşleşerek kimlik kazanma, egemenlik kurma ihtiyacından kaynaklanır.

(2) *Dayandıkları Varsayımlar*

Bilim incelemeye açık, açıklanabilir çoğul (plural) bir dünya; ideoloji öngördüğü düzen doğrultusunda değiştirilebilir tekdüze bir dünya varsayar.

(3) *Yaklaşım ve Yöntemleri*

Bilim bir problem çözme etkinliğidir; açıklayıcı hipotezler oluşturma, bu hipotezleri güvenilir gözlem verilerine giderek yoklama (testetme) süreçlerini içerir; sınama ve yanılmaya yer verir.

İdeoloji, önceden konmuş bir görüş ya da öğretiyi benimsetme, yayma ve egemen kılma etkinliğidir; belli bir stratejiye bağlı propaganda, kitlesel histeri, baskı, korku ve gerektiğinde savaş gibi araçları kullanır.

(4) *Etkinlik Ortamları*

Bilim doğası gereği kuşku ve özgür tartışmaya açıktır; yeni arayış ve deneylere olanak veren bir ortam gerektirir; partizan değildir.

İdeoloji, 'resmi' görüşe ters düşen tüm kuşku, tartışma ve irdelemelere kapalıdır; totaliter olmasına karşın partizandır: mezhep, tarikat veya fraksiyon çatışmalarını içinde taşır.[1]

İdeolojinin Bilimsellik Savı

Sıraladığımız dört noktada biribiriyle ters düşen bilim ile ideolojiyi özdeş sayma, en azından uyum ya da benzerlik içinde gösterme çabası hiç bir dönemde eksik olmamıştır. Çağımızda hem dinsel hem siyasal ideoloji kesimlerinde büyük yoğunluk kazanan bu çabanın son otuz yıl içinde bilim felsefesinde de etkisini duyurmuş olması ilginçtir. İdeolojilerin bilimsellik savı bir aldatmacadır; öncelikle bilimin prestijinden yararlanma, saygınlığına bir sığınmadır. Bilimin ideolojik olduğu savı için aynı şey söylenemez, kuşkusuz. Burada bilimin prestijinden yararlanmaya değil, bilimi yıpratmaya yönelik bir çabadan söz edilebilir, belki.

Temsil ettikleri ideolojileri bilimsel kimlikle sunma çabasının en çarpıcı iki ör-

neğini Marksizmle, günümüzde etkinliğini arttıran İslamcı akımlarda bulmaktayız. Biz bunlardan yalnızca birine, Marksizme değinmekle yetineceğiz.

Öngördüğü düzeni "Bilimsel Sosyalizm" adı altında sunan Marksist ideoloji, görünümünde rasyonel ama temelde irrasyonel bir dünya görüşüdür. Bu görüşü oluşturan ana öğretileri metafiziksel, sosyal-ekonomik, siyasal ve teleolojik (ereksel) olmak üzere şöyle belirtebiliriz:

a) Varlığın kökeni maddedir; bu temel üzerinde oluşan psikolojik, sosyal ve kültürel süreçler maddesel hareketlerin birer yansımasıdır.

b) Tüm gelişme hareketleri doğanın en temel yasası olan *diyalektik* ilkeye bağlı olarak yürür.

c) Toplumun yapı ve işleyişi tümüyle üretim ilişki ve biçimleriyle belirlenir. Tarihin akışını ekonomik temelli sınıflar arası çatışma oluşturur.

d) Öngörülen düzen, iktidara yönelik proletaryanın öncülüğünde, onun savaşımıyla gerçekleşir. Siyasal egemenlik kurmak proletaryanın tarihsel misyonudur.

e) Sosyalizmin egemenliği, tarihin diyalektik sürecinde kaçınılmazdır.

İmdi sorulabilir: Bu öğretiler tek tek ya da Marksist sentezin bütünlüğünde gerçekten bilimsel nitelikte midir?

Kuşkusuz bu sorunun yanıtı, "bilim" terimine verdiğimiz anlama bağlıdır. Yukarda verdiğimiz bilim kavramını belirleyen ölçütlere vurulduğunda Marksist (ya da başka inanç sistemlerine ait) öğretileri bilimsel saymaya olanak yoktur. (a) ile (b)'de yer alan ilk iki öğreti metafizikseldir; doğruluk değerleri olgusal olarak yoklanamaz. 'Gerçekliğin' maddesel ya da ruhsal olduğu felsefede sürgit tartışılan, ama çözümü olmayan bir sorundur. Nesnel gerçekliği maddeye indirgeyen materyalizmi, dinsel ya da öznel idealizme karşıt olduğu için bilimsel saymak, Marksistlerin gözünde yeterli bir neden olabilir; ama, hiç bir koşul altında yanlışlanmaya olanak vermeyen bir savı, hangi gerekçeyle olursa olsun, bilimsel sayamayız. Bu yargımız diyalektik öğreti için de geçerlidir. Tüm doğal, düşünsel ve toplumsal gelişmelerin bağlı olduğu "en temel yasa" diye sunulan diyalektik, Marksistlerin bizi inandırmak istedikleri gibi, gerçekten tüm olup bitenleri açıklayan bir yasa mıdır? Doğa, tarih ya da düşünce bir yasa kapsamında açıklanabilecek kadar çeşitlilikten, derinlikten yoksun, tek boyutlu, tekdüze bir gerçeklik midir? Sonra, her şeyi açıklayan bir yasa ya da ilkenin 'büyücü değneği' olmaktan ileri bir anlamı var mıdır? Varsa, bilimin bu 'cevher'i keşfetmesi için neyi beklediği sorulabilir!

Geriye kalan öğretilere de kısaca değinelim. (c)'de yer alan öğreti doğrudan felsefenin değil, sosyoloji ve tarihin inceleme alanına girer. Tüm önemine karşın üretim ilişkilerinin, ne toplumsal kuruluş ve süreçlerinin tek belirleyici nedeni olduğu savının, ne de, tarihin akışını sınıflar arası çıkar çatışmalarının oluşturduğu tezinin bilimsel olarak kanıtlanmış olduğu söylenebilir. Tersine, tarihin akışını sınıf çatışmasına indirgemek, tarihi önemli ölçüde tahrif etmek değil midir? Örneğin, günümüzde tanık olduğumuz ulusal, etnik çatışmalar ile süper güçler arasındaki egemenlik savaşımına hangi anlamda "sınıflar arası çatışma" diyebiliriz? Proletaryanın savaşım ve öncülüğünde gerçekleşeceği öngörülen düzene ilişkin (d)'de yer alan öğreti ise bir önerme olmaktan çok, eyleme teşvik niteliğinde bir misyon, bir görev çağrısıdır. Sosyalist düzenin zaferinin tarihsel kaçınılmazlığı savına gelince, bu düpedüz ereksel (teleolojik) nitelikte bir öğretidir; gerisinde insa-

nın yenilgiden kaçma, zaferle özdeşleşme, kaçınılmaz gelecekle birleşme istenç ve özlemini kamçılama amacı saklıdır. Oysa bilimin ne misyon yaratmak ne de yazgıcılık türünden öndeyilerde bulunmak uğraşıyla ilgisi vardır.

Görülüyor ki, Marksizmin bilimsellik savı bilimin prestij ve saygınlığını sömürme ötesinde bir anlam taşımamaktadır. Bilimsel bir sav ya da kuramın sahte, özenti veya ideolojik savlardan temel farkı olgusal içerikli olması, dolayısıyla hangi gözlemlerle yanlışlanabileceğini önceden belirlemeye olanak tanımasıdır. Ne Marksizm'de ne de ideolojik nitelikteki diğer inanç dizgelerinde öyle bir olanağa yer yoktur. Tam tersine, ideolojik dizgelerde hiç bir olgu ya da sonuç gösterilemez ki, öğretileri için doğrulayıcı kanıt olmasın!

Bilimin İdeolojik Olduğu Savı

Başta da belirttiğimiz gibi bilim salt kendi içinde olguları betimleme ve açıklama etkinliğidir; ne amaçlarında, ne yaklaşımında, ne de ulaştığı sonuçlarını yorumlamada ideolojik bir nitelik taşımaz. Ancak son 150 yıllık döneme bakıldığında, bilimi kendi asal özellikleri dışında yorumlama, ya da bilime "ideolojik" diyebileceğimiz işlevler yükleme yolunda kimi girişimlerin olduğu görülmektedir.

Bilindiği gibi 17.yüzyılın ortalarına gelinceye dek bilimsel çalışma dinsel baskı altında, çoğu kez kuşku konusu, horlanan bir etkinlikti. Galileo, Kepler ve Newton'un çalışmalarıyla kendini kanıtlayan bilim giderek artan bir saygınlık kazanır. 19. yüzyıl, bilimin prestijinin doruk noktasına ulaştığı dönemdir. Bir tür "ideolojik" sayabileceğimiz *bilimcilik* bu dönemin ürünüdür. August Comte (1798-1857) pozitivizminde bilimciliğin tipik bir örneğini bulmaktayız. Kökleri Francis Bacon ile 17. ve 18. yüzyıl İngiliz empirizmine uzanan pozitivizm teoloji ile metafiziğe bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Buna göre, gerçek bilgi bilimsel bilgidir; bilimsel yöntemle çözülemeyen hiç bir probleme başka yoldan çözüm getirilemez.

Comte kurduğu pozitif sosyoloji yöntemiyle insan doğa ve ihtiyaçlarının sistematik olarak incelenebileceğini, dolayısıyla yeni bir toplum düzeni için gerekli bilimsel temelin kurulabileceğini ummuştu; programını,

Eylemin dayanağı öndeyiler, öndeyilerin dayanağı bilimdir,

diye dile getirdiği bir genel kurala oturtuyor, daha da ileri giderek pozitivizme dinsel bir nitelik vermeğe çalışıyordu. Nitekim, Comte'un etkisiyle kimi Avrupa ülkelerinde, 'Tanrı yerine insanlığa tapma' ilkesini benimseyen Pozitivist Dernek'ler kurulur. İngiltere'de pozitivizmi daha ılımlı bir biçimde Jeremy Bentham, James Mill ve John Stuart Mill temsil etmiştir. Ancak Darwin'in evrim kuramıyla birlikte Herbert Spencer ile T.H. Huxley gibi bilginlerin çevresinde bilimcilik güçlü bir akıma dönüşür. 19. yüzyılın sonuna doğru Karl Pearson "yaşam inancı" dediği bu akımı, "dinlerin parlak dönemlerinde insanları kilise hizmetine koşan tutku türünden bir coşkuyla bilime yönelten moral bir güç" diye niteliyordu. Bilimcilerin gözünde bilim bize yalnızca olgusal dünyayı tanıtan, güvenilir bilgi sağlayan bir çalışma değil, tüm sosyal ve kültürel ihtiyaçların, değer sorunlarının çözüm anahtarıydı.(2) Bilimciliğin bilime din, felsefe, hatta belki de, sanat işlevlerini yükleme, bilimi anlamlı yaşamın biricik değeri olarak sunma çabasını temsil ettiği ölçüde ideolojik bir görünüm sergilediği söylenebilir.

Bilimciliğin ideolojik bir akım olarak kimi tepkilere yol açması kaçınılmazdı, elbet. Nitekim din ve sanat çevrelerinde doğal olarak büyüyen tepki çok geçmeden felsefede de kendini gösterir.(3) Bunun canlı bir örneğini yüzyılımızın ilk yarısında bir tür moda etkinliği kazanan Bergson felsefesinde bulmaktayız. Aslında Bergson felsefesi, bilimciliğe karşı çıkmanın ötesinde tüm bilime yönelik bir tepkidir. Benzer bir tepkiyi, "bilimin bağnazca yadsımaları" diye nitelediği tutuma derin bir antipati besleyen W. James ortaya koymuştur. Ancak bu çalışmanın kapsamı konuyu bu genişlikte ele almaya olanak vermemektedir. Biz burada tepkinin yalnızca bilim felsefesindeki yansımasına değinmekle yetineceğiz.

Bilim felsefesinde oluşan tepki, bilimciliği son derece ince ve dar ölçüler içinde yansıtan mantıkçı pozitivizme karşı bir gelişmedir. Önemli ilk belirtilerine Karl Popper, Stephen Toulmin ve Norwood R. Hanson'da tanık olduğumuz tepki, daha sonra Thomas Kuhn'da çarpıcı ve kapsamlı bir biçim kazanır; Paul Feyerabend'la bir tür inkârcılığa dönüşür. Kuhn'un anlayışında bilim gerçekleri bulma yolunda doğrusal bir çizgi üzerinde ilerleyen, salt nesnel bir araştırma değildir, artık. Kuhn'un "normal bilim" dediği evrede, bilim adamları ideolojik tutuculuğu andıran 'bağnazca' bir tutum içindedir. Bilimin kimi zaman içine düştüğü bunalımların yol açtığı "paradigma" değişikliğini Kuhn bir tür 'din değiştirme' olarak nitelemiştir. Onun gözünde bilimsel kuramlar, dinler ya da ideolojiler gibi, ortak ölçüsüz olup karşılaştırılamazlar; kuramdan bağımsız, salt olgusal verilerden sözedilemiyeceği nedeniyle, nesnel olarak değerlendirilemezler.(4)

Feyerabend'ın büyük ölçüde Kuhn'dan kaynaklanan yaklaşımı, daha keskin bir çizgi izlemektedir. Ona göre bilim bir yanıyla din veya ideoloji; öbür yanıyla parapsikoloji, astroloji, efsane, dahası falcılık gibi uygulamalardan sadece biridir. Bilimin akılcı ve deneysel olma gerekçesiyle yürüttüğü üstünlük savı yersizdir; doğruluk ve bilgi hiç bir çalışma biçiminin tekelinde değildir. Kaldı ki, gerçeğe ulaşmanın belli bir yöntemi yoktur. "Her şey gider", Feyerabend'ın bilimciliğe, dahası bilime karşı savaş çağrısıdır: Bilim de tüm diğer arayışlar gibi gelişigüzel, üstünkörü ve temelde irrasyoneldir; ne dayandığı varsayım veya ilkeler, ne de ulaştığı sonuçlar bakımından ona üstünlük ya da ayrıcalık sağlayan bir özelliği yoktur. Özellikle kuramsal düzeyde bilim, mistik düşünce ölçüsünde özneldir; ideolojiler gibi bağnaz, onlar ölçüsünde totaliter olmaya yöneliktir. Kilisenin Ortaçağdaki baskı ve egemenliğini çağımızda bilim kurmuştur. Feyerabend toplumun, dogmatik inanç sistemleriyle bir tuttuğu bilime karşı korunması gereğinden bile sözetmektedir.(5)

Bilime yönelik bu saldırıyı haklı bulabilir miyiz? Gerçekten, bilimi diğer uygulamalardan ayıran özellikleri yok mudur? Feyerabend bilimi yerine oturtmanın çağrısını yapıyor; oysa asıl tehlikenin, ideolojilerin insan düşüncesi üzerinde egemenlik kurma ve sürdürme savaşımından, izledikleri tekdüze, kapalı ve militan fanatizminden kaynaklandığını umursamaz görünüyor.

Bilim anlayışımızın mantıkçı pozitivizmin dar çerçevesinden kurtarılmış olması olumlu bir gelişmedir, kuşkusuz. Ancak bu açılma bilimi, örneklerini teoloji ve ideolojilerde gördüğümüz bağnaz düşünce dizgeleriyle bir tutma noktasına kayınca inandırıcılığını yitirmektedir. Feyerabend'da açığa vurulan "egzotik" görünme hevesi değilse, bilimi bilerek çarpıtma, gözden düşürme girişimidir.

Görülüyor ki, uygarlığın yaşamsal sorunu ne ideolojilerimizi bilimsel gösterme, ne de bilimi ideolojiler kategorisine indirgeme çabasıyla çözülebilir. Her şeyden önce, sorunun kökeninde yatan aykırılığa, doğru tanı koymamız gerekir: Yığınların davranış eğilimleri ideolojilerin manipulasyonuna elverişli, bilimin yaklaşım biçimlerine ise yatkın değildir. Öyleyse, çözüm bireyleri, elverdiği ölçüde kitleleri her türden tekelci ve bağnaz tutumlara karşı uyarmada; eleştirel düşünme, tartışma ve irdeleme etkinliklerine yöneltmede aranmalıdır. Başka bir deyişle, sorun ideolojileri yabanıl, azgın ve totaliter çizgiden, uygar, insancıl ve çoğulcu çizgiye çekmek, bir tür evcilleştirme sorunudur. Bu ise, kuşkuya, yanılma ve denemeye yer veren bilimsel anlayışa dayalı bir eğitim politikasıyla sağlanabilir ancak. Bu anlayışı işleme, açıklıkla ortaya koyma en başta bilim felsefesinin görevidir.

İdeoloji toplumsal ve kültürel bir olgudur; daha ileri giderek "insan doğasının bir yansımasıdır", diyebiliriz. Öyleyse ideolojiden uzak durmak, ya da kimi ideolojileri yasaklamak kalıcı bir çözüm getirmez. Kaldı ki, öyle bir tutumun kendisi ideolojik niteliktedir. İdeoloji sorununa ideolojik yaklaşım bizi bir açmaz içine iter. Kendi kültürümüzden kaynaklanan ideolojileri doğru, yabancı kültürlerden kaynaklananları yanlış saymak yaygın bir tutumdur. Oysa bu bağlamda "doğru" ya da "yanlış" nitelemesi yerinde değildir. İdeolojileri belki de yabanıl↔uygar çizgisi üzerindeki konumlarına göre değerlendirmek yoluna gidebiliriz. Örneğin, faşizm ve komünizm gibi totaliter sistemleri "daha yabanıl", özgürlüğü içeren çoğulcu demokrasileri "daha uygar" diye niteliyebiliriz. "Bu da ideolojik bir yaklaşım değil midir?" diye sorulabilir. Öyle de olsa bir tür değerlendirmeden kaçınamayacağımıza göre, bilimsel görüşe ters düşmeyen hoşgörü ve özgürlükleri içeren çoğulcu bir yaşam anlayışını benimsemekte sakınca yoktur. Çünkü bu anlayışta kişi 'tutsak' değildir. İstenirse, buna da "ideoloji" diyebiliriz. Ne ki, çoğulcu yaşam anlayışı ideoloji de sayılsa, yabanıl ideolojilerin tanımlayıcı özellikleri olan tekdüzelikten, egemenlik kurmaya yönelik bağnaz ve militan tutumlardan uzaktır.

Sorun bilimsel yaklaşımla uyum içinde olan bir yaşam anlayışını oluşturma, bireylerin, giderek kitlelerin davranışlarına sindirme sorunudur. Sorunun çözümü uzun süreli, çok yanlı bir deneyim gerektirir. Bu süreçte amaca uygun etkili bir eğitim politikasının yanı sıra sanat etkinlikleri, dernekleşme, tartışma, eleştiri ve çoğulcu katılıma olanak tanıyan siyasal düzen önemlidir. Biz burada yalnızca bilim felsefesinin bu konuda işlevine değinmekle yetineceğiz.

Bilim Felsefesinden Beklenen

Bilimle ideoloji ilişkisinde ideolojileri evcilleştirme, daha uygar bir çizgiye çekme olasılığından sözettik. Bu ne demektir? Bilim felsefesinin böyle bir süreçte işlevi ne olabilir?

Hemen belirtmeli ki, bilim felsefesinin etki alanı bireylerle, seçkin kesimlerle sınırlıdır; kitleleri doğrudan etkileme gücü yoktur. Ancak bu dar alan içinde bile bilim felsefesi uzun sürede kitlelere uzanan etkinlik gösterebilir. Bilim felsefesinin bilime yönelik eleştirel ve kavram-çözümleyici etkinliği, ideolojileri irdeleme ve değerlendirme etkinliğiyle genişletilebilir. Bilim felsefesi geleneksel işlevinde bilimin kavramsal yapısına, dayandığı temel varsayımlara ışık tutmak, gözlem ve

kavram ilişkisine açıklık getirmek, bilimsel yöntemin ayırıcı özelliklerini belirlemek çabasını sürdürür. Aynı yaklaşımla ideolojilerin kaynaklarına inilebilir; varsayım ve öğretileri irdelenebilir, amaç-araç ilişkileri tartışılabilir. İdeolojilerin irrasyonel dayanaklarını, bilimsel verilere ters düşen öğretilerini gün ışığına çıkarmak; bunları irdelemek ve tartışmak doğrudan alternatif bir ideoloji oluşturmaya değil, ideolojilerin, özellikle yabanıl ideolojilerin, gerçek çehresini ortaya çıkarmaya yönelik bir etkinliktir. İdeolojilerin evcilleştirilmesi her şeyden önce bilimle tutarlı nesnel bir eleştiriyi gerektirir. Bu eleştiriyi, hiç değilse kavramsal düzeyde, sağlayabilecek en etkili çalışma bilim felsefesidir. Bilim felsefesi kendine özgü ölçülü ve sorumlu yaklaşımı içinde ideolojileri öz eleştiriye, bir tür 'nefis yoklaması'na zorlayabilir. Bu yolda çaba gösteren bilim felsefecileri arasında en başta, kimi çalışmalarıyla büyük etki oluşturmuş Bertrand Russel ile Karl R. Ropper'i örnek gösterebiliriz.(6)

Bilim felsefesi, ideolojileri özellikle iki yönden, dayandıkları kozmoloji ve içerdikleri epistemoloji yönlerinden, irdeleyebilir. Her ideolojik sistem bir yanıyla kozmolojiye uzanan kimi varsayımlara dayanır. Bu tür varsayımların büyük dinlerde, hatta mistik doğu kültürlerinde bile yer aldığı görülmektedir. Bunun çarpıcı bir örneğini Ortaçağ Katolik teolojisinde bulmaktayız. Bilindiği gibi, o dönem Hıristiyanlığının evren anlayışı, Aristoteles'in fizik ve metafiziğinde temel bulmuştu. Aristoteles kozmolojisi dinsel ideolojiyle öylesine kaynaşmıştı ki, ona ters düşen bilimsel çalışmalara olanak tanımak şöyle dursun, öyle çalışmalara yönelen bilginler engizisyon önünde, kimi kez yaşamlarını yitirmeye varan cezalara çarptırılıyordu. Bu tutum 17. yüzyıl ortalarına kadar etkisini sürdürür. Modern bilimin tartışmasız egemenlik kurduğu kozmolojide bugün bile Aristoteles'in etkisinin tümüyle kırıldığı kolayca söylenemez. Nitekim son yüz yıl içinde "Neo-Thomizm" adı altında Ortaçağ Katolik ideolojisini canlandırma çabalarının ortaya çıktığını görmekteyiz.

Bir başka örneği, kökeni Hegel ve Fichte idealizmine uzanan faşist ideoloji, ya da onu ontolojisinde ters-yüz eden komünist ideoloji sergilemektedir. İki ideolojide ortak olan temel nokta sağduyu ve bilimle uyumlu emprisizme karşı 'diyalektik yasalar'a bağlı işleyen bir 'gerçeklik' varsaymalarıdır.(7) Bilim felsefesi hem diyalektik öğretiyi, hem de ona uygun işlediği varsayılan 'gerçeklik'i irdeleyerek bunların bilimsel değil, metafiziksel olduğunu ortaya koyabilir.(8)

İdeolojiler özeleştiriye yöneltmenin başlıca yolu bilimsellik savlarının dayanaklarını yoklamak, bunların gerçekte birer özentiden ileri gitmediğini göstermektir. İdeolojilerin öz eleştiriyi kolayca göze alabileceklerini bekleyemeyiz, kuşkusuz. Ne var ki, nesnel, haklı ve entelektüel ağırlıklı eleştirilerle oluşturulacak baskının, başlangıçta aydınlar çevresiyle sınırlı kalsa bile, uzun sürede etkisini duyurmaktan geri kalmayacağını umabiliriz.

NOTLAR:

(*) Bu yazı, "Bilim ile İdeolojinin Bağdaşmazlığı" başlığıyla, Türkiye II. Felsefe-Mantık-Bilim Tarihi Sempozyumuna (Ege Üniversitesi, 1987) bildiri olarak sunulmuştur.

(1) Bu ayırıma, *Felsefe Sözlüğü* adlı yapıtında değinen Voltaire'in sözleri ilginçtir: "Matematikte,

deneysel fizikte partizanlık yoktur. Koni ile kürenin ilişkilerini inceleyen biri için kimse çıkıp 'Bu adam Archimedes mezhebindendir', diye konuşmaz. Aynı şekilde, dik açılı üçgenin hipotenüsü üstündeki karenin diğer iki kenar üstündeki karelerin toplamına eşit olduğunu söyleyen kimseyi de 'Pythagoras partizanı' diye nitelemek aklımızdan geçmez. Kanın dolaştığı, havanın ağırlığının olduğunu, güneş ışığının yedi kırılabilir ışından oluştuğunu söylediğinizde de kimse sizi Harvey, Torricelli ya da Newton yandaşı olmakla suçlamaz. Sizin yaptığınız yalnızca onların kanıtladıkları buluşları dile getirmiştir. Newton'a saygımızın artması ölçüsünde kendimizi Newton yandaşı saymamız anlamsızlaşır. Çünkü öyle bir tutum Newton karşıtı kimselerin de var olduğu anlamını taşır."

(2) Atatürk'ün, "Yaşamda en gerçek yol gösterici bilimdir", sözü bu bakış açısını yansıtmaktadır.

(3) Sanatta Dadaizm ile Sürrealizm, teolojide Samuel Wilberforce, Jack Baritain ve F.C. Copleston bilimciliğe karşı oluşan tepkiyi temsil etmiştir. 55 yıl önce ortaya konmuş Aldous Huxley'in *Yeni Dünyası* da bilimciliği içeren totaliter düzen tehlikesine karşı güçlü bir uyarıdır.

(4) Bkz. Thomas S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Bölüm X-XII.

(5) Bkz. Paul Feyerabend, *Science in a Free Society*, s.13-125.

(6) Bkz. B.Russell: *The Scientific Outlook, Religion and Science, Power: A New Social Analysis, The Practice and Theory of Bolshevizm, Authority and Individual, Why A am not a Christian, Fact and Fiction*, vb.
K.R. Popper: *The Open Society and Its Enemies, The Poverty of Historicism, Conjectures and Refutations*, Unended *Quest*, vb.

(7) Bertrand Russel, "akıldışı" diye nitelediği bu gelişmeyi, Hume'ın klasik empirisizmi çökerten kuşkularının doğal bir sonucu saymaktadır.

(8) Bilindiği gibi, Marksizm 19.yüzyıl bilim düşüncesinde ağırlık kazanan mekanik materyalizm yerine, daha gizemli ve çekici bir kavram olan diyalektik materyalizmi koyarak bilimsellik savında bulunmaktadır. Türü ya da adı ne olursa olsun materyalizm metafiziksel bir öğretidir. Diyalektik öğreti de ne teori ne de yöntem olarak bilimsel değildir. Hegel "ruh" denen mistik bir nesneyi varsayıyordu. Ona göre ruh, diyalektik aşamalardan geçerek evrensel gelişmeyi sağlayan güçtü. Başka bir deyişle, ruhun gelişme çizgisi diyalektik nitelikte idi. Marx'da Hegel gibi evrenin kaçınılmaz olarak diyalektik formül çerçevesinde geliştiği inancındadır. Şu kadar ki, Hegel'de asal güç ruh, Marx'da ise maddedir. Diyalektik materyalizmin bilimsel olmadığı Engels'in *Doğanın Diyalektiği* adlı yapıtında, diyalektiğin evrensel geçerliğini kanıtlama çabasında içine düşmekten kurtulamadığı birtakım zorlama, çarpıtma, dahası düpedüz saçmalıklardan da bellidir. Her şeyi kapsayan ve açıklayan bir ilke olarak sunulması, diyalektik öğretinin yöntem ya da kuram olarak boşluğunu gösterir. Hiç bir şeyi dışlamayan bir ilkeyi bilimsel değil, olsa olsa metafiziksel bir dogma saymak yerinde olur. Gerçekten, formel mantığın temel ilkelerine ters düşen, doğal ya da sosyal süreçleri ne öndeme, ne de açıklama yönünden bilimsel yasaların bilinen işlev ve gücünü taşımayan bir öğretiyi evrensel geçerlikte saymak ancak dinsel türden bir inançla olasıdır. Nitekim L. Rougier bu tutumu, "Sovyet Mistisizmi" diye nitelemişti. (Bkz. *Les Mystiques Politiques Contemporaines*, Paris, 1935.
(Diyalektik öğretinin daha ayrıntılı eleştirisi için bakınız: Cemal Yıldırım, *MANTIK: Doğru* Düşünme Yöntemi, Ek: B, s.161-167)

Ströker, Elisabeth (1989). "Yaşama Pratiğinin Bir Parçası Olarak Bilim
(Bir Popper ve Habermas Eleştirisi)." Felsefe Tartışmaları (6. Kitap): 51-63.

YAŞAMA PRATİĞİNİN BİR PARÇASI OLARAK BİLİM(*)
(Bir Popper ve Habermas Eleştirisi)

ELISABETH STRÖKER
Çev.: Doğan Özlem

Bilimin bilgiye hizmet ettiği ve bilginin kendi değerini kendi içinde taşıdığı, bilimsel bilginin günlük yaşamın gereksinim ve ilgilerinden bağımsız olduğu, onun kendi başına bir bilgi olmak istediği ve olduğu düşüncesi; özellikle klasik Antikçağ'ın bilimsel idesini oluşturmuştur. Bilim, tarihsel gelişimini bu bilim idesi bilinci doğrultusunda gerçekleştirmekle kalmamış; hatta bu ide, onun Yeniçağ'a kadar kendisi hakkındaki bilincini de belirlemiştir.

Yeniçağ biliminin tekniğin de temellerinde bulunmuş olması, bu bilim idesinde önemli bir değişikliğe yol açmamıştır. Teknik, bilimin "uygulanım"ı olarak görülmüş ve bilime "dıştan" bağlı bir şey olarak değerlendirilmiştir. Bilimin kuramsal bilgi elde etme hedefi yanında, teknik, olsa olsa ve yalnızca, bilimin doğayı insan için dönüştürme ve kullanma konusundaki bir ikinci pratik hedefe sahip olduğu düşüncesi altında meşrulaştırılmıştır. Galileo ve Newton mekaniklerinden bu yana, bilimin genel hedefi olarak adlandırılan "doğaya egemen olma", kendi içinde iki anlama sahip olmuştur: 1. Bilginin gücü insanı aydınlatır ve onu doğadan bağımsızlaştırarak özgür kılar, 2. bilginin gücü doğa üstüne bir egemenlik sağlar. Birinci anlamda vurgulanan, kuramsal bilgi; ikinci anlamda vurgulanan ise bu bilginin teknik yönletimi ve kullanımıdır. İşte Yeniçağ, bu iki anlam arasında herhangi bir bunalım hissetmeksizin bilim kavramını meşrulaştırmıştır ve son yıllara kadar da, bilimin kuramsal ve teknik-araçsal karakteri arasındaki bağıntıya, bizzat bilim kuramı bile gözlerini kapamıştır. Olsa olsa, bilim kuramı içinde, *bilimsel bilgi* ile *teknik eylem* ilişkisine şöyle bir değinilmiş ve bu ilişki bilim kuramının doğrudan konusu olarak görülmemiştir. Kendini saf metodolojik sorunlarla sınırlayan bilim kuramının kendisi, günümüzde yalnızca felsefi olmakla kalmayan geniş bir eleştirinin ana konusunu ve temel hareket noktasını oluşturmuştur.

Bilimin praksisle yalnızca "dıştan" bir ilişki içinde bulunmadığı ve özellikle deneysel bilimlerin bilgisi ile teknik eylemin birbirleriyle çok sıkı biçimde içiçe geçtikleri, son zamanlarda özellikle Habermas tarafından tekrar tekrar vurgulan-

maktadır. Bu içiçe geçme, aynı zamanda toplumsal türden bir dizi karmaşık problemi de içinde barındırdığından, toplumla ilişkili bir bilim kuramına ve bununla koşut olarak toplum kuramının bir dalı olarak "yeni" bir bilim kuramına gereksinim duyulmuş ve böyle bir kuram talep edilmiştir. Buna göre, böyle bir "yeni" bilim kuramı, mantıkçı empirizm ve eleştirel rasyonalizm tarzındaki geleneksel bilim kuramının sınırlarını zorlamalı, bu gibi "pozitivizmler"in darlığını ve kısagörüşlülüğünü "refleksiyon" yoluyla aşmalı ve bu "pozitivizmler"in "soyut" tekyanlılıklarını "somut" bir toplumsal bütünlük düşüncesi içinde ortadan kaldırmalıdır. Bu da "pozitivizmler"in bilim üstüne "düzayak açıklamalar"ının "diyalektik" ile geçilmesi ve özellikle "eleştirel rasyonalizm" adıyla anılan Popperci bilim kuramının diyalektik argümantasyona dayalı bir "eleştirel kuram" ile aşılması yoluyla olmalıdır.(1)

Diyalektikçi cepheden kaynaklanan ve yönlendirilen karşı koymalar, belirgin olarak şu özelliği taşımaktadır: Bu cephe içinde belirli bir kavramsallık içinde dile getirilen geniş uzanımlı iddialar, geleneksel bilim kuramına neredeyse tamamen yabancı şeylerden haber vermektedir. Modern mantık ve dil çözümlemesi uğraşlarına iyice dalmış görünen "pozitivist" cephe, şu ana kadar bu iddialara karşı bir âşinalık bile kurabilmiş görünmemektedir. Diyalektikçi cepheden gelen iddiaları "pozitivist" bilim kuramının sonuçlarıyla bağdaştırmak oldukça zor görünmektedir. Çünkü diyalektikçiler için bu iddialar, "düzayak pozitivist düşünce" ve formel çıkarımlar düzleminde ele alınamaz ve anlaşılamaz. Burada Hegel ve Marx'a dayanan diyalektikçiler için, aşılması gereken, tam da bu "düzayak pozitivizm" ve formel çıkarım yöntemidir. Ve bu da, onlara göre, "somut toplumsal durum"un kendisi üstüne bir refleksiyon tarzı geliştirmekle olanaklıdır. Vahim birbirini anlama güçlükleri şimdilik devam ediyor.

Diyalektikçi eleştirinin merkezinde, "pozitivist" bilim kuramında *bilgi ve ilgi (Interesse) bağıntısı* üstüne hiç düşünülmediği, böyle bir refleksiyonun bu bilgi kuramında mevcut olmadığı iddiası yer almaktadır. Burada kastedilen *ilgi,* bilgiye duyulan "saf" bilimsel ilgi değildir; tersine, özellikle deneysel-çözümleyici bilimlerdeki *teknik ilgi,* yani işlemsel (operatif) başarıya duyulan ilgidir. Habermas'a göre, *bilgi-teknik ilgi* bağıntısı, teknik ilginin bilgiyi hep yönlendirdiği bir tarz içinde kendini göstermektedir. Ve daha da önemlisi, aynı teknik ilgi, bilgiyi de koşullamış ve hatta bilimin temeline yerleşmiştir.(2)

"Saf" bilime karşı bugün her yerde kendini gösteren teknik ilgi ve özellikle "teknik ilginin baskıcı gücü", Habermas'ın bu tezlerini akla yatkın kılıyor. Bu tezlere göre, teknik ilgi, bugün bilimin tüm problematiğini belirlemekte ve bilim, teknik ilerlemenin hizmetine girmiş bir araştırma etkinliği niteliği taşımakta, dolayısıyla bilim problematiğinin ana konularını ve geliştirilen çözüm denemelerini hep teknik ilgi yönlendirmektedir. Teknik ilginin yönlendiriciliği, bilimsel problematik içindeki pek çok konunun da tek yanlı olarak arka plana atılmasına ve hatta elenmesine yol açmıştır. Ancak ne var ki, Habermas'ın bu tezleri, bilim problematiğinin dışında yer alan bambaşka bir bağlamdan hareketle geliştirilmiştir. Çünkü bu tezlerde, özellikle, "bilimin mümkün nesnellik koşulları"nın bile kendisine değil, dışarıdan gelen bir etkene, yani teknik bilgiye bağlı bulunduğu; bilimsel ifadelerin geçerliliğini sağlayan şeyin "doğrulama", "yanlışlama" gibi *bilim-içi* ve "pozitivistik" ölçütler ve denetleme yöntemleri olmaktan çok, bilimin temel ku-

rucu motivi olarak teknik ilgi olduğu belirtilmektedir.(3) Yani teknik ilgi, bilimsel ifadelerin özneler arasındaki denetlenmesinin ve onaylanmasının gerçek temeli haline gelmiştir. Teknik ilgi, bilimsel nesnellik ve doğrulamanın koşulu ve odağıdır.

Gerçi teknik ilginin bilime içkin olmadığı, tersine onun bilime bilimin dışından eklenmiş bir şey olduğu düşünülebilir. Ama böyle olsa bile, o öyle bir eklentidir ki, bilimin kurucu koşulu olup çıkmıştır. Dolayısıyla bir "saf" bilim idesinden hareket eden geleneksel "pozitivist" bilim kuramının böyle bir kurucu koşulu anlayamaması doğaldır. Yine bu nedenle, bu bilim kuramı "nesnellik"i ya "saf" bilim idesinin ışığında teknik ilgiden "soyutlayarak" ele almakta, ya da çok sıkıştığında, aynı nesnelliğin bilim adamları arasındaki bir *uzlaşımın* sonucu ve gelip geçici bir şey olduğunu söylemektedir. Geleneksel bilim kuramı, işte örneğin bu uzlaşımın kendisinin bir *ilgiye* bağlı olup olmadığını sormamakla, hatta ilgiyi dışlamakla, "soyut" kalmaktadır. O, bilgiyi yönlendiren teknik ilginin öznel ve toplumsal olduğunu, dolayısıyla bir bilim kuramının da bir toplum kuramının bir alt dalı olmasındaki gerekliliği görememektedir.

Bu tezler, gerçekten de bugüne kadar bilim kuramı içinde tartışılmamıştır. Bilim, teknik ve toplumun bu tezlerde işaret edilen birbirleri içine geçmişliklerinin, bugün acil olarak ilkeli bir araştırmanın konusu yapılmaları büyük bir gereksinim halinde kendini göstermektedir. Ama bu tezler, hiç de itirazsız kalmış da değildir ve özellikle geleneksel bilim kuramının Poppercı kanadından Albert tarafından eleştirilmiştir.

Albert'in karşı itirazlarında ana konu olarak şunlar vurgulanmaktadır: Habermas'ın kendisi de bilimi tek yanlı bir işlemci yorumla ele almaktadır. Habermas'ın tezleri, bilimi teknik ve toplumla bağıntılı halde ele almakla ilk bakışta bilim problematiğinin alanını genişletir görünmekle birlikte, aslında bu problematiğin alanını daraltmakta ve bilgi ve bilim uğraşını bilginin teknik kullanımı olanaklarına duyulan kaba bir ilgi içinde eritmektedir. Eleştirel rasyonalizm, bu noktada yine "saf" bilgi idesinin teknik ve toplumdan bağımsızlığını savunuyor. O, enerjik bir şekilde, "saf" bilgi idesi ve amacının, yine aynı toplum içinde kurumsallaşmış bir şey olduğunu ileri sürüyor. "Saf" bilgi idesi ve amacını benimsemiş bir bilim adamını hiçbir teknik ilgi ve teknik başarının yolundan döndüremeyeceğini ekliyor. Eleştirel rasyonalizm, giderek, diyalektikçilerin kendi tezlerini hiç de somut araştırmalarla desteklemediklerini, bilgi ve teknik ilgi bağıntısında teknik ilginin bilgiyi yönlendirdiği sonucuna, yetersiz kanıtlarla desteklenmiş kısa çıkarımlarla ulaştıklarını belirtiyor.(4)

Gerçekten de, diyalektikçilerin bugüne kadarki yargılarına bakıldığında, onların "eleştirel" kuramlarında incelikli çözümlemeler, ayrıntılara özen gösterme ve problemleri birbirinden açık ve belirgin bir şekilde ayırma konularındaki yetersizlikler açıkça görülüyor. Dolayısıyla, "eleştirel" kuramdan daha fazla kavramsal açıklık ve daha sağlıklı bir problem ayırma çabası beklemek gerekmektedir. Çünkü bu kuram içinde ortaya atılan tezlerin ve işaret edilen sorunların önemine tamamen inanmış bir insan bile, burada, pek genel tutulmuş bir dizi iddia ile yetinmek zorunda kalacaktır. "Eleştirel" kuramın bir ilk eleştirisi, bu kuram içinde akla yatkınlık görümününden öteye bir özelliğe henüz sahip olmayan yetersiz verilere dayalı acele genellemeler bulunduğudur.(5) Eleştirel kuramı şüpheli kılan da, tezlerinin yeterince desteklenmemiş önyargılar niteliğinden kurtulamamış ol-

masıdır. Gerçi bu tezlerde ileri sürülenlere karşı geleneksel bilim kuramının duyarsızlığı neredeyse bir körlük düzeyindedir. Ama "eleştirel" kuramın tezleri de hâlâ birer tez olmaktan kurtulmuş değildir.

Her iki karşıt cephenin zayıflıkları da burada ortaya çıkmaktadır. Uyuşmazlık konusu sorunların tartışılması (veya tartışılamaması) sert bir cephecilik içinde olmakta ve bir savaşa dönüşmektedir. Bu tartışmaları (ama daha çok karşılıklı duyarsızlık ve birbirini anlamamayı) burada gündeme getirmek bu sonuç bölümünün görevi değildir. Çünkü değindiğimiz gibi, burada argümanlar ve karşı argümanlar birbiriyle o kadar az ilişkilidir ki, bu durum herşeyden önce bu iki cepheci pozisyonu karşılaştırılabilir bile kılamamaktadır. Yine de, aşağıda çok kaba bir taslak içinde bir karşılaştırma yapmayı deneyeceğiz.

Popperci eleştirel rasyonalizm, şu iddiasında kuşkusuz haklıdır: Bir çok araştırma alanında teknik praksisin doğrudan bir baskısı ve yönlendiriciliği yoktur veya ortadan kalkmıştır ve özgür "saf" bilimsel etkinlik kurumsal olarak güvence altındadır ve bu görünümüyle bilginin ilerlemesine hiç de az şey katmış değildir. Şimdi, görüleceği üzere, böyle bir tez, karşı cephe içersinde tartışma konusu bile olamaz; çünkü bu tez, bilimsel bilgiyi teknik ilginin yönlendirdiği teziyle çelişir. Tabii ki, diyalektikçiler, eleştirel rasyonalizme yönelttikleri eleştiriyi, kendileri için çıkış noktasını oluşturan bu teze dayandıracaklardır ve tabii ki bu durumunda bu tezin çelişiği olan bir tez dışlanacaktır. Demek ki burada tez ile karşı tezi birlikte değerlendirecek bir "refleksiyon"a ihtiyaç olacaktır ki, bu "refleksiyon", diyalektikçilerin "refleksiyon"undan farklı bir görünüme sahip olmalıdır.

Karşı tezlerin bağdaşmazlığı sürmekle birlikte, bu tezler ışığında karşıt cephelerin birbirlerine özellikle belli konularda yönelttikleri eleştiriler vardır. Örneğin tartışma, bilimsel kuramların eleştirel yoldan denetlenmesinde başvurulan rasyonel ölçütler ve baz problemi üzerinde yoğunlaşmaktadır.(6) Popper, bilimsel ifadelerin ilkece koşulu (hipotetik) kalan karakteri temelinde ve eleştirisiz bir dogmatizmden kaçınmak amacıyla, tüm bilimsel kuramların sürekli ve sağın bir şekilde denetlenmesinin, bu kuramlardan çıkan ve nihai olarak deneysel yoldan denetlenebilir olan gözlem önermeleri aracılığıyla yapılmasını talep etmiştir. Yani o, kuramların geçerliliğini nihai olarak desteklemesi gereken "baz önermeleri" durumundaki bu gözlem önermelerinin sıkı bir şekilde denetlenmesini istemiştir. Ne var ki, burada bir güçlük ortaya çıkmıştır. Çünkü böyle bir denetlemenin bir sonsuz geriye dönüşe, bir *regressus in infinitum*'a düşmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla böyle bir denetleme sırasında bu sonsuz geriye dönüşü bir yerde kesmek ve "kabul edilmiş", "uzlaşımsal" baz önermeleriyle yetinmek gerekir. Demek ki, doğrulama, uzlaşımsal baz önermeleriyle sınırlıdır. Gerçekten de Popper, sonsuz bir geriye dönüşü gerektirecek bir denetleme yolunun, ancak uzlaşımlarla sonlu hale gelebileceğini görmüş ve uzlaşımsal baz önermelerini belirlemeyi, bilim adamlarının kendi amaçlarına uygun refleksiyonlarına bırakmıştır. Buna göre gözlem önermelerinin hangilerinin uzlaşımsal baz önermeleri olarak seçileceğini, bilim adamlarının *pratik eylemleri* ve *saptamaları* belirler.(7)

Ne var ki Popper'ın bu argümantasyonunda pek açık bir zayıflık vardır. Eleştirel rasyonalizm, burada, hep saldırdığı uzlaşımcılığa kendini teslim etmekte, bilimsel kuramların uzlaşımsal karakteri hakkındaki uzlaşımcı yorumu, bu kez baz önermeleri alanına taşımaktadır. Şüphesiz Popper'ın kendisi uzlaşımcılık hakkında bu form içinde konuşmaz. O, daha çok, baz önermelerinin sürekli ve yeniden *de-*

*netlenmesi*ndeki zorunluluğu vurgular ve onun uzlaşımcılığı, uzlaşımları doğru yerine koyma, yani kuramlarda değil baz önermelerinde uzlaşma girişimi olarak alınabilir. Uzlaşımcılık, ona göre, baz önermelerinin ilkece yeniden gözden geçirilmesine ilişkin metodolojik problemin çözümüyle sınırlı bir anlama sahiptir. Ama aslına bakılırsa, Popper, bilim adamlarının baz önermelerini kendi amaçlarına uygun olarak seçtiklerini ve pratik eylemleri doğrultusunda saptadıklarını söylemekle, iddia ettiğinin tersine, uzlaşımcılığa çok yakındır.

Şimdi buradan Popper'ın eleştirel rasyonalizmine yönelik bir eleştiri açısından neler çıkarılabilir? Önce şu: Onun baz önermelerine ilişkin uzlaşımcı çözümü, burada benimsendiği şekliyle, baz önermelerinin denetlenmesinin sonsuz bir geriye dönüşü sona erdirmek konusundaki tek çözüm olmak bir yana, bu konuda yanıltıcı da olabilir. Çünkü baz önermelerinin yeniden gözden geçirilebilirliği ne kadar az tartışılır olsa da, şurası o kadar açıkça görülür ki, bu iş, genel yasa hipotezlerinin ve kuramların denetlenmesinden tamamen farklıdır. Baz önermelerinin kabulünü uzlaşımlara dayandırmayı denemek, yalnızca şu nedenle bile şüpheli hale gelecektir: Uzlaşımlar, ilkece, keyfi değiştirme olanağına her zaman açıktırlar ve önceden kabul edilmiş bir uzlaşımın sonradan karşıtının kabul edilmesini engelleyecek hiçbir ölçüt yoktur. Buna karşılık, baz önermeleri söz konusu olduğunda, kuramsal düzeydeki uzlaşımlar için geçerli olabilecek olan şey, yani seçenekleri birbiriyle bağıntılandırmak ve rakip kuramları ve bu rakip kuramlar içindeki rakip önermeleri tartışmak, hiç de anlamlı ve hatta olanaklı değildir. Çünkü baz önermeleri tekil gözlem önermeleri statüsüne sahiptir. Ama bunları keyfi olarak değiştirmek veya seçenekli önermeler arasından bazılarını çekip öbürlerinden ayırmak konusunda asla serbest değiliz.

İşte Habermas, bu konuda haklı olarak şuna işaret etmektedir: Bilimsel baz önermelerinin geçerliliği üstüne genellikle hiçbir şüphe olamaz; çünkü burada zaten daha önceden edinilmiş bir bilme tarzı uygulamaya sokulmuş haldedir. Her ne kadar kesinlikle formüle edilmiş ölçütlere dayanmasa da, bu bilme tarzı, yaygın olarak, böyle önermelerin sessizce kabul görmesini sağlayan kurallar ve normların buyruğu altındadır[8] Habermas'ın bu düşüncesi, bu kitabın ilk bölümünde ileri sürdüğümüz *önbilimsel dünya-bilim ilişkisi* üstüne düşüncelerimizle uyuşmaktadır. Biz de orada, gözlem önermelerinin geçerliliği konusunda çoğu kez bir önbilimsel uzlaşımın varlığına işaret etmiştik.

Ancak Habermas ayrıca şu kanıdadır: Baz önermeleri (ve onlarla birlikte ve onlar aracılığıyla bilimin meşrulaştırdığı tüm öbür önermeler), ancak ve yalnızca, pratik olarak güvenilir ve teknik eylemlerde başarıyı garanti eden önermeler olarak görüldüklerinden, zaten genellikle kabul edilmişlerdir. Ve yine Habermas'a göre, bilimsel bilgi sürecini düzenleyen önbilimsel normlar, açıkça, insanların pratik ihtiyaçlarını gidermeye, onların doğal varoluşlarını sürdürmeye hizmet eden şeylerden başka bir şey olarak düşünülemez. Ayrıca bilimsel önermeler "saf" bir nesnel geçerlilik hiçbir zaman taşımasalar bile, "her zaman birer toplumsal bağıntı ögesi olma"yı sürdürürler. Kendi kurucu koşullarını hiç de hazır bulmayan bilim, kendini "içinde kendisinin de nesnel olarak yer aldığı yaşama bağlamı"nın koşullarından asla ayıramaz.[9] İşte bilimin yaşama praksisinden ayrı tutulmasının olanaksızlığı, eleştirel rasyonalizmin çözümleyici bilim kuramında asla gösterilemez.

Habermas'ın bu eleştirisine karşılık Albert, tekrarlayarak şunu ileri sürer: Burada bilimsel denetleme yolu küçümsenip hafife alınmakta ve bilimin teknik kullanımı, yanlış olarak aynı bilimin kökeni ve kaynağı gibi yorumlanmakta ve böylece bilimin bilgiye ulaşma amacı yanlış değerlendirilmektedir.

Aslında Habermas'ta şöyle bir izlenim meydana gelmiş olmalıdır: O, bilimsel denetleme problematiğine ait konuların bilimle sınırlı olamayacağı kanısındadır. O, örneğin Popper'ın bilimin nihai olarak bir praksis içinde köklenmiş olduğuna işaret etmesini değerlendirir. Habermas'a göre, ne var ki, eleştirel rasyonalizm buna ancak "işaret edebilir"; çünkü o kendi metodolojik çözümlemelerinin hareket alanıyla sınırlı bir problem perspektifi içine kendisini hapsetmiştir. Habermas'a göre, kendi "eleştirel" kuramı ile eleştirel rasyonalizm arasındaki temel ayırım, kuramların denetlenmesi amacı doğrultusunda geliştirilen ve öndemeleri (Prognose) koşul olarak gerektiren bilimsel eylem ile, bunların kullanımı amacı doğrultusunda geliştirilen teknik eylem arasındaki bağıntının değerlendirilmesinde ortaya çıkmaktadır. Bizim tarafımızdan da sık sık vurgulanmış olan bilimsel sürecin eylemsel karakteri, ne var ki Habermas'ın yaptığı gibi teknik eylem anlamında yanlış anlaşılmamalıdır. Biz bilimin eylemsel karakterinden şunu anlıyoruz: Bilimin araçsal düzenlemeleri ve aygıt üretimi, en nihayet, bilimsel bilgi elde etme amacı doğrultusunda, deneyimin sistematize edilmesi ve bilimsel kuramların daha üst düzeyde denetlenmesine hizmet eder. Bilimin bu eylemsel karakteri teknik üretim süreci ile pek az ilgilidir. Deneyimsel araç ve aygıtlarla pekiştirilmiş bir bilimsel bilginin, bilimsel bilgi olarak, tamamen başka koşullar altında bulunan ve teknik yoldan gerçekleştirilebilir olan bir praksise sokularak dönüştürülmesinin bazen çok büyük güçlüklere yol açması hiç de ender rastlanan bir durum değildir. Popper'ın kastettiği "bilimde pratik eylem", olsa olsa, bilimsel bilgi amacına hizmet eden araçsal ve aygıtsal öndüzenlemelere ilişkindir. Bu öndüzenlemelerin nasıl garantili olacağı ve denetlemeler sırasında nasıl bir uygulamanın gerekeceği konularından, bu öndüzenlemelerin teknik kullanımı sorumlu tutulabilir.

Zaten Popper da, yeterince açık bir şekilde, kaynağını teknik ilgide bulan tek yanlı ve "araçsal" bir bilim imgesine karşı olduğunu tekrarlar. Habermas'ın bu imgeyi özellikle eleştirel rasyonalizmle sürdürdüğü tartışma içinde ön plana çıkarması, Popper'ın bu tutumuyla doğrudan bağlantılı da sayılmamalıdır. Albert'in Habermas'a karşı geliştirdiği buna benzer itirazlar da, bu konuda önemli bir ağırlığa sahiptir.

Ancak burada herşeyden önce şunu sormak gerekli görünüyor: Albert, eleştirel rasyonalizmin bakış açısından geliştirdiği kendi karşı-eleştirisinde yeterince etkili olabilmiş midir? Onun Habermas'a karşı esas itirazı, Habermas'ın bilime özgü "saf" bilme ilgisini yadsımasına ve bunu teknik ilgiye dayandırmasına yöneliktir. Ama Albert ilkece haklı olmakla birlikte, tam da bu ilkece haklılık yüzünden, onun itirazı karşı taraf için tartışmalı hale gelmektedir. Çünkü o, karşı tezlerin kendilerine değil, kendi ilkesinin pek ayrıntılı bir yeniden temellendirmesine ağırlık vermektedir; tıpkı Habermas'ın yaptığı gibi. Habermas, bilgiye ve doğruluk arayışına dayalı bilimsel ilginin bağımsızlığı konusundaki eleştirel rasyonalizmin temel görüşlerini nasıl ki kendi önkabulleri altında zorluyorsa; Albert de, bilimin kuruluşunun toplumsal ve politik koşullara bağlı teknik ilgiye dayanmadığı hakkındaki kendi tezlerine pek inanır görünmektedir.

Bununla birlikte, baz probleminin Poppercı serimlemesinin düzeltilmesi konusunda hem eleştirel rasyonalizm içinden (Albert) ve hem de Habermas'tan gelen talepler, her ne kadar asla bağdaşmayan farklı pozisyonlardan hareketle geliştirilmişlerse de, bunlar, hiç olmazsa daha verimli bir problem tartışması için ortak bir zemine açılabilir. Gerçi bu ortak zemin derin bir çukurla bölünmüş haldedir ve her iki tarafın *ilgi*leri kökten farklıdır; ama bu ilgileri ortak bir zemine çekebilecek bir düşünce etkinliğine yollar kapanmış değildir.

Bir kez şurası açıkça görülmelidir ki, Habermas'ın bilim ve teknik ilişkisini vurgulaması, bilim kuramında nasıl büyük bir boşluğun bulunduğunu gözler önüne sermiştir. O bilim kuramının ele alması gereken çok geniş bir problematik ortaya koymuştur. Onun eleştirel rasyonalizme yönelttiği hücumlar çoğunlukla haksız bulunabilir; ama eleştirel rasyonalizm yandaşlarının böyle bir problematiğe gözlerini kapamalarını haklı gösterecek hiçbir şey de yoktur. Habermas'ın bilimsel bilgiyi teknik ilgilerin yönlendirdiği hakkındaki tezinin kabul edilebilir bir temellendirmeden yoksun bulunması ve aynı tezin denetlenmemiş olması, hiç şüphesiz oldukça gariptir; ama bu onu yanlış kılmaz. Habermas kendi tezini daha iyi temellendirme ve düzeltilmesi gereken noktaları düzeltme denemesine girişmemiştir. Böyle bir deneme, Habermas'a göre teknik ilginin deneysel-çözümleyici bilimlerin biricik kurucu öğesi olan teknik ilginin niteliğini ve bu teknik ilginin köklendiği önbilimsel bilgi dünyasının (yaşama evreni) her alanını, kendi kural ve normlarına varıncaya kadar araştırılabilmelidir.

Şüphe yok ki, yaşama evreni veya önbilimsel dünya, çok yönlü ilgiler, ihtiyaçlar, çabalar ve amaçlar alanıdır. Ve bu görünümüyle bilgi elde etme talebi ve bilgiyi arayıp bulma isteği konusunda, yöntemsel olduğu kadar içeriksel yönden de çeşitli türden bir etkenlere ve değişken motifler alanı görünümündedir. Bununla birlikte, bu etkenler ve değişken motiflerin, özellikle *bilimsel ilgi* konusunda ne ifade ettikleri sorusu, en azından ve öncelikle şu sorunun tartışılmasını gerektirir: Bilimin dayandığı baz, bir teknik ilgi bazı olmak yerine bir başka baz olarak da görülemez mi ve böyle bir baz teknik ilginin de taşıyıcısı olamaz mı?

Bir kez şunu görmek gerekir ki, teknik ilgi ile teknik başarı arasında apaçık olduğu sanılan olgusal bağıntı, hiç de görüldüğü kadar apaçık değildir. Bu konuda hiç olmazsa bu bağıntıyı apaçık saymayan karşı tezlere bir fırsat ve kendilerini sınama şansı verilmelidir. Biz, belirli eylemsel başarılara ulaşmaya çabaladığımız için bilgi elde etme çabalarımızı bu eylemsel başarılara göre düzenliyor değiliz. Tam tersine, şunu görüyoruz ki, bilgi elde etmek için yaptığımız ön çalışmalar, bize belirli olumlu sonuçlar getirir; tam olarak arzuladığımızı vermese de. Biz bu bilgilerimizi sonradan teknik ilgilerimize uygun şekilde kullanabiliriz. Ayrıca elde ettiğimiz bilgiler, arzuladığımızdan *başka,* ama yine de olumlu sonuçlar içerebilir ve bizim ulaşmayı arzuladığımızdan başka olan bu bilgi, pekala bir teknik ilgi doğrultusunda kullanılabilir. Bu gibi örneklerde bizi yönlendiren hiç de teknik ilgi olmamaktadır. Tersine önce akılsal ve deneysel olarak uygun bir bilgiye ulaşıyor, daha sonra bu bilgiyi eylemsel *başarı* için kullanıyoruz.

Eğer bilimsel bilgiden teknik praksis sorumlu olsaydı, bilimsel bilginin pekinleştirilmesi ve çeşitli denetleme yolları ile sağlamlaştırılması gereği de büyük ölçüde anlamsız kalırdı. Bu konuda Habermas'ın tezine dayanılamaz. Habermas'a karşı ileri sürülen tezlerde, deneysel bilimlerde bilgiyi kurucu bir teknik ilginin

yönlendirmediği, tam tersine elde ettiğimiz bilimsel bilginin teknik ilgilerimizin kendileri için kurucu olduğu ileri sürülüyor. Bu karşı tezlere göre, bilimsel bilginin de bir toplumsal değeri ve işlevi vardır; ama onun toplumsal değeri ve işlevi, tüm toplumsal ve tarihsel koşullardan arınmış olarak topluma yaptığı etki ve katkıdadır.

Böylece, tekrar bu tezler ve karşı tezler arasındaki bağdaşmazlığa gelip dayanmış oluyoruz. Yukarıda, bu tezleri ve karşı tezleri bir ortak zeminde tartışmak gibi bir öneride bulunmuştuk. Görülüyor ki, her tez öbür teze göre bir karşıt tez olarak formüle edildiği sürece, böyle bir ortak zemin bulma konusunda hiçbir yere varılamaz. Herşeyden önce, kendisini bir "eleştirel kuram" olarak sunan ve diyalektiğe dayandığını belirten bir refleksiyonun, kendisini hiç olmazsa karşıtı saydığı kuramla herhangi bir şekilde etkileşime sokması, "diyalektik" gereği olmalıydı. Ayrıca, ilginin yönlendirdiği bir bilginin, sonradan ilginin kendisini de yönlendireceğinin, "karşılıklı etkileşim diyalektiği"nin bir sonucu olarak kabul edilmesi zorunlu olmayacak mıdır? "Eleştirel kuram", bu güçlükler karşısında suskunluğunu sürdürmektedir.

Tekrarlayalım ki, "eleştirel kuram", karşı tezler karşısında daha sağlam bir durumda olmak istiyorsa, kendi önkabullerinin dayandığı temelleri sınamadan geçirmelidir. Bu da bir üst incelemenin konusudur. Böyle bir üst inceleme, bilgiyi temellendiren ve kuran normlarımızı içinde aradığımız önbilimsel dünyaya yöneldiğinde, şu sorularla karşılaşabilir: Bilgiyi temellendiren ve kuran önbilimsel normların niteliği nedir? Bu normların pratik-teknik ilgiyle bağıntısı nasıl bir bağıntıdır? Örneğin günlük bilgimiz, hiç de yalın algı verilerinin küçük bir bölümüyle sınırlı değildir. Üstelik günlük bilgimiz, içerikleri az veya çok algı olguları aracılığıyla belirlenmiş olan önermeler içinde ifade edilmiştir. Ama biz zaten daha önce çeşitli şekillerde şunu göstermeye çalıştık ki, yalın algı, yalın algı olarak bilimsel bilgi elde etmede kaçınılmaz ama sınırlı bir role sahiptir. Çünkü onun dil aracılığıyla ifade edilmiş olması gerekir. Doğal dilin bilim dilinin yalnızca temelini oluşturmakla kalmadığını, hatta *conditio sine qua non* bilimsel bilgi elde etme süreci içinde de işlevini sürdürdüğünü I. Bölüm'ün sonunda belirtmiştik. Orada, Popper'ın tartışmalı baz önermelerini de en nihayet tekil önermeler olarak görmek gerektiğini de eklemiştik. Bu önermeler her ne kadar bir doğal dil içinde algı içerikleri üstüne kurulan önermeler olmasalar da, sonuçta tekil önermelerdir. Dolayısıyla baz önermelerinin öbür tekil önermeler arasındaki yeri hep tartışmalı olmuştur. Baz önermeleri bir doğal dil içinde özneler arasındaki uzlaşıma bağımlı kalacaklarından, bunların değişen algı koşulları altında sürekli yeniden gözden geçirilmelerini talep etmekte Popper haklıdır.

Ama işte, yukarıda sözünü ettiğimiz önbilimsel dünyaya yönelik bir üst inceleme bu konuda şunu saptayabilir:

Altlarında duyusal algının ve doğal dilin yattığı normların kendileri, *ne* üzerinde mutabık kalınmış ve keyfi olarak değiştirilme olanağına açık olan Poppercı uzlaşımlar türündedir; *ne de* Habermasçı anlamda keyfilik taşımayan bu uzlaşımların temelinde yatan birer teknik eylem ilgisidir.(10)

Duyusal algı için durum tartışmasız bir açıklık taşır. Duyusal algı içinde biz, algıladığımız şey üstüne saf algılanmış bir şey olarak uzlaşımlar bulmakta, açıktır ki özgür değiliz. Yani duyusal algının kendisi uzlaşımsal değildir. Burada "norm-

lar''dan söz etmek gerekirse, bunlar öznenin bedensel yapısı ve organlarının işlevselliği içinde temellenmiş şeyler olarak, özgürce üzerinde uzlaşılamayacak olan özneler arası bilgi yapıcı kurallardır. Burada örneğin hemen Kant'ın ''kategoriler''ini böyle bilgi yapıcı kurallar için bir tarihsel örnek olarak anmadan geçilemez. Bu özneler arası bilgi yapıcı kurallar, işte birer önbilimsel ''norm'' niteliğindedir. Bir bilimsel ilgi de, bir teknik ilgi de, ancak, bu normları koşul olarak gerektiren etkinliklere yön verebilir. Gerçi algılarımızın ilgilerimizle birlikteliği tartışılmazdır. Ama burada, ne *eo ipso* bir teknik ilgi söz konusudur; ne de genellikle, algılanmış olan şeyin ancak bir ilgiden hareketle kavranılabilir olduğu ileri sürülebilir. Biz ilgilerimizi, bilgi yapıcı normlara değil, genellikle neyin nasıl algılanacağını ilke olarak olanaklı kılan şeylere yöneltiriz.

Öbür yandan, doğal dilin kendisi de bir önbilimsel norm olarak görülebilir. Üstelik onun kural ve normları tarihsel ve toplumsal olarak oluşmuştur. Tarihsel ve toplumsal oluşmuşluğuna bağlı olarak, doğal dilin kural ve normları koşulludur. Oysa bizim tarihten ve toplumdan bağımsız olan bedensel yapımız ve bedensel organizasyonumuz temelinde meydana gelmiş olan özneler arası bilgi yapıcı kural ve normlar, tarih ve toplumdan bağımsız olmaları anlamında koşulsuzdur (ama bedenimizin yapısı ve organizasyonuna bağımlı olmaları anlamında koşulludur). Demek ki, algı, özneler arası bilgi yapıcı kural ve normlar içinde bilgiye dönüşmesi açısından, tarihsellik ve toplumsallıktan bağımsızdır; ama aynı algı, dilsel yolla, yani bir doğal dil içinde düzenlenip ifade edilebilir olması bakımından, doğal dilin tarihsellik ve toplumsallığından bağımsız olamaz. O halde, her türlü bilimsel etkinlik dilsel normlar aracılığıyla kendini göstermesi bakımından, tarihsel ve toplumsal dünyaya, önbilimsel dünyaya bağımlıdır.

Dilin kendisinin uzlaşımsal karakteri üzerinde durulmuştur. Ne var ki, bir dilde aynı sözcükleri ve aynı sentaks kurallarını kullanma konusunda bir *anlaşma* (Übereinkunft, itilâf) olması, bu sözcük ve kuralların aynı anlamda kullanılması konusunda bir *uzlaşma* (Übereinstimmung, mutabakat) sağlamaz. Dilin uzlaşımsal karakterini vurgulayanların bu ayırımı gözardı etmiş olmaları gariptir. Kalıplaşmış dil kuralları yanında kalıplaşmamış ifade biçimleri de bir dilde açıkça ve yanyana bulunur. Ama her iki halde de bir dil içinde keyfî değişikliklerin oynayabileceği rol pek sınırlıdır. Bir doğal dilde tarihsel olarak gelişmiş ve konuşma içinde zamanla refleksiyonsuz olarak yerleşik hale gelmiş olan ifade biçimleri, keyfi adlandırma veya keyfi dilbilgisel-yapısal değişikliklere, dolayısıyla uzlaşımlara olanak tanımaz. Dilde uzlaşımsal olarak gerçekleştirilmesi olanaklı olan şey, yalnızca özel hedefler ve amaçlar doğrultusunda sıkı kurallara bağlı olarak bazı sözcüklere ve ifade biçimlerine özel anlamlar yüklemektir. Bu da doğal dilden bir yapay dil (örneğin: bilim dili) çıkarmak anlamına gelir. Ama buna karşılık, bir doğal dil, kendi sözcük ve tümce yapısı içinde, hiç de uzlaşımların bir ürünü olarak görülemez.

Öyleyse dil için bir kurucu ve yönlendirici ilgiden söz etmeye olanak yoktur. Çünkü tersi doğru olsaydı, dilsel ifadelerin anlamını ilgiler belirlemiş olacaktı ve bunun sonucu olarak, önermelerin anlamını doğrulama veya yanlışlamada, ilgilere bağlı desteklemeler veya savaş çağrıları ölçüt haline gelecek, yani doğruluk veya yanlışlık kavramlarına içeriklerini ilgiler vermiş olacaktı. Şüphesiz böyle bir durumda sayısız olumlama ve olumsuzlama olanağı ortaya çıkmış olacaktı. Şu-

rası tartışmasızdır: Dilsel ifadelerin anlamını belirli amaçlara göre özelleştirerek kullanma sırasında, bilim dilinde olduğu gibi, hiç de pratik-teknik ilgiler rol oynamaz. Böyle bir dilsel uzlaşımı gerçekleştirenlerin (örneğin bilim adamlarının) çok çeşitli ilgilere sahip olmaları bunun göstergesidir. Öbür yandan bazı dilsel ifadelerin (bilimsel ifadelerin) anlamı üzerinde uzlaşma gereği, belki de anlaşmada taraf olanların çok farklı ilgilere bağlı olmaları ve bu çok farklı ilgiler doğrultusunda aynı ifadelere çok farklı anlamlar yüklemelerinin önlenmesinden kaynaklanmış olabilir.

Daha temelli bir çözümleme şunu gösterebilir: Algı ve doğal dil, özel ilgilerin etkisinde uzlaşımsal keyfiliğin etkisine açık tutulmamalıdır. Bu yüzden, örneğin eleştirel rasyonalizm, kendi "baz önermelerinde uzlaşma" önerisini yeniden gözden geçirmelidir. Ama Habermas da, hiç de ilgiden bağımsız olmayan kendi tezlerini denetlemelidir. Her iki tarafın tezleri, ancak bu şekilde bir ortak zemine çekilebilir. Burada ilginin yönlendirdiği şeyin bilimin kuruluşu ve yapısı olmadığı; tersine ilginin, bilimin teknik kullanımı ve teknik yararı için yönlendirici olduğu belirtilmelidir. Öyle ki, "eleştirel" kuram, bizzat kendisi için de, bir gereksinim ve ilginin yönlendirici olduğu hakkındaki bir bilginin de ilgiden bağımsız olmadığını kabule zorlanacaktır. Ve böyle bir ilgi, ancak karşıt ilgiler ve karşıt yönelimler karşısında tamamen nötr olacak bir eleştirel denetim yolu geliştirme ve meşrulaştırma ilgisi olabilir.

Bu ortaya konulmadığı sürece, "eleştirel" kuramın "yeni" bir bilim kuramı postüle etmesi pek az anlamlı olacaktır. Böyle bir "yeni" bilim kuramı, hatta belirli bir ilgi bazına dayanmaksızın geleneksel bilim kuramını yenilese bile. Habermas kendi ilgisini hiç de gizlememiştir. O, "ilgiler ve tutumlar ile argümanlar" arasında rasyonel bir bağıntı kurmak, bilgi ile eylemi birbirinden koparmaya çalışan "ayırımcılık"ı eleştirmek istemiştir. Onun amacı, "bilim ile etiğin birbirlerinden ayrılmalarını önlemek"tir.[11] Hiç şüphe yok ki, bugünkü bilim-teknik ilişkisinin temelinde bir çok etik sorun yatmaktadır.

Bununla birlikte, Habermas'ın bilimi yorumlayışını yönlendiren de bir etik ilgidir. Ama durum bu ise, bu yorumu geçerli kılacak ölçütü nerede bulacağımız sorusu ortaya çıkar. Durum daha çok şöyle görünüyor: Bilimin tek yanlı bir etik-normatif ilgi doğrultusunda yorumlanması, "argümanlar"ı "ilgi ve tutumlar"a dayandırma denemesi, yalnızca bilim problematiğinin kendine özgü tikel bir değerlendirmesine yol açmakla kalmamakta; bilim problematiğine ilişkin etik problemler alanını da, tek yanlı bir etik ilgiden hareket edildiği için, daraltmaktadır. Yani Habermas'ın "eleştirel" kuramı, modern bilim ile etik arasında yadsınamaz bir şekilde açılmış olan uçurumu derinliğiyle görmeyi bile olanaklı kılamamaktadır.

Habermas'ın katkısı, rasyonalite kavramını, deneysel-çözümleyici bilimlerde elde edilen bilginin rasyonelliği üzerinden geçerek, ona yeni bir geçerlilik taşımak ve bu kavramı buradan hareketle temellendirmek olmuştur. Öyle ki, ilgiler, tutumlar ve eylemler de rasyonel ölçütlere dayanmalı ve kör bir keyfiliğe terkedilmemelidir. Şüphesiz, onun Popper'a karşı bu yolda geliştirdiği iddia, yani Poppercı eleştirel rasyonalizmin "pozitivizme tutsaklığı" iddiası, sınırlı da olsa bir geçerlilik taşır. Çünkü gerçekten de, eleştirel rasyonalizm, kendi sınırlarını, Habermas tarafından konu edilen "ilgi ve tutumlar ile argümanlar" arasındaki bağıntıyı uy-

gun şekilde düşünmemiş ve hatta doğru dürüst konu bile edinmemiş olmasında bulur.

Buna karşılık, bilimin argümanlarını ilgi ve tutumlara indirgemek, aynı bilimi tamamen teknik ve toplumsal praksise bağımlı kılmaya götürür. Bilim ve toplumsal praksis ilişkisini ele almayı üstlenen bir "eleştirel" refleksiyon, özgül bir *ilgi*den hareket ettiği sürece sınırlı ve şüpheli olmaktan kurtulamaz. Eleştirel refleksiyon, konusunu, tüm bilimsel bilgiyi normatif bir alan içinde ortaya çıkan bir ürün olarak görme yoluyla güvenceye almak istiyorsa, yani ona toplumsal temelli bir rasyonalite katmak istiyorsa ve bunun böyle olduğuna inanıyorsa, hiç de tehlikesiz olmayan bir masumiyetin tehdidi altında bulunuyor demektir. Çünkü bu durumda, bilimsel rasyonalite üstüne bir tartışma, ancak ve kaçınılmaz olarak bir etik-normatif alan içinde yapılabilecek demektir.

Bilgi her zaman bir amaca bağlıdır ve onun elde edilmesini sağlayan yöntemler, bilimsel kuramın ne olduğu hakkındaki bir anlayış tarafından belirlenir ve dolayısıyla her bilimsel kuram böyle bir anlayış doğrultusunda bilgi üretir. Teknik eylemin kendisi de bu bilgiye göre yönlenir ve toplumsal ilgilere bağlı amaçlar bir bilimsel kuramın üstünde değil, onun sonuçlarının uygulanımında etkilidirler. Her zaman ve her yerde daima bu yolla elde edilebilen bilgiler aramak, bilimin özünde vardır. O kendine karşıt olarak, kendi amaçlarının motife ettiği kendi inanç gücünü pratik ilgilere teslim etmez. Aslında bilim olarak o, inancını, tam da, yöntemlerinin ve elde ettiği sonuçların heterojen ilgilerin temsilcileri tarafından da rasyonel olarak tartışılabilmesinde ve bu yöntemlerin ve sonuçların, pratik, toplumsal ve politik ilgilerden hareketle insanlar tarafından kabul edilip edilmemesi karşısında nötr olmasında bulur. Burada, bilimin tüm pratik kullanımına karşıt bir konumda kendi ilkesel özgürlüğünden hareketle araştırma yapmayı nasıl *bildiği* sorulabilir.

Ama işte bilim-etik ilişkisi problemi tam da bu noktada açıkça kendisini gösterir. "Eleştirel" kuramın tezleri de bu noktadan hareketle değerlendirilmelidir. Bilim, kuramsal ve metodolojik olarak, kendisi üstüne düşünmez. Bu doğrudur. Ama Habermas, buradan hareketle, bilimin kendi ilgisinin niteliğini de, bu nedenle kendi içinde kalarak belirleyemeyeceğini söylüyor.(12) İşte, Habermas'a göre, bu konuda yargı verme yeteneğine ve yetkisine sahip olan ve bilimin meşruluğunu onaylayacak bir yargıca gereksinim vardır. Ama bilimin kendisini aşan bu sorunlar, bilimin kendi hakkındaki bilincinin pratik eylem ilgilerine zemin oluşturduğu söylenerek, bilimin "foyasını ortaya çıkarmak" amacıyla onun bir saldırıya hedef kılınmasını getirmemelidir. Hatta burada bilimi kendisiyle başbaşa bırakmak bir etik buyruktur. Çünkü buradaki etik problemler, bilimin kendi hakkındaki bilincini oluşturan ilgiden bağımsız "saf" bilgi idesinden değil, bilimin teknik kullanımından kaynaklanmaktadır.

Dolayısıyla bilim ile etik arasında bulunduğu ileri sürülen "kopma"yı diyalektik yoldan "aşma"nın gereğini vurgulamak ve bilimi doğrudan doğruya toplumsal praksisin bir parçası olarak görmek ve buna inanmak, bulanık ve kendisinde bulunmayan nitelikler yükletilmiş bir "bilim" kavramından hareket edildiğinden, esas bilim-etik ilişkisini görmeyi de engeller.

Şunu açıkça görmek gerekir ki, bilim-etik ilişkisi, ilkesel bir karşıtlıkla karakterize olur. Bu karşıtlığın sertliği, tam da, bilimin tüm çaba, amaç ve olanaklarıy-

la toplumsal-normatif bir çerçevenin dışında yer aldığını gösterir. Gerçek ve zorlu çelişkiler de ancak bu aşılmaz karşıtlık ışığında değerlendirilebilir. Örneğin bilim sayesinde yaşamını sürdüren ve onun sayesinde olanaklarını sürekli genişleten bir toplum, aynı bilim sayesinde aynı zamanda kendi varoluşu bakımından bir tehdit altındadır ve onun kendi kendisini yoketmesi gibi bir gerçek olanağa pek yakın durmaktadır. Bununla birlikte, bu, bilimin iddia edilen teknik-araçsal karakteri ile ve onun dayandığı ileri sürülen bir eylem ilgisi bazında asla kavramlmaz olan bir şeydir. Çünkü, teknik-araçsal karakter ve eylem ilgisi bilime yön vermiş olsaydı, insanların kendi kendilerini yoketme gibi bir eyleme ilgisi ile de bilim yaptıkları gibi korkunç bir etik çelişki ortaya çıkardı.

Diyalektik düşüncenin bilimin kökenine toplumsal normlar yerleştirmesi ve daha önemlisi bunları bilimin normları olarak belirli bir ilgiyi meşrulaştırmak üzere bir "refleksiyon" konusu kılması, bu gibi normları daha iyi bir toplum düzeninin oluşturulması için araç kılma olanağını asla sağlamaz.

Toplumu bilim aracılığıyla daha "human" hale getirmeyi ve insansal varoluşu bilim aracılığıyla daha katlanılabilir kılmayı isteyen kişi, bilimsel bilgi ilgisini, teknik ve toplumsal eyleme bağlamayı, bilimi etiğin içine sokmayı ve bilimsel araştırmayı etik kararların isteğe bağlı alanına çekmeyi denemeye izinli olamaz. Böyle bakıldığında, Habermas'ın deyimiyle "pozitivistik olarak ikiye bölünmüş" olan eleştirel rasyonalizm, ilgiden bağımsız bilimsel bilgi problematiğine ve bilimin ilerlemesi konusuna kendini adamış görülebilirse de, onun gözden kaçırdığı noktalar, bir "anti-pozitivist" diyalektik içinde tamamen ortadan kaldırılmaya da elverişlidir. Çünkü bu diyalektik, bilim ile toplumsal praksis arasındaki giderilmez karşıtlığı ortadan kaldırmıştır.

Bilimin kendi "ilgiden bağımsız" bilgi amacına bir "insanlık ilgisi" katmaktan sorumlu olduğu ileri sürülebilir ve hiç olmazsa bu bağlamda bir bilim-etik ilişkisinden söz edilebilir ve bu ilişkide ele alınmamış olan bir dizi soruna bu açıdan eğilmek gerekebilir. Örneğin biz, I.Bölüm'de, bu sorunların hâlâ yeterli bir şekilde tartışılmadığını belirttik. Bilimsel bilginin teknik eylem içinde araçsallaşmasına daha yakından nasıl eğilmek gerekir? Bu araçsallaşma sürecini özellikle belirleyen şey nedir ve burada karşılaşılması kaçınılmaz ayırımlar hangi tarzda daha sağlam belirlenebilir? Kendisi bakımından ilgiden bağımsız olan ve ama bir eylemsel ilgi doğrultusunda araçlaşan bilimsel bilgi hangi normatif problemlere yol açar? Bir normatif kuram bu konuda hangi problemleri ele almayı üstlenebilir? Bunlar, bilim kuramının yanıt araması gereken *açık sorular* olarak durmaktadır.

Oldukça bunalımlı olan bilim ve toplumsal-teknik praksis, "kuram ve karar" ilişkisini araştırmak isteyen kişi, kendini ancak başlangıçta bulacaktır. Böyle bir kişinin Habermas'ın "eleştirel kuram"ı ile işe başlaması kaçınılmazdır. Çünkü şu anda, bu konu üstüne en gelişmiş ve tek kuram odur. Böyle bir kişi, Habermas'ın deyimiyle "pozitivizmin arka yüzü"nü de, "pozitivizm"i de, Habermas'ın tezlerini de, bu konu bağlamında birlikte değerlendirmek zorundadır.(13)

NOTLAR:

(*) Yazarın "Einführung in die Wissenschaftstheorie" (Bilim Kuramına Giriş) adlı yapıtının son bölümünün çevirisidir. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1977, 2.baskı.

(1) Bu konuda öncelikle bkz.: J.Habermas, "Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik" (Çözümleyici Bilim Kuramı ve Diyalektik), *Zeugnisse* Dergisi, Th.W. Adorno'nun 60. Doğum Yılı Özel Sayısı, yayınlayan: M.Horkheimer, Frankfurt 1963, s.473-501. Bu yazının kolay anlaşılır kısaltılmış bir özeti, E.Topitsch'in yayınladığı *Logik der Sozialwissenschaften* (Toplum Bilimleri Mantığı) dergisinde yayımlanmıştır, Köln/Berlin 1965, s.291-311. Ayrıca Habermas'ın şu yapıtlarına bkz.: "Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie" (Alman Sosyolojisinde Pozitivism Tartışması), Neuwied/Berlin 1969, s.155-191; "Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus" (Pozitivist Olarak İkiye Bölünmüş Bir Rasyonalizme Karşı), *Kölner Zeitschrift f.Soz.u.Soz.Psych.*, Yıl 16, 1064, s.636-659; "Erkenntnis und Interesse" (Bilgi ve İlgi), *Merkur* Dergisi, sayı 213, Kasım 1965, s.1139-1153; "Technik und Wissenschaft als 'Ideologie' " ("İdeoloji" Olarak Teknik ve Bilim), Frankfurt 1968, s.146-168; "Erkenntnis und Interesse" (Bilgi ve İlgi), -kitap olarak-, Frankfurt 1968.

(2) Habermas, 1) deneysel-çözümleyici bilimler, 2. tarihsel/hermeneutik bilimler, 3. sosyal bilimler, ayırımı yapmakta, birincilerin bazında teknik, ikincilerin bazında pratik ve üçüncülerin bazında ise kendilerini bağımsızlaştırıcı/eşitleyici (emanzipatorisch) ilgilerin yattığını, bu bilimlerin bu bilgilerce koşullandığını belirtmektedir.

(3) Habermas, Technik und Wissenschaft, agy., s.160, ayrıca bkz.: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt, s.240.

(4) H.Albert, Poppercı rasyonalizmin önemli bir sözcüsü olarak, "eleştirel kuram"ın tezlerine yönelik bir eleştirel tartışma açmış bulunuyor. Albert'in aşağıdaki yazılarına bkz.: "Der Mythos der totalen Vernunft" (Total Akıl Mitosu), "Dialektische Ansprüche im Lichte undialektischer Kritik" (Diyalektik Olmayan Eleştiri Işığında Diyalektik İddialar), *Kölner Zeitschrift f.Soz. u. Psych.*, agy., s.225-256; "Analytische Wissenschaftstheroie und Dialektik" (Çözümleyici Bilim Kuramı ve Diyalektik), agy., "Im Rücken des Positivismus. Dialektische Umwege in kritischer Beleuchtung" (Pozitivizmin Arka Yüzü. Eleştirel Işık Altında Diyalektiğin Dolambaçlı Yolları), *Kölner Zeitschrift*, agy., s.267-306; "Traktat über kritische Vernunft" (Eleştirel Akıl Üstüne İnceleme), Tübingen 1968, ikinci baskı 1969.

(5) Burada Popper'in pozitivizmi eleştirisi tamamen atlanarak, Popper'ın eleştirel rasyonalizmi de doğruca "pozitivizm" kavramı altına sokulmuştur. Poppercı bilim kuramı, özel bir refleksiyon tarzı içinde diyalektik düşünceyi de eleştirmiştir. Diyalektikçiler Popper'ın kendi bilim kuramını pozitivizmden nasıl ayırdığını ya hiç bilmiyorlar veya bu konuda bildikleri bölük pörçük şeylere dayanarak, Poppercı bilim kuramını erken dönem mantıkçı empirizmin bir uzantısı sayıyorlar. Popper'a yönelttikleri eleştirilerdeki yanlış anlama ve bilgisizlikler grotesk boyutlara ulaşmaktadır. Bu konuda özellikle Th.W. Adorno'nun "Positivismusstreit" (Pozitivizm Tartışması)'na yazdığı girişe örnek olarak bakılabilir. agy., s.7-80. Ayrıca bu konuda Habermas ile Albert arasındaki tartışma aydınlatıcıdır.

(6) K.R. Popper, "Logik der Forschung", agy., s.60; H. Albert, "Der Mythos der totalen Vernunft", agy., s.214; J.Habermas, "Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik", agy., s.176; A. Wellmer, "Methodologie als Erkenntnistheorie" (Bilgi Kuramı Olarak Metodoloji), "Positivismusstreit" kitabı içinde, s.84.

(7) K.R. Popper, "Logik der Forschung", agy., s.74. Bu konuda ayrıca bkz.: I. Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes" (Yanlışlama ve Bilimsel Araştırma Programlarında Metodoloji), *Criticism and the Growth of Knowledge*'da yer almıştır, agy., s.91-96.

(8) J. Habermas, "Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik", agy., s.180.

(9) J. Habermas, "Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik", agy., s.188.

(10) Bu konuda, bu kitabın düzeltmeleri sırasında haberdar olduğumuz bir kaynak olarak bkz.: L. Krüger, "Überlegungen zun Verhaeltnis wissenschaftlicher Erkenntnis und gesellschaftlicher Interessen" (Bilimsel Bilgi ve Toplumsal İlgi İlişkisi Üstüne Düşünceler), Göttingen 1972, s.18-28.

(11) J. Habermas, "Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus", agy., s.255.

(12) J. Habermas, "Technik und Wissenschaft als 'Ideologie' ", agy., s.159 ve devamı.

(13) Bu konuda bkz.: W. Wieland, "Praktische Philosophie und Wissenschaftsheorie" (Pratik Felsefe ve Bilim Kuramı), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* dizisi, cilt I, yayınlayan: M. Riedel, Freiburg 1972, s.505-534. Ayrıca bkz.: H.Lübbe, "Theorie und Entscheidung" (Kuram ve Karar), Freiburg 1971, s.7-31. Konuya dolaylı değinen bir kaynak olarak bkz.: H. Albert, "Erkenntnis und Entscheidung" (Bilgi ve Karar), yazarın "Traktat über kritische Vernunft" adlı kitabının III. bölümü, agy., s.55 ve devamı.

Irzık, Gürol (1989). "Nedensellik Kuramları-2." Felsefe Tartışmaları (6. Kitap): 64-81.

NEDENSELLİK KURAMLARI-2

GÜROL IRZIK

Bu yazı ilk bölümü Felsefe Tartışmaları'nın 5. kitabında yayınlanan "Nedensellik Kuramları-1" adlı yazımın devamıdır.

3. Gerekli ya da Yeterli Koşul Olarak Neden

Bir olayın nedenini o olayı doğuran koşulların tümü olarak tanımlayan görüş Mill tarafından ortaya atılmıştır.(1) Mill'e göre, örneğin bir kibritin yanmasının nedeni sadece kibritin çakılmış olması değil, aynı zamanda havada yeterli oksijen bulunması, kibritin kuru olması gibi daha bir çok koşulun gerçekleşmesidir. Sonucun gerçekleşmesi için gerekli bütün koşulların toplamıdır neden. Bu koşulların hepsinin yerine gelmesinin sonucun gerçekleşmesi için yeterli olacağı düşüncesinden yola çıkan bu görüşe yeterli koşul görüşü diyelim.

Yeterli koşul görüşü çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Bir defa, nedeni, gerekli koşulların tümüyle özdeşleştirmek hem gündelik dile hem de bilimsel dile aykırıdır. Biz genellikle bir olayın nedeni olarak varolan koşullardan yalnızca birini gösteririz, hepsini değil. Kibritin yanmasının nedeni çakılmış olmasıdır deriz ve diğer koşulları varsayarız. Aksi halde, kibritin yapıldığı ağacı da gerekli koşullardan biri olarak saymamak için hiçbir neden yoktur, ki bu da pek istenen bir şey olmasa gerektir.

İkinci olarak, Mill'in de belirttiği gibi, bir olay değişik bir çok biçimde gerçekleşebilir. Kibrit sürtünmeyle yanabileceği gibi, yanmakta olan başka bir kibritle de tutuşturulabilir. Bir yangına prizde bırakılan bir ütü, yanık bir sigara, ya da ateşte unutulan bir yemek neden olabilir. Belli tikel bir olay sözkonusu olduğunda bunlardan hangisinin gerçek neden olduğu sorunu belki de şu şekilde çözülebilir: evet, denebilir, sayılan bütün bu değişik koşullar olası birer yeterli koşul olabilir ama asıl neden bunlardan hangisi gerçekleşmişse odur. O halde, gerçekleşmiş tikel bir olayın nedeni olası değil de yine gerçekleşmiş bir olay ya da koşul olmalıdır. Dolayısıyla, bir yangının pek çok nedeni olabilir ama bu yangına sadece yanık sigara yolaçmıştır çünkü ortada ne prizde bırakılmış bir ütü vardır ne de ocakta unutulmuş yemek. Ne var ki bu çözüm başka bir sorunu beraberinde

getirir; gerçekleşmemiş fakat olası olaylar hiçbir olayın nedeni olamazlar. Böylesi bir varsayım son derece dar bir ampirizme yelken açmakla kalmaz, sağduyuya da ters düşer; çünkü bazı durumların nedeni olarak bazı koşulların yokluğunu göstermek sık sık yaptığımız bir şeydir. Örneğin, beri-beri hastalığının temel nedeni B vitamini eksikliğidir.

Ayrıca, yeterli koşul görüşünün determinizmi varsaydığı belirtilmelidir. "A B'nin nedenidir" demek "A B'nin yeterli koşuludur" demekse, her A olduğunda B de istisnasız olmalıdır. Şu halde, yeterli koşul görüşü Hume'un nedensellik görüşüne son derece yakındır. Her iki görüş de sürekli birlikteliği nedenselliğin temeli olarak alır. Dolayısıyla, Hume'a daha önce yönelttiğimiz bir çok eleştiri yeterli koşul görüşü için ek bir sıkıntı kaynağıdır.(2)

Bu eleştiriler Ernest Nagel gibi kimi felsefecileri gerekli koşul görüşüne itmiştir.(3) Buna göre "A B'nin nedenidir" önermesi "A B'nin gerekli koşuludur" biçiminde anlaşılmalıdır. Gerekli koşul görüşü bir anlamda Mill'in görüşünün ikiz karşıtıdır, çünkü nedeni sonuca yolaçan gerekli koşulların toplamı yerine bu koşullardan her biri olarak tanımlar. Kibritin yanmasının nedeni çakılması olduğu kadar kuru olmasıdır da, çünkü kibrit kuru olmasaydı (çakılsa bile) yanmazdı. Bir olayın birçok nedeni olmasıyla tutarlılık gösteren bu görüş yukarda sözünü ettiğimiz bazı eleştirilerden kaçamaz. Örneğin, gerekli her koşul neden olarak sayılırsa, kibritin üretildiği ağacın varlığı da sayılmalıdır. Kaldı ki kibritin çakılması yanması için gerekli de değildir çünkü pekala doğrudan ateşe tutularak da yakılabilir.

Gerekli koşul görüşü yeterli koşul görüşünün ikizidir dedik. O nedenle aynı türden eleştirilerin ikisi için de geçerli olması doğaldır. Yine aynı nedenlerle, "A B'nin nedenidir" önermesini "A B'nin hem yeterli hem gerekli koşuludur" biçiminde çözümlemeye olanak yoktur. A ne gerekli ne de yeterliyse, hem gerekli hem yeterli bir koşul olamaz. Üstelik böyle bir yaklaşım ek bir sorun daha doğurur. "Yeterli ve gerekli olmak" simetrik bir ilişkidir; yani A B'nin yeterli ve gerekli koşulu ise, B'de A'nın yeterli ve gerekli koşuludur. Bu durumda nedenselliğin yönünü saptamak olanaksız hale gelir.

Nedenselliğin koşullar yardımıyla incelenmesinde en umut verici yaklaşım Mill'den etkilenen J.L.Mackie'nin INUS tanımı olmuştur.(4) Bu tanıma göre neden "gereksiz fakat yeterli bir koşulun yetersiz fakat gerekli bir parçasıdır."(5) "Kısa devre (X) yangına (P) neden oldu" önermesi bu tanıma göre nasıl anlaşılmalıdır? Bir kere, diyor Mackie, yangına yolaçan kimi olumlu kimi de olumsuz bir koşullar kümesi vardır: kısa devrenin olduğu yerde yanıcı maddelerin olması (Y), böyle durumlarda yangını önleyici bir söndürme sisteminin bulunmayışı (Z, olumsuz koşul) ve belki de daha başka koşullar. Bunların toplamını XYZ ile gösterelim. Şimdi XYZ kümesi P için yeterli olmakla birlikte gerekli değildir çünkü yangına UVW gibi başka koşullar yolaçabilirdi. Öte yandan, X, yani kısa devre, XYZ kümesi için gerekli bir koşuldur çünkü bu küme X olmadan yangına yolaçamazdı. O halde, X, XYZ gibi P için gereksiz fakat yeterli bir koşul kümesinin, tek başına yetersiz fakat gerekli bir parçasıdır. İşte Mackie'ye göre "X P'ye neden oldu" önermesi böyle anlaşılmalıdır.

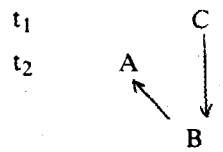
Kolayca görülebileceği gibi, "XYZ veya UVW veya ..." ayrıklığı (disjunction) Mill'in "toplam neden" dediği şeydir. Mackie bu toplamı nedenle özdeşleştir-

mek yerine, sağduyuya ve gündelik dile daha uygun olarak bu toplamı oluşturan koşullardan her birine neden statüsü atfeder.

Mackie'nin nedensellik konusundaki görüşleri bu kadar değil. Mackie Hume'cu düzenlilik görüşüne bağlı kalarak verilebilecek en güçlü çözümlemenin INUS tanımı olduğunu iddia eder. Doğada bu tanıma uyan birçok düzenlilik olmakla birlikte, nedenselliğin bundan ibaret olmadığına inanır. Hume'cu düzenlilik görüşünün bilinen sorunları Mackie'yi doğada bir tür olumsal zorunluluk olduğu düşüncesine götürmüştür. Geçen sayıda doğa yasalarının niteliğini tartışırken Mackie'nin bu konudaki görüşlerine değinmiştik.

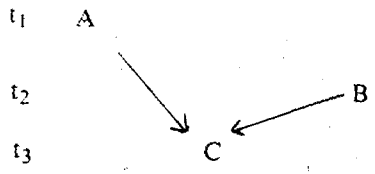
Mackie'yi Hume'cu görüşten ayıran bir nokta daha var, o da "nedensel öncelik" kavramıdır. Bilindiği gibi, Hume nedenselliğin yönünü zamansal öncelikle yakalamaya çalışır; nedensel ilişki içindeki iki olaydan önce olan neden sonraki sonuçtur, der. Mackie nedensel yön bakımından yansız olan INUS tanımına zamansal öncelik ölçütünü katmaz, yönü "nedensel öncelik" adını verdiği yepyeni bir kavramla açıklamaya çalışır. Bunun başlıca iki nedeni vardır. Birincisi, zamansal önceliğin eşanlı nedenselliğe geçerli olmamasıdır. İkincisi ise, ters-nedenselliğe hiç değilse mantıken izin vermektir. Ters-nedensellik derken nedenin sonuçtan sonra gelmesini kastediyorum. Bildiğimiz kadarıyla dünyamızda böyle neden-sonuç ilişkileri yok ama ters-nedensellik mantıken hiç te olanaksız değil. İşte Mackie bu olasılığı düşünerek zamansal öncelik ölçütünü reddeder ve daha özgün bir çözümlemeye girişir.

Mackie'nin nedensel öncelik dediği şey nedir? Mackie bunu "sabitlik" (fixity) kavramıyla açıklar. Fazla ayrıntıya girmeden şöyle söyleyebiliriz: A ve B tikel olayları arasında nedensel bir ilişki olsun. Sorunumuz hangisinin neden hangisinin sonuç olduğunu saptamak. Eğer A sabitleştiğinde B sabit değilse, A nedensel olarak B'den önce gelir, yani A neden B ise sonuçtur. Mackie sabitlik kavramının hiç bir yerde açık bir tanımını vermemekle birlikte, bir olayın kendisinin ya da yeterli bir koşulunun gerçekleşmesi ile sabitleştiğini söylemek yanlış olmaz. Şimdi bu tanımın ters-nedenselliğe nasıl izin verdiğini görelim.



A t_2, B ise daha sonraki t_3 anında gerçekleştiği halde, C B'nin yeterli koşulu olduğundan, B daha t_1 anında C'nin gerçekleşmesiyle sabitleşirken, t_2 anında A henüz sabitleşmemiştir. O halde, B zamansal açıdan daha sonra gerçekleşmesine rağmen, tanıma göre B nedensel açıdan A'dan öncedir. Bu Mackie'nin de belirttiği gibi geçmişi değiştirmek demek değildir. t_2 anında olup bitmiş olan A olayını t_3 anında değiştiremeyiz çünkü B A'nın bir nedeni olacaksa t_3 anından önce çoktan sabitleşmiş olmalıdır.

Ne var ki zekice formüle edilmiş olan bu nedensel öncelik tanımına birçok karşıörnek getirilmiştir. Ben bunların yalnızca birinden sözedeceğim.(6) A ve B C'nin bir nedeni olsun ve C B'nin nedeni olmasın. C t_3, A t_1 ve B t_2 anında gerçekleşsin. Ayrıca, B, gerçekleşmeden önce sabitleşmemiş olsun.



Bu durumda:
(1) C B'nin nedeni değildir. (Hipotez)
(2) B C'nin nedenidir. (Hipotez)
(3) O halde, B ile C arasında nedensel bir ilişki vardır.
(4) C nedensel açıdan B'den öncedir (çünkü t_1 anında C sabitken B henüz sabit değildir).
(5) O halde, C de B'nin nedenidir. (Çelişki!)

Görüldüğü gibi, Mackie'nin nedensel öncelik tanımı bir sonucun iki nedeni olduğu çokbelirlenim (overdetermination) durumlarında nedenselliğin yönünü yakalamakta yetersiz kalır.

Daha genel bir sorun, Mackie'nin tanımının determinizmi dışlamasıdır. Sabitleşmemiş olayların varolabilmesi için bu tür olayların deterministanlamda yeterli nedenlerinin olmaması gerekir. Eğer her olayın deterministbir nedeni varsa her olay başından beri sabitleşmiş demektir. Bu durumda hiçbir olay nedensel açıdan bir başka olaydan önce gelemeyeceğinden nedenselliğin yönü ortadan kalkar. Mackie bu sorunun farkındadır[7] ve tercihini doğal olarak deterministolmayan bir dünyadan yana yapar.

Toparlarsak, geçen yazımda değindiğim gibi, Mackie'ye göre nedenle sonuç arasındaki nedensel bağı mekansal-zamansal ve yapısal bir süreklilik oluşturur. Doğada bu tür birçok süreklilik vardır ve bunların yinelenmesi gerçek düzenlilik ilişkilerine yolaçar. INUS tanımı bu nedensel düzenlilikleri ifade eder. Her nedensel düzenlilik INUS tanımına uymakla birlikte, tanıma uyan her düzenlilik nedensel değildir. Mackie nedenselliğin yönünü ise nedensel öncelik tanımıyla yakalamaya çalışır, ama pek başarılı olamaz. Buna rağmen, Mackie'nin nedensellik üzerine çalışması özgün ve değişik görüşleri canlı biçimde tartışan zengin bir kaynaktır.

4. Manipülasyon Kuramı

Bir olayın (sonucun) nedenini bilmek bize çoğu zaman o olayı kontrol ya da manipüle etme imkanı verir. Örneğin, yüksek enflasyonun nedeni bütçe açığı ise, açığı azaltarak enflasyonu düşürebiliriz. Bu gözlemden yola çıkan R.G. Collingwood, G.H. von Wright ve D. Gasking gibi kimi felsefeciler nedensel ilişkilerin insanın doğal ya da toplumsal olaylara müdahalesinden kaynaklandığını, dolayısıyla nedenselliğin insanbiçimci (antropomorfik) bir niteliği olduğunu öne sürmüşlerdir.

Örneğin Gasking "Bakır bir tel parçasının ısısının yükselmesi uzamasına neden olur" biçimindeki bir önermeyi "Bildiğimiz ısıtma teknikleriyle teli ısıtarak boyunu da uzatabiliriz" biçiminde anlamak gerektiğini savunur. Ona göre, genelde A'nın B'ye neden olduğunu söylemek, A'yı meydana getirmek için kullandığımız bir yöntemin aynı zamanda B'yi de doğurmasından başka bir şey değildir. Nedenselliik kavramı ile istediğimiz bir sonucu elde etmek için yararlandığı-

mız manipülatif teknikler arasında sıkı bir bağ vardır. Gasking işte bu yüzden nedensel önermeyi bir olayı yaratmak ya da önlemek için kullanılan bir reçete olarak tanımlar.[8] Benzer biçimde Wright "p'yi manipüle ederek q'yu gerçekleştirebiliyorsak ya da p'yi engelleyerek q'nun olmasını önleyebiliyorsak, p q'nun bir nedenidir" diye yazar.[9]

Bu görüş nedenlerin sonuçlarına yolaçtığı biçimindeki yaygın inançla bilimsel deneylerin altında yatan manipülasyon mantığını birleştirir ve neden-sonuç ilişkisini özünde insan eylemine bağımlı kılar. Manipülasyon kuramının insanbiçimci olmasının nedeni budur.

Manipülasyon kuramının en çekici yanı sağduyuya seslenmesi ve nedenselliğin bilgisini nasıl elde ettiğimizi açıklaması olsa gerektir. Gerçekten, nedeni kaldıraç gibi görmek, kimi durum ve koşulları değiştirerek yeni durumlar yaratmak nedensellik konusundaki anlayışımıza köklü biçimde yerleşmiştir. Ama bunlar bu kuramı felsefi açıdan geçerli kılmaya yetmez. Bir kere, neden-sonuç hakkındaki bilgiyi kuramın öngördüğü biçimde elde ediyor olmamız, bu kuramın nedenselliğin varlıkbilimsel düzeyde başarılı bir çözümlemesini verdiğini göstermez. Nitekim, insan daha ortada yokken de doğada neden-sonuç ilişkileri olsa gerektir. İnsanların olmadığı bir dünyada deneysel manipülasyondan sözedilemeyeceğine göre, bu görüş tarihin insanlık öncesi dönemlerinde nedensel ilişkilerin olamayacağı gibi saçma bir sonuca varır. Kaldı ki yanardağ patlamaları gibi doğal olayları manipüle etmek olanaksızdır. Buna karşı şu söylenebilir: evet, belki gerçek bir yanardağ patlamasını değil ama bu olayın laboratuvar koşullarında bir benzerini pekala yaratabiliriz ve burada elde ettiğimiz nedensel ilişkiyi analoji yoluyla gerçek nesneye yansıtabiliriz. Ancak ben bu yanıtla sorunların ortadan kalktığı kanısında değilim. Nice doğal olayı laboratuvarda gerçekleştirmekten henüz çok uzağız. Evrenin doğuşu olan "big-bang"i herhalde hiçbir zaman da simule edemeyeceğiz.

Bir başka sorun da bu görüşün döngüsel olmasıdır. Nedenselliği bir manipülasyon kaynağı olarak insan eylemine bağlamak Myles Brand'ın deyimiyle "çifte nedensel" bir iştir; çünkü yaygın görüşe göre hem eylem fiziksel ve zihinsel iki olay arasında nedensel bir ilişkidir, hem de insanın yaptığı fiziksel hareketle bunun doğurduğu sonuç arasında nedensel bir bağ vardır.[10] Nedenselliği başka bir nedensel kavram olan insan eylemiyle tanımlamak açık bir döngüselliğe düşmektir. Ancak, bu görüşü savunanların asıl amaçlarının nedensel olanı nedensel olmayana indirgemek değil, nedensellik kavramını eylem, yolaçma, değiştirme gibi daha geniş kategoriler yardımıyla açımlamak olduğunu gözden kaçırmamalıdır.

5. Olgukarşıtı Görüş

Olgukarşıtı önermeleri ve bunların yasa ile ilişkilerini daha önce görmüştük. Nedenselliği yasalar aracıyla tanımlamak yerine doğrudan olgukarşıtı önermeler yardımıyla temellendirme düşüncesini David Lewis kuramlaştırmıştır.[11] Lewis, Hume'cu düzenliliğe yaslanan görüşleri yadsır, ama kuramının temel düşüncesini Hume'un ne yapacağını pek bilemediği ikinci tanımından alır. Hatırlarsak, Hume'un ikinci tanımına göre, "A B'nin nedenidir" önermesi "eğer A olmasaydı B olmazdı" biçimindeki olgukarşıtına eşdeğerdir.

Lewis nedenselliği olgukarşıtıyla, olgukarşıtını ise "mümkün dünyalarla" (possible worlds) açıklar. Çözümlemesini baştan determinist bir dünya ve böyle bir

dünyadaki tikel olaylarla sınırlar. Şimdi Lewis'in kuramına yakından bakabiliriz.

A gerçek dünya, $S=(W_1, W_2, W_3, ...)$ mümkün dünyalar kümesi olsun, ve O (e) e olayının gerçekleştiği bütün dünyalarda ve yalnızca bu dünyalarda doğru olan önermeyi göstersin. Lewis kuramını dört aşamada oluşturur; (1) A ile S arasında genel bir benzerlik ilişkisi ortaya atar. (2) Bu ilişki aracıyla olgukarşıtsal bağımlılık kavramını tanımlar. (3) Olgukarşıtsal bağımlılık kavramı yardımıyla nedensel bağımlılığı ve son olarak (4) nedensel bağımlılık kavramı yardımıyla nedenselliği tanımlar.

1. Aşama: Genel benzerlik ilişkisinin işlevi S kümesinin üyelerini A'ya benzerlikleri açısından bir sıraya sokmaktır. W_1 A'ya W_2'den daha çok benziyorsa A'ya daha yakındır. Ancak Lewis bu benzerlik ilişkisini hiçbir zaman tanımlamaz ve dünyaları karşılaştırma işini sezgiye bırakır. Bununla birlikte, genel benzerlik ilişkisi kimi biçimsel ölçütlere uymak zorundadır: (i) İki ayrı dünya A'ya eş derecede benzeyebilir, (ii) Herhangi iki dünya birbiriyle karşılaştırılabilir, (iii) A kendisine diğer bütün dünyalardan daha çok benzer, vb.

2. Aşama: Lewis bu aşamada olgukarşıtsal bağımlılık kavramını tanımlar. c ve e olası (fakat tikel ve birbirinden ayrı) iki olay olsun. "e c'ye olgukarşıtsal anlamda bağımlıdır" ya da "c olmasaydı e olmazdı" önermesi "O (c) $\Box\!\!\rightarrow$ O (e)" ile gösterilsin. Eğer O (c) önermesinin doğru olduğu hiçbir dünya yoksa, ya da O (c) ve O (e) önermelerinin doğru olduğu bir dünya varsa ve bu dünya A'ya, O (c) ve $\neg$O (e) önermelerinin doğru olduğu herhangi bir dünyadan daha yakınsa, O (c) $\Box\!\!\rightarrow$ O (e), yani e c'ye olgukarşıtsal anlamda bağımlıdır. (Burada $\neg$O (e) ile O (e)'nin değillenmesi gösterilmektedir.)

3. Aşama: Şimdi de nedensel bağımlılığı tanımlayalım: Eğer (1) O (c) $\Box\!\!\rightarrow$ O (e) ve (2) O (c) $\Box$ O (e) ise, e c'ye nedensel anlamda bağımlıdır. (Burada c ve e yine olası ve tikel iki ayrı olaydır.) Dikkat edilirse, c ve e'nin gerçekleşmemesi durumunda ikinci koşul doğrudan sağlanır ve e'nin c'ye olgukarşıtsal anlamda bağımlılığı sadece birinci koşul tarafından belirlenir. c ve e'nin gerçekleşmesi durumunda ise bu kez birinci koşul doğrudan sağlanmış olur ve olgukarşıtsal bağımlılık ikinci koşul tarafından belirlenir; ikinci koşulun anlamının "c olmasaydı e olmazdı" önermesi ile verildiğini anımsarsak, Hume'un ikinci tanımını elde ederiz. Şu halde David Lewis'e göre Hume'un tanımı nedenselliğin değil nedensel bağımlılığın tanımı olarak yorumlanmalıdır.

4. Aşama: Üçüncü aşamada tanımlanan nedensel bağımlılığı olası bütün olaylarla değil de sadece gerçek olaylarla sınırlarsak, sonunda nedenselliğin tanımını elde ederiz. Gerçek olaylar arasındaki nedensel bağımlılık nedenselliği içerir: Eğer (1) c ve e gerçek olaylarsa ve (2) e c'ye nedensel anlamda bağımlıysa, c e'nin nedenidir. "Nedensel bağımlılık" kavramının tanımı anımsanırsa, şöyle de söylenebilir: Eğer (1) c ve e gerçek olaylarsa ve (2) "c olmasaydı e olmazdı" önermesi doğruysa, c e'nin nedenidir.

Özetlersek, Lewis'e göre nedensellik gerçek olaylar arasında bir ilişki olarak düşünülmelidir ve "c olmasaydı e olmazdı" önermesine indirgenebilir. Buradaki olgukarşıtının doğruluğu gerçek dünya ile mümkün dünyalar arasındaki genel benzerlik ilişkisi ile saptanır.

Kendini başından determinizmle sınırlayan bir görüşe ne tür eleştiriler yöneltilebileceğini daha önce görmüştük. O nedenle bu konu üzerinde durmayacağım

ve Lewis'in kuramına yöneltilen başka eleştirilere geçeceğim.

Bu eleştirilerin başında olgukarşıtsal anlamda bağımlılığın nedensel bağımlılığı yakalayabilecek kadar sıkı olmadığı gelir. Daha açık bir ifadeyle söylersek, birbirine olgukarşıtsal anlamda bağımlı olduğu halde nedensel açıdan bağımlı olmayan iki olay bulmak mümkündür. Kim şöyle bir örnek veriyor: "Kızkardeşim ilk çocuğunu doğurduğunda ben dayı oldum. Benim dayı olmam çocuğun doğumuna bağlıdır, onun tarafından belirlenir ama doğum olayının nedensel bir sonucu değildir. Ve de iki olay gereken olgu karşıtını destekler:

> Kızkardeşim t anında doğum yapmasaydı, ben t anında dayı olmazdım."(12)

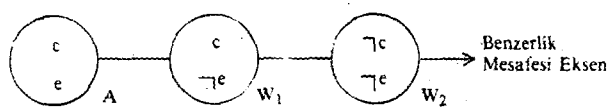
Bu önerme Lewis'in tanımına uymakla beraber nedensel bir ilişki ifade etmez. Kim buna benzer daha birçok örnek verir.

Bu eleştiriye karşı Lewis'i savunmak bana mümkün gibi görünüyor çünkü yukarıdaki örnekte birbirinden bağımsız iki ayrı olayın varlığını ileri sürmek oldukça zor. Kızkardeşimin doğum yapması olayı ile benim dayı olmam arasında analitik bir ilişki var çünkü dayı olmamın anlamı kızkardeşimin bir çocuk doğurmasından başka birşey değildir. Bunu görmenin bir yolu daha var. "Kızkardeşim (ilk kez) doğum yaptığında dayı olmadım" önermesi çelişkili bir önermedir. Oysa Lewis'in de açıkça belirttiği gibi, nedensel ilişkiye giren iki olayın birbirinden mantıkça bağımsız ve ayrı olması gerekir.

Ancak Lewis'in kuramı başka sorunlarla karşılaşır. Bunlardan birine Lewis'in kendisi de değiniyor:(13)

1. C E'nin nedeni olsun fakat E C'nin nedeni olmasın.
2. Yine varsayalım ki, C E'nin tek nedenidir ve E'ye neden olmaması imkansızdır.
3. Bu durumda "E olmasaydı C olmazdı" önermesi doğru olacaktır.
4. Demek ki, E de C'nin nedenidir. (Çelişki!)

Bu argüman Lewis'in kuramının nedenselliğin yönünü yakalayamadığını gösteriyor. Bu sorundan kurtulmanın en kolay yolu zamansal önceliğe sığınmaktır. Neden sonuçtan önce gelmelidir denirse, E'nin C'ye neden olması engellenmiş olur. Ne var ki Lewis bu yol yerine (3)'te dile getirilen olgukarşıtsal önermeyi yadsımayı seçer. Yani Lewis'e göre "E olmasaydı C olmazdı" önermesi doğru değildir. Bunun anlamı şudur: C'nin olup E'nin olmadığı bir mümkün-dünya (buna W_1 diyelim), hem C'nin hem de E'nin olduğu gerçek dünyaya (yani A'ya), ne C'nin ne de E'nin olmadığı bir mümkün-dünyadan (bu dünyaya da W_2 diyelim) daha yakındır. Aşağıdaki şekil bu durumu gösteriyor.



W_1'de C olduğu halde E olayı gerçekleşmiyor, yani C E'ye neden olmuyor. Demek ki W_1'deki olaylar A'nın yasalarını çiğniyor, o yasalara uymuyor çünkü A'daki yasalara göre C'nin ardından E'nin gelmesi gerekiyor. Şu halde yasalar açısından W_1 A'dan farklı bir dünyadır. Olgulara baktığımızda ise, W_1 dünyasının

E olayına kadar A ile bütünüyle uyuştuğunu, ona tıpatıp benzediğini görüyoruz. Öte yandan, W_2'deki yasalar A'nın yasalarıyla aynı; varsaydığımız gibi C E'nin tek nedeniyse C gerçekleşmediğinde E de gerçekleşmiyor. W_2'nin olgularına bakarsak, bunların A'dakilerden farklı olduğunu ve aynı yasalara uyduğundan hep farklı kaldığını anlıyoruz. Buraya kadar durumu kabaca özetlersek şöyle diyebiliriz. W_1'in yasaları A'nınkilerden farklı ama olgular açısından E'ye dek aynı; W_2'nin yasaları ile A'nınkiler aynı ama olgular C'den itibaren farklı. Şimdi, Lewis'e göre W_1 A'ya W_2'den daha çok benziyor. İşte Lewis'in (3)'teki olgu-karşıtsal önermeyi reddetmesinin anlamı budur. Peki ama Lewis gerçekten haklı mı? W_1'in A'ya daha çok benzediğini neye dayanarak söylüyor? Lewis'in, dünyaları birbirleriyle kıyaslayan genel benzerlik ilişkisini açıkça tanımladığını anımsayalım. Elimizde böyle açık bir tanım olmadığına göre iş sezgiye kalıyor ve keyfileşiyor demektir, çünkü sezgilerim beni Lewis'inkinden farklı bir sonuca götürüyor. Bana göre W_2 A'ya daha çok benziyor çünkü yasalar her iki dünyada da aynı olduğu için olgular farklılık gösterse bile dünyalar arasında yapısal bir benzerlik var. Bence bu, salt olgusal benzerlikten daha önemli. Sonuç olarak, Lewis'in (3)'deki olgukarşıtını yadsımasını, sırf kuramını kurtarmak için yapılmış (ad hoc) bir manevra olarak görüyorum.

Lewis'in nedenselliğe mümkün dünyalar açısından bakan kuramı bütün sorunlarına rağmen yine de ilginç ve daha önce hiç denenmemiş bir yaklaşım. O nedenle bu tür yaklaşımların şimdiden başarılı olup olamayacaklarını söylemek için zamanın henüz erken olduğunu düşünüyorum.

6. Olasılıkçı Kuram

Olasılıkçı kuram son yirmi yılda geliştirilen ve üzerinde en çok tartışılan nedensellik görüşü olmuştur. Nedenselliğin olasılıkçı yorumu bir yandan determinist olmayan bir nedenselliğe izin vermiş, diğer yandan yepyeni analitik bir aracı -istatistiği- felsefecilerin kullanımına sunmuştur. Bu görüşün en önemli temsilcisi hiç kuşkusuz Patrick Suppes'dir.[14] Suppes olasılıkçı bir nedenselliğin temellerini yalnızca kuvantum mekaniğinin betimlediği küçükler dünyasında değil, aynı zamanda gündelik yaşamda da bulur. Örneğin Suppes'a göre konuşma, koku alma ve görme özünde determinist değil, olasılığa dayalı insan etkinlikleridir.[15] Olasılıkçı görüş sıkı determinizmle mutlak ve kaotik raslantı arasında üçüncü bir yol olduğuna inanır; evrendeki olaylar ve süreçler baştan sona en küçük ayrıntıya varıncaya kadar belirlenmiş olmadığı gibi, bütünüyle raslantısal da değildir. Olaylar arasında büyük ölçüde bir düzen vardır ama bu düzen olasılığa dayanır. Doğa bir durumdan başka bir duruma yüzde yüz bir kesinlikle değil belli bir olasılıkla evrilir. Nedenle sonuç arasında da bu tür bir ilişki vardır.

Suppes'in çıkış noktası, kendisinin de belirttiği gibi Hume'dur. Suppes Hume'un sürekli birliktelik ilkesinin yerine çoğunlukla birliktelik ilkesini ileri sürer; yani, sonuç nedeni her zaman değil, fakat çoğu zaman izler. Başka bir biçimde söylersek, neden sonucun olasılığını artırır. Suppes bu düşünceyi matematiksel olasılık kuramı yardımıyla formelleştirir:

Tanım: (1) Y X'den önce gerçekleşirse, (2) $P(Y) > O$ ise ve (3) $P(X/Y) > P(X)$ ise, Y X'in görünüşte nedenidir.

Burada P (X) X olayının olasılığını, P (X/Y) X'in Y'ye bağımlı koşullu olasılığı-

nı gösterir. P (X)'in sıfır olması X'in gerçekleşmesi imkansız bir olay olduğunu, bir olması ise mutlaka gerçekleşeceğini gösterir.

Bir örnekle tanımın nasıl uygulandığını görelim.[16] Kolera aşısının koleraya önlemede bir etken olup olmadığını anlamak için 818 kişi üzerinde yapılan bir çalışmanın sonuçları aşağıdaki tabloda verilmiştir:

	Koleraya Yakalanmayanlar	Koleraya Yakalananlar	Toplam
Aşılananlar	276	3	279
Aşılanmayanlar	473	66	539
Toplam	749	69	818

818 kişiden 749 kişi koleraya yakalanmadığına göre, genelde bu hastalığa yakalanmama olasılığı 749/818=0.912'dir. Oysa aşılananlar arasında kolera olmama olasılığı 276/279=0.989'dur. Demek ki, aşılanma hastalığa yakalanmama olasılığını önemli ölçüde artırmaktadır. Koleraya yakalanmamayı X, aşılanmayı Y ile gösterirsek, P (X)=0.912 ve P (X/Y)=0.989. P (X/Y) P (X)'ten büyük olduğu için yukardaki tanıma göre Y X'in görünüşte nedenidir.

Dikkat edilirse, Suppes'in görünüşte neden kavramının tanımı özünde istatistikçilerin korelasyon kavramına benzer. Y'nin X'in görünüşte nedeni olması Y'nin X ile pozitif korelasyonunu ifade eder. Ancak bu iki kavram özde aynı şeyi ifade etmekle birlikte önemli bir noktada birbirlerinden ayrılırlar. Korelasyon, interval ölçekte ölçülen (sürekli) iki değişken arasındaki lineer ilişkinin. gücünü gösterir. Suppes'in tanımı ise interval ölçeğe uygulanamadığı gibi, bir ilişki gücü ölçüsü de değildir; yalnızca iki değişken ya da kategori arasında istatiksel bir ilişki olup olmadığını belirtir.

Görünüşte neden gerçek bir nedensel ilişki için gerekli ama yetersizdir. Bilindiği gibi, her korelasyon nedensel bir ilişki olmayabilir. Örneğin barometredeki düşüşle fırtına arasında yüksek bir korelasyon olmakla birlikte doğrudan nedensel bir ilişki yoktur çünkü atmosfer basıncı dikkate alındığında bu korelasyon yokolur (sıfıra düşer). Suppes böyle durumları sahte neden kavramıyla ifade eder. İki değişken arasındaki (yüksek) korelasyon üçüncü bir değişkenin varlığında ortadan kalkıyorsa, başlangıçtaki korelasyon gerçek değil sahte bir nedensel ilişkidir. Suppes bunu olasılık kavramlarıyla şöyle tanımlar:

Tanım: (1) Y X'in görünüşte nedeni ise ve (2) (i) P (Y.Z)>0 ve (ii) P (X/Y.Z)=P (X/Z) koşullarını sağlayan ve Y'den önce meydana gelen Z gibi bir olay varsa, Y X'in sahte nedenidir.

Buradaki 2 (ii) koşulu Z'nin dikkate alınması durumunda X ile Y arasındaki istatistiksel birlikteliğin (korelasyonun) yokolduğunu ifade etmektedir. Barometre örneğine dönersek bunu şöyle söyleyebiliriz: atmosfer basıncının düşmesi koşulu altında barometrenin alçalması olasılığı, hem basıncın düşmesi hem de fırtınanın varlığı koşulları altındaki barometrenin alçalması olasılığına eşittir. Başka bir deyişle, atmosfer basıncının düşmesi istatistiksel hesapta gözönüne alındığında, fırtına ile barometredeki düşüş arasında hiçbir korelasyon kalmamaktadır.

Sahte neden tanımından yola çıkarak gerçek neden kolayca tanımlanabilir artık:

Tanım: Sahte olmayan görünüşte nedene gerçek neden denir.

Özetlersek, Y X'ten önce geliyorsa, Y X'in olasılığını artırıyorsa ve bu artıştan sorumlu, artışı istatiksel anlamda "açıklayan" üçüncü bir olay yoksa, Y X'in (gerçek) bir nedenidir. Kolera aşısı koleraya yakalanmamanın gerçek bir nedenidir çünkü aşı ile hasta olmama arasındaki istatiksel ilişkiyi ortadan kaldıran bir üçüncü etken yoktur. Buna karşılık, atmosfer basıncındaki düşüş tam da böyle bir etken olduğu için, fırtına barometredeki düşüşün gerçek bir nedeni değildir. Daha önce de belirttiğimiz gibi atmosfer basıncındaki düşüş her iki olayın da ortak nedenidir.

Suppes'in olasılıkçı kuramı bir anlamda Hume'un determinist düzenlilik anlayışına dayalı nedensellik kuramının daha genel ve gevşetilmiş bir biçimidir, onu içerir. Olasılığı tam tamına bire eşit olan gerçek neden-sonuç ilişkileri determinist nedenselliğe karşılık düşer. Öte yandan, olasılığın birden az olması, determinist olmayan ancak yine de olasılıksal düzenlilik gösteren nedensel ilişkileri yansıtır. Böylece Suppes'in kuramı determinist olmayan bir nedenselliği olanaklı kılar.

Olasılıkçı görüşün bir başka çekici yanı raslantısal düzenliliği nedensel olandan ayırma çabasıdır. Bu görüş her düzenliliğe gerçek bir nedensel ilişki atfetmez. Düzenliliğin, başka bir etken tarafından doğurulup doğurulmadığını kontrol eder ve ancak böyle etkenlerin sınanıp elenmesinden sonra olumlu bir sonuca varır. Sahte neden kavramının işlevi budur ve işleve uygun gerekli teknik araçları istatistik bilimi sağlar. Bu bakımdan Suppes'in kuramı Hume'unkinden daha üstündür.

Ne var ki, olasılıkçı kuram çeşitli karşı-örneklerin doğurduğu sorunlardan kurtulamamıştır. Ben bunların önemli gördüğüm iki tanesinden sözetmek istiyorum. Muhteşem Vuruş: Bu karşı-örnek Suppes'in öğrencisi olan Deborah Rosen'in buluşudur ve Suppes yukarıda adını andığımız kitabında bu örneği tartışır.[17] Oldukça iyi bir golf oyuncusu olan Bay Jones topa öyle bir vurur ki, top önce bir ağaç köküne çarpar ve yön değiştirerek inanılmaz bir biçimde deliğe girer. Jones hayatının vuruşunu gerçekleştirmiştir. Jones'in oyunu hakkında yeterince bilgimiz varsa, onun topu bu deliğe sokma olasılığını kestirebiliriz. Bu elbette çok büyük bir sayı olmayacaktır ama işin ilginç yanı, Jones'un topu ağaç köküne çarptırarak deliğe sokabilme olasılığının bundan çok daha düşük olmasıdır. Yani, topun ağaç köküne çarpması deliğe girmesinin olasılığını azaltır. O yüzden, Suppes'in ilk tanımına göre topun ağaç köküne çarpması deliğe girmesinin görünüşte nedeni, dolayısıyla da gerçek nedeni olamaz. Oysa olaylar zincirine baktığımızda topun deliğe düşmesinin nedeninin tam da köke çarpması olduğunu açıkça görürüz. O halde, Suppes'in kuramı nedensel ilişkileri yakalamakta yetersiz kalmaktadır. Suppes olayların daha ayrıntılı bir biçimde betimlenmesiyle sorunun üstesinden gelinebileceğini ileri sürer. Topun ilk hızını, vuruş açısını, ağaç kökünün yerini, topun ona nasıl ve hangi açıyla çarptığını vb. bilir ve olasılığın hesaplanmasında bu bilgileri kullanırsak, topun ağaç köküne bu şekilde çarpmasının topun deliğe girme olasılığını (Suppes'in kuramının öngördüğü gibi) artırdığını belki de söyleyebiliriz. Ancak ben böyle bir yanıtı doyurucu bulmuyorum çünkü olasılıkçı kuramın özüne aykırı düşüyor. Topun ağaç köküne çarparak deliğe girmesi için gereken bütün koşulları olasılık hesaplarına katmak herşeyden önce bu koşulların determinist olduğunu varsaymak demektir. Ancak determinizm varsayımı altında istenen olasılık artışı beklenebilir. Oysa olasılıkçı kuramın çıkış noktası dünyanın determinist olmayabileceği düşüncesidir.

Simpson "Paradoksu": Olasılıkçı kuramın karşısına dikilen belki de en büyük zorluk istatistik literatüründe Simpson paradoksu olarak bilinen ve pek de yaygın olarak görülmeyen bir olgudur. Şöyle tanımlanıyor: bir toplulukta iki değişken arasındaki herhangi bir korelasyon ilişkisi, bu topluluğun alt kümelerinde, baştaki iki değişkenle uygun biçimde korelasyona sahip bir üçüncü değişken bulunarak ortadan kaldırılabilir ya da tersine çevrilebilir. Örneğin pozitif bir korelasyon negatif, negatif bir korelasyon pozitif hale getirilebilir; ya da yüksek bir korelasyon tamamen ortadan kaldırılabilir. (Tanımdan da anlaşılacağı gibi bu gerçek bir paradoks değildir ama literatüre öyle girmiştir.) Şimdi, Simpson olgusunun Suppes'in kuramını nasıl etkilediğine bir örnekle bakalım. Sigara içmenin kalp hastalığının önemli bir nedeni olduğunu biliyoruz. Bu tipik bir istatiksel nedensel ilişki. Günde belli bir miktardan fazla sigara içen her insan kalp hastalığına yakalanmıyor ama sigara içenlerdeki kalp hastalığı oranı içmeyenlere göre çok daha fazla. Sigara içmeyi Y, kalp hastalığına yakalanmayı X ile gösterirsek, Suppes'e göre P (X/Y) P (X)'ten büyük olmalıdır. Oysa bu beklenti pekala gerçekleşmeyebilir. Bir an için düzenli egzersiz yapmanın kalp hastalığını engellediğini varsayalım (ki doktorlara göre bu varsayımdan öte tıbbi bir gerçek). Şimdi, eğer egzersiz yapmak ile sigara içmek arasında sıkı bir korelasyon varsa ve egzersiz yapmanın kalp üzerindeki olumlu etkisi sigara içmenin olumsuz etkisinden daha fazlaysa, Suppes'in kuramının öngördüğü olasılık artışı gerçekleşmeyebilir; yani, P (X/Y)=P (X), hatta P (X/Y)<P (X) olabilir! Başka bir deyişle, gerçek bir neden, sonucun olasılığını artırmayabilir. Nedenlerin, sonuçların olasılığını artırmalarının Suppes'in kuramının temel düşüncesi olduğu anımsanırsa, sorunun ne kadar ciddi olduğu kolayca anlaşılabilir.

Simpson olgusu ile olasılıkçı kuram arasındaki bu ilginç ilişkiyi ilk kez farkeden Nancy Cartwright çok yankı uyandıran bir makalesinde, sorunun teşhisinin çözümünü de olanaklı kıldığını savunmuştur.[18] Cartwright'a göre Suppes'in tanımı fazla basittir ve sorun nedenle, bu nedenin etkisini bastıran daha güçlü bir ikinci neden arasında bir korelasyon olmasından kaynaklanmaktadır. O halde çözüm açıktır: neden sonucun olasılığını ancak böyle bir korelasyonun olmadığı durumlarda artıracaktır. Cartwright böyle durumlara "homojen durumlar" adını verir.

Belli bir etkenin diğer nedensel etkenlerle korelasyona girmediği en genel durum, "diğer" dediğimiz nedensel etkenlerin istatiksel bakımdan "sabit" tutulduğu durumlardır. Böyle durumlar, diğer etkenler açısından homojen bir yapıya sahiptir. Örneğin, herkesin egzersiz yaptığı (ya da hiç kimsenin yapmadığı) bir toplulukta sigara içmekle egzersiz yapmak arasında bir korelasyon olamaz. O halde Cartwright'a göre, insanları egzersiz yapanlar ve yapmayanlar olmak üzere ikiye ayırmak gerekir. İkinci grupta yeralıp ta sigara içenlerin, içmeyenlere göre daha çok kalp hastalığına yakalanacakları, dolayısıyla bu grupta P (X/Y)'nin P (X)'ten daha büyük olacağı beklenebilir. Yine benzer biçimde, birinci grupta yeralan sigara tiryakileri, sigara içtikleri için değil de başka nedenlerle egzersiz yapıyorlarsa, onların kalp hastası olma olasılığının sigara içmeyenlere göre daha yüksek olacağı söylenebilir. Böylece Cartwright her iki durumda da beklenen olasılık artışının gerçekleşeceği kanısındadır.

Cartwright'in stratejisi mantıklı görünmekle birlikte sorunu tam çözmüyor, de-

yim yerindeyse sadece paranteze alıyor; çünkü asıl canalıcı alt-topluluk, sigara içtiği için egzersiz yapanlardan oluşuyor ve Cartwright'in çözümü bu tür kişileri dıştalıyor. Oysa Simpson olgusu bu kişiler için yine geçerli olacağından beklenen olasılık artışı bu grupta gerçekleşmeyebilir. Kaldı ki, Cartwright'in önerdiği çözüm istatiksel bir problemi bireyler düzeyine indiriyor. Oysa Simpson paradoksu bir topluluğun toplamsal (aggregate) davranışına ilişkin istatiksel bir sorundur ve istatiksel bir çözüm gerektirir.(19)

7. Fiziksel Süreç Kavramı ve Nedensellik

Buraya kadar incelediğimiz nedensellik kuramlarının (Mackie'ninki dışında) hiçbiri nedenle sonuç arasında fiziksel bir mekanizma olduğunu ileri sürmez. Bu kuramlar neden-sonuç bağını ya yasa ile, ya olasılık ilişkisi ile, ya da olgukarşıtı önermeler aracıyla kurmaya çalışır. Mackie'nin görüşü ısrarlı süreklilik kavramına başvurarak önemli bir istisna oluşturmakla birlikte nedensel sürekliliklerin ayırdedici özelliklerini ortaya koymaktan uzak kalmış, ileri sürdüğü a priori çıkarıma izin veren olumsal zorunluluk düşüncesi başarılı olamamıştır.

Oysa birçok nedensel ilişkide nedenle sonuç arasında bir süreklilik, hiç değilse bir bitişiklik gözleriz. Öte yandan, yaygın inanca göre fiziksel nesneler ve olaylar mekanda belli bir yer kaplarlar, ancak zaman ve mekan içinde varolurlar. Öyleyse iki olayın zaman ve mekan içinde birbirlerine bitişik olmaları ne demektir, bunun nedensellikle ne gibi bir ilişkisi vardır?

Bilimsel açıklamanın Hempel'in D-N modelinden farklı bir kuramını vermek amacıyla yola çıkan Wesley Salmon, bilimsel açıklamaların temelinde nedensellik ilişkilerinin yattığını görmüş ve yukarki paragrafta sorduğumuz soruların yanıtlarını aramaya koyulmuştur.(20) Salmon nedenselliğe bir bakıma ters yönden yaklaşmıştır. Önce nedenselliğin bir tanımını verip sonra bu tanımın nedensel bağı oluşturup oluşturmadığını sormak yerine, önce nedensel olsun olmasın iki olay arasında ne tür bir fiziksel bağ olabileceğini araştırmış, sonra da nedensel olanı olmayandan ayırdedecek bir ölçüt ileri sürmüştür.

Salmon'a göre nedensel bir ilişkide iki değil üç terim vardır: neden, sonuç ve süreç. Nedensellik açısından, süreçler olaylardan daha temeldir. Salmon sürecin sıkı bir tanımını vermez, ama örneklerle olayla süreç arasındaki farkı belirtir. Taşın cama çarpması bir olay, taşın fırlatıldığı yerden cama varana dek gidişi bir süreçtir. Olayla süreç arasındaki temel fark olayların mekan-zaman içinde küçük bir yer tutmalarına karşın, süreçlerin daha geniş ve yayılmış olmalarıdır. Minkowski mekan-zaman şemasında ifade edilecek olursa, olaylar nokta, süreçler ise eğri ile gösterilir. Salmon'a göre dünyada sayısız süreç vardır ve bunlar en az olaylar kadar gerçek ve önemlidir. Işık, her türlü dalga, duran ve hareket halindeki nesneler belli başlı fiziksel süreçlerdir.

Her süreç nedensel olmadığı için, nedensel süreçleri nedensel olmayanlardan ayırdetmek gerekir. Bu amaçla Salmon, ilk kez Hans Reichenbach'ın ortaya attığı iz taşıma ilkesinden yararlanır. Bu ilkeye göre, nedensel bir süreç, üzerinde bırakılan bir izi taşıyabilirken, nedensel olmayan süreçler bu özellikten yoksundur. Örneğin, herhangi bir ışık kaynağından gelen bir ışık ışınının yoluna kırmızı bir filtre yerleştirdiğimizde, ışını işaretlemiş oluruz ve ışın bu izi yol boyunca taşır.

Işık ışınını bir ekran üzerine düşürdüğümüzde kırmızı izi gözleyebiliriz. Işın filtreden geçtiği andan itibaren kırmızı bir renk alır ve bunu ("filtrenin izini") ekrana kadar taşır. Bu nedenle ışık nedensel bir süreçtir. Benzer biçimde, hareket halindeki bir araba da nedensel bir süreç oluşturur. Öte yandan Salmon'a göre arabanın gölgesi nedensel olmayan sürecin en tipik örneğidir. Araba bir duvara çarptığında çarpışmanın izini (boyasındaki çiziği ya da tamponun eğriliğini) daha sonra da hep taşır. Oysa arabanın gölgesi bir an deforme olsa bile, araba duvarı geçtikten sonra gölge tekrar eski biçimini alır. Yani gölge işaretlenemez, herhangi bir izi bir noktadan diğerine taşıyamaz. İşte nedensel süreçlerle nedensel olmayan süreçler arasındaki fark budur.

Bir sürecin nedensel olması için gerçekte işaretlenmiş olması gerekmez. Önemli olan sürecin ilke olarak işaretlenebilir olmasıdır. Dolayısıyla, filtreden geçmemiş bir ışık ışını yine de nedensel bir süreçtir çünkü her an işaretlenebilir ve bu işareti, izi, bir yerden diğerine taşıyabilir. O halde, iz taşıma ilkesi olgukarşıtsal bir önermedir: Nedensel bir süreci işaretleseydik süreç bu işareti taşırdı. Salmon'a göre işaret ya da izler süreçte değişiklik meydana getiren nedensel etkileşimlerin ürünüdür. Nedensel etkileşimin tipik bir örneği iki nedensel sürecin kesişmesidir. Kesişme sonucu süreçlerde bir değişim meydana gelir ve nedensel etki diyebileceğimiz bu değişimler süreçler tarafından bir yerden başka bir yere taşınır. Işık gibi, elektromanyetik dalga gibi fiziksel süreçlerin nedensel etki ve bilgi taşıdıkları bilinen bir olgudur. Salmon'a göre, nedensel etkilerin nedensel süreçler aracılığıyla taşınması, neden-sonuç bağını oluşturur. Nedenle sonuç arasında zamansal ve mekansal süreklilik gösteren bir süreç vardır. Nedensel mekanizma dediğimiz şey de çoğu zaman bu tür bir süreçten başka bir şey değildir.

Özetlersek, Salmon'ın nedensellik görüşü şudur: (1) A, B'den önce meydana gelmişse ve (2) A ile B arasında sürekli bir süreç varsa, o zaman A B'nin nedenidir.

Bu görüş Einstein'in özel görelilik kuramında önemli destek bulur. Özel görelilik kuramı da nedensel süreçlerin nedensel olmayan süreçlerden ayırdedilmesini gerektirir. Bu kurama göre boşlukta hiçbir işaretin hızı ışık hızından büyük değildir. Kuşkusuz doğada ışık hızından daha hızlı gelişen süreçler de vardır ama bunlar bilgi taşıyamazlar ve bu yüzden nedensel değildirler.

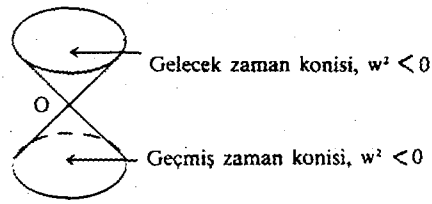
Öte yandan, buna karşı, özel görelilik kuramının süreçleri değil de olayları temel aldığı yolunda bir itiraz ileri sürülebilir. Eğer, denebilir, Einstein'in kuramı olayları öne çıkarıyorsa, süreç kavramı üzerine kurulu bir nedensellik görüşünün bilimsel dayanağı oldukça zayıftır. Önce özel görelilik kuramının bir "olay ontolojisine" nasıl destek verdiğini görelim.Bilindiği gibi bu kurama göre mekansal uzaklık ve zamansal ayrılık referans sistemlerine bağlı, dolayısıyla görelidir. Rijid bir çubuğun uzunluğu olsun, bir sürecin süresi olsun, duran bir referans sisteminde başka, hareket eden bir referans sisteminde başkadır. Ancak Minkowski'nin gösterdiği gibi, iki olay arasında bir sistemden diğerine değişmeyen bir nicelik bulmak mümkündür. Bu nicelik iki olay arasındaki Minkowski mekan-zaman aralığı olarak bilinir ve

$$w^2 = -(\Delta t)^2 + (\Delta x)^2 + (\Delta y)^2 + (\Delta z)^2$$

biçiminde tanımlanır. Herhangi iki olay için w^2 hesaplandığında sonuç bütün atalet sistemlerinde aynı çıkar. Bu nedenle evreni birbirleriyle mekan-zaman ilişkisi içinde

olan ve mekan-zaman yapısı içinde nokta olarak gösterilen bir olaylar kümesi olarak tanımlamak doğaldır. İşte bu anlamda özel görelilik kuramı bu tür bir olay ontolojisine öncelik tanır gibi gözükür.

Ne var ki, Einstein'in kuramına bir başka açıdan yaklaşmak ve bir "süreç ontolojisiyle" de tutarlı olarak yorumlamak mümkündür. Burada temel araç bir ışık pulsunun izlediği yoldur. Her bir mekan-zaman noktası için bir Minkowski ışık konisi tanımlanabilir. Bu koni aslında tepe noktaları ortak iki koniden oluşur. Tepe noktasında toplanan mümkün bütün ışık pulsları "geçmiş ışık konisini", bu noktadan çıkan bütün ışık pulsları da "gelecek ışık konisini" meydana getirir.



Bu tür bütün ışık konileri verildiğinde, evrenin mekan-zaman yapısı da belirlenmiş olur.(21) Işık mekan ve zamanda giden tipik bir nedensel süreç olduğuna göre özel görelilik kuramının süreçleri temel alan bir yorumu verilmiş demektir.(22)

Minkowski ışık konisi aynı zamanda bir "nedensellik konisi" olarak da görülebilir. Mekan-zamanın herhangi bir noktasında meydana gelen her O olayı için bir ışık konisi çizilebileceğinden, geçmiş zaman konisinde yeralan bütün olaylar O olayını etkileyebilir. Öte yandan, gelecek zaman konisinde yeralan bütün olaylarsa O olayı tarafından etkilenebilir. Koninin dışında ($w^2 > O$) kalan olaylar ile O arasında hiçbir etkileşim mümkün değildir. O halde, kuramsal açıdan, Minkowski ışık konisinde yeralan bütün olaylar O olayına nedensel olarak bağlanabilir.(23)

Nedensel ilişkiyi mekan ve zamanda sürekli bir süreç olarak tanımlayan Salmon'un görüşü, nedenle sonuç arasında bu tür fiziksel bir mekanizma öngörmeyen görüşlerden önemli ölçüde ayrılır. Bu ayrılığın temelinde, yukarda gördüğümüz gibi, özel görelilik kuramı yatar. Bu kurama göre iletişim olmadan etkileşim olamaz. Bilgi aktarımına dayanan hiçbir iletişim ışık hızından daha süratli gerçekleşemez. Dolayısıyla, her türlü fiziksel etkileşim de aynı sınırlamaya tabidir. Dahası, iki olay arasındaki etkileşme ancak ve ancak mekan-zamanda yeralan sürekli bir mekanizmaya dayandığı ölçüde mümkün ve anlaşılır birşeydir. Ardarda yinelenme ilkesini temel alan Hume'cu görüşte ise nedenle sonuç arasında sürekli birliktelikten başka hiçbir ilişki yoktur. Nedensel etki bir noktadan diğerine fiziksel bir mekanizma aracılığıyla taşınmaz. Salmon'un görüşü nasıl belli bir fizik kuramına yaslanıyorsa, Hume'un görüşü de Newton'cu kurama yaslanır; çünkü Newton'un evrensel çekim yasası arada hiçbir fiziksel mekanizma olmaksızın iki kütlenin birbirini etkilemesine (çekmesine) izin verir. Tıpkı nedenin sonucu arada hiçbir fiziksel bağ olmadan etkilemesi gibi. Üstelik bu etki anında bir etki olarak da karşımıza çıkabilir; bunun nedeni Newton'un kuramına göre etkinin hızının sonsuz olabilmesidir. Özel görelilik kuramı bunu yadsır. Gerek Salmon'da gerekse Hume'da nedenin sonuçtan önce gelmesi koşulu olmakla birlikte, Salmon'da

bu koşul özel görelilik kuramının zorunlu kıldığı bir koşuldur, çünkü kurama göre hiçbir fiziksel etki, bilgi taşıyan hiçbir süreç sonsuz bir hıza sahip değildir. Dolayısıyla, nedenin sonucu doğurması ne kadar kısa olursa olsun zaman almak zorundadır. Oysa Hume'un zamansal öncelik koşulu böyle bir zorunluluktan kaynaklanmadığı gibi, kuramsal bir temelden de yoksundur. Varlığının esas nedeni, nedeni sonuçtan ayırdetmektir.

Salmon'un süreç kavramına dayalı nedensellik görüşü tüm çekiciliğine ve görelilik kuramında bulduğu desteğe rağmen, küçükler fiziğinin tehdidi altındadır. Çünkü kuvantum mekaniğine göre, elektronların mekan-zaman içinde klasik anlamda sürekli ve belirli bir yol izlediklerini söylemek imkansız gibi görünmektedir.(24) Öte yandan, Heisenberg'in belirsizlik ilkesine göre elektron gibi atom-altı parçacıkların mekanda belirli bir yere sahip oldukları bile söylenemez. İşte bu nedenlerle birçok fizikçi ve felsefeci nedenselliğin artık yokolduğunu ilan etmiştir. Gerçekten de, ya küçükler dünyasında klasik anlamda bir nedensellikten sözedilemez, ya da kuvantum mekaniğinin de tabi olduğu daha derinde yatan değişik bir "yapı" sözkonusudur. Bu yapının özellikleri, nasıl bir mekan anlayışına yolaçtığı, mantığının ve aritmetiğinin klasik mantık ve aritmetikten farklı olup olmadığı henüz yanıtlarını bilmediğimiz ama felsefi açıdan son derece önemli sorulardır.(25) Bu soruların yanıtları aynı zamanda görelilik kuramıyla kuvantum mekaniğinin ne ölçüde bağdaştırılabileceğine de ışık tutacaktır.

8. Enerji-Momentum Transferi Olarak Nedensellik

Hector-Neri Casteneda ve David Fair gibi kimi felsefeciler nedenselliğin enerji-momentum transferine indirgenebileceğini öne sürmüşlerdir.(26) Bu felsefecilere göre nedensel bağ fiziksel bir enerji-momentum transferinden başka bir şey değildir. Birçok olayda nedenden sonuca bir enerji ve momentum akışı vardır ve bunlar belli korunum yasalarına uyarlar. (O nedenle, neden-sonuç ilişkisi yasa bağımlı bir ilişkidir de.) Olayın niteliğine göre bu enerji kinetik enerji, elektromanyetik enerji, ısı enerjisi gibi değişik biçimler alabilir. Örneğin, güneş dünyanın ısınmasına neden olur; bu ilişkide füzyon enerjisi fotonlarla dünyaya taşınır ve cisimlerde ısı enerjisi olarak ortaya çıkar. Hareket halindeki top duran topa çarparak momentumunu aktarır ve onu harekete geçirir, vb.

Yukarda söylediklerimizin ışığında, enerji-momentum transferi görüşü kabaca şöyle tanımlanabilir: Eğer ve ancak A'dan B'ye bir enerji ya da momentum transferi varsa A B'nin nedenidir. Fair'in de kabul ettiği gibi bu tanım kaba ve eksiktir, hatta bir bakıma öyle olmak zorundadır çünkü A ve B'nin uygun betimlemelerini yalnızca bilim sağlayabilir ve yeni bulgularla betimlemeler sürekli değişebilir, yeni enerji biçimlerinin ortaya çıkmasıyla nedenselliğin fizikalist indirgenmesi hep tamamlanmamış bir süreç olarak kalır. Şu halde, tam bir tanım ancak birleşik bir bilimle mümkündür.(27)

Enerji-momentum transferi görüşü, doğaldır ki, bir başka fizikalist görüş olan Salmon'un kuramıyla çelişmez. Tersine, iki kuram arasında oldukça sıkı bağlar vardır. Örneğin, Salmon'un da belirttiği gibi nedensel süreçler enerji-momentum taşıyabilirken, nedensel olmayan süreçler bu özellikten yoksundur. Enerji ya da momentuma sahip olmayan bir nedensel süreç düşünülemez. Benzer biçimde, Sal-

mon'ın nedensel etkileşim dediği şey bir enerji-momentum transferinden başka bir şey değildir. Dolayısıyla, bu iki görüş birbirini tamamlar niteliktedir.

9. Sonuç

Hume'dan bu yana nedensellik kuramlarının amacı, Hume'un yıktığı "zorunlu bağ" yerine bir başkasını koymak olmuştur. Nedensel bağı Hume'a göre düzenli yineleme, yeni-Hume'culara göre doğa yasaları, Mill ve izleyicilerine göre yeterli ya da gerekli koşul kavramı, Lewis'e göre olgukarşıtsal bağımlılık, Suppes'e göre olasılık ilişkileri, Salmon'a göre nedensel süreçler ve son olarak da Castaneda ve Fair'e göre enerji-momentum transferi oluşturur. Ancak hiçbiri sorunun her alan için geçerli tam bir çözümünü verebilmiş değildir. Bu da bir bakıma doğal sayılmalıdır, çünkü nedensellik sorunu birden fazla temel felsefi problemi bağrında taşır. Bu problemler doğa yasalarının ne olduğundan olgukarşıtı önermelerinin doğruluk koşullarına, nedensel ilişkinin terimlerinin (olay ya da nesnelerin) varlıkbilimsel niteliklerinden mekan ve zamanın yapısına dek uzanır. Yeterli ve kuşatıcı bir nedensellik kuramının geliştirilmesi büyük ölçüde bu sorunların çözümüne bağlıdır.

Bununla beraber, tartıştığımız kuramların hepsinin aynı kefeye konmasından yana değilim. Salmon, Castaneda ve Fair'inki dışında diğer görüşlerin nedensel bağı yakalamaktan uzak olduğunu düşünüyorum. Bunun iki nedeni var. Birincisi, bu görüşler ne kadar inceltilirse inceltilsin gerçek bir bağ oluşturmaktan yoksun görünüyor. Örneğin, çok yaygın olan Hume'cu görüşe göre nedensel ilişki düzenli yinelenmeden başka bir şey değildir. Ama düzenli yinelenme nedenle sonuç arasında gerçek bir bağ nasıl olabilir? Fiziksel bir mekanizmaya dayanmayan bir bağ ne ölçüde bir bağ sayılabilir? Bilimsel faaliyetin önemli bir kısmı olayların altında yatan, çoğu zaman gözle görülemeyen bu tür mekanizmaların bulunması ve kuramsal olarak betimlenmesi olduğuna göre, nedensellik kuramının başarısının en önemli koşulu çağdaş bilimin bu yanını dikkate almaktır.

İkinci neden, Hume'la birlikte felsefecilerin nedensellik sorununa hep tek tip ve sınırlayıcı bir bakış açısıyla yaklaşmış olmalarıdır. Bununla ampirist bir dünya görüşünün nedensellik ontolojisini kısırlaştırmasını olduğu kadar, problemin hep "A B'nin nedeni midir, değil midir?" sorusu çevresinde dönmesini de kastediyorum. Ampirizm algılarımıza doğrudan seslenmeyen her türlü ilişkiyi baştan yadsıyarak olayların altında yatan mekanizma düşüncesini "metafizik" diye aşağılamıştır. Öte yandan, durmadan "A B'nin nedeni midir, değil midir?" diye tek yanlı bir soru kanımca iki yönden zararlı olmuştur. Sorunu böyle koymak nedenselliği "ya hep ya hiç" olarak görmeye yolaçmış, pek az felsefeci bunun bir derece işi olabileceğini akıl etmiştir. Oysa A'nın B'ye neden olması sadece bir nitelik değil, bir nicelik meselesidir de. A'nın ne ölçüde B'ye yolaçtığı, en az A'nın B'ye neden olması kadar önemlidir. Diğer yandan A ile B arasındaki nedensel ilişki çoğu zaman başka nedensel etkenler dikkate alınmadan doğru bir çözümlemeye kavuşturulamaz. "A B'nin nedenidir" önermesinin çözümlenmesi, A ve B'nin parçası olduğu nedensel ağın çözümlenmesinden bağımsız değildir. Nitekim çağdaş istatistiksel tekniklerin amacı hem toplumsal olaylar arasındaki nedensel ilişkiler ağının hem de nedensel etkilerin derecesinin saptanması ve bunların kuram-

sal bir modele oturtulmasıdır. Toplumbilimlerinde yaygın olarak kullanılan regresyon analizine dayalı nedensel modelleme bunun en iyi örneğidir.(29)

Son olarak, bir-iki istisna dışında hemen tüm nedensellik kuramlarının ortak bir özelliğinden sözetmek istiyorum. Bu kuramlar indirgemecidir, yani nedensel ilişkiyi nedensel olmayan ilişki cinsinden ifadeye çalışır. Gördüğümüz gibi, bunda başarılı olamamışlardır. Kuşkusuz bugüne kadarki başarısızlık bundan sonraki çabaları başarısızlığa mahkum etmez. Ne var ki, üçyüzyıla yaklaşan bir süre içinde bunun başarılamamış olması, en azından karşı yönde bir gelişmedir, kısmi bir karşı-kanıttır. Bu akla ister istemez indirgemenin mümkün olup olmadığı sorusunu getirir. En azından kimi kuramların (örneğin Suppes tipi olasılık kuramının) indirgemede başarısızlığa mahkum olmaları kaçınılmazdır.(30)

İlginçtir, son yılların çok tartışılan görüşlerinden biri olan Salmon'ın süreç kuramı indirgemeci değildir. Salmon nedensel olanı nedensel olmayanla açıklamak yerine, nedensel süreçle aydınlatmak yolunu tutmuştur. İki olayın nedensel ilişki içinde olması, nedensel bir süreçle birbirlerine bağlı olması demektir. Ancak bu döngüselliğe yolaçmaz, çünkü Salmon nedensel süreci nedensel olmayan süreçten ayırdetmek için bağımsız bir ölçüt (iz taşıma ilkesi) önerir. Mekan-zaman içinde varolan fiziksel ve sürekli bir süreç bir kez kabul edildi mi, nedensel bağ sorunu da indirgemeciliğe başvurmadan kendiliğinden ve doğal bir biçimde çözülür, sorun nedensel süreçlerin diğer süreçlerden nasıl ayırtedileceğine dönüşür. Şu halde, döngüselliğe düşmeden indirgemecilikten vazgeçmek mümkündür.

Bu kuşkusuz Salmon'ın kuramının sonsöz olduğu anlamına gelmez. Tersine, yeni olanaklar sağlaması bakımından işin daha epeyce başında olduğumuza işaret eder. İndirgemecilikten vazgeçmek felsefecilerin ufkunu genişleten bir "aydınlanma" işlevi görebilir, gereksiz bir ayakbağından kurtulma anlamına gelebilir. Daha önce de belirttiğim gibi, süreç kuramının başarısı küçükler fiziğinin betimlediği kimi olaylar tarafından büyük ölçüde sınırlanmıştır. Kapsamlı ve kuşatıcı bir nedensellik kuramı için kuvantum mekaniği ile hesaplaşmaktan başka bir yol yok gibi gözüküyor.

NOTLAR:

(1) J.S. Mill, *A System of Logic,* Book III, ch. V, Longmans Co. London, 1961.
(2) Bkz. G. Irzık, "Nedensellik Kuramları-I", *Felsefe Tartışmaları* 5. Kitap.
(3) E. Nagel, *The Structure of Science,* Harcourt, Brace, Jovanovich & Inc. New York, 1961, s.559-560.
(4) Bkz. J.L. Mackie, *The Cement of the Universe,* Clarendon Press, Oxford, 1974.
(5) Agy., s.62.
(6) Daha ayrıntılı bir eleştiri için bkz. T.Beauchamp & A. Rosenberg, "Critical Notice of J.L. Mackie's The Cement of the Universe", *Canadian Journal of Philosophy,* 1977, s.371-404.
(7) *The Cement of the Universe,* s.191.
(8) D. Gasking, "Causation and Recipes" *Mind,* 1955, s.479-487.
(9) G.H. von Wright, *Explanation and Understanding,* Cornell UP, Ithaca, 1971, s.70.
(10) Bkz. M.Brand, "Causation" *Current Research in Philosophy of Science,* (eds.) P. Asquith & H. Kyburg, PSA East Lansing, 1979, s.259-261.
(11) D. Lewis, "Causation", *Journal of Philosophy* 1973, s.556-567.
(12) Bkz. J.Kim, "Causes and Counterfactuals", *Journal of Philosophy* 1973, s.570-572.
(13) Bkz. D. Lewis, "Causation".
(14) P. Suppes, *A Probabilistic Theory of Causality,* North Holland Pub. Co., 1970.
(15) Bkz. P.Suppes, *Probabilistic Metaphysics,* Basil Blackwell, Oxford, 1984.

(16) Bkz. P. Suppes, *A Probabilistic Theory of Causality*, s.12.
(17) Agy., s.41.
(18) Bkz. N. Cartwright, *How the Laws of Physics Lie*, Clarendon Press, Oxford, 1983, s.21-43.
(19) Bkz. G. Irzık & E. Meyer, "Causal Modelling: New Directions for Statistical Explanation" *Philosophy of Science*, 1987, s.495-514.
(20) Bkz. W. Salmon, *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*, Princeton UP, 1984.
(21) Bkz. J. Winnie, "The Causal Theory of Space-Time" *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 8 (eds.) C. Glymour & J. Stachel, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1977, s.134-205.
(22) Bu yorumun genel görelilik kuramına uygulanması için bkz. A. Grünbaum, *Philosophical Problems of Space and Time*, 2nd, ed., D. Reidel, Dordrecht, 1973.
(23) Bkz. W. Salmon, *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*, s.141.
(24) Bkz. D. Bohm, *Causality and Chance in Modern Physics*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971, s.89-91.
(25) Kuvantum mekaniği bağlamında mekan sorununa ilginç bir yaklaşım için bkz. Y. Koç, *Determinizm ve Mekan*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1984.
(26) Bkz. H.N. Castenada, "Causes, Causity and Energy" *Midwest Studies in Philosophy IX* (eds.) P. French & et. al., University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984, s.17-27. ve D. Fair "Causation and the Flow of Energy", *Erkenntnis*, 1979, s.219-250.
(27) Bkz. D. Fair, "Causation and the Flow of Energy", s.234.
(28) Bkz. W. Salmon, *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*, s.146.
(29) Bkz. G. Irzık, "Causal Modelling and the Statistical Analyses of Causation", *PSA 1986* Vol. One, (eds.) A. Fine & P. Machamer, PSA East Lansing, 1986, s.12-23.
(30) Bkz. G.Irzık, Agy., s.15-18.

Denkel, Arda (1989). "Belirlenim, Neden ve Değişim." Felsefe Tartışmaları (6. Kitap): 82-100.

BELİRLENİM, NEDEN VE DEĞİŞİM

ARDA DENKEL

I

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

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

> "Evrenin şimdiki durumunu, bir önceki durumunun etkisi ve bir sonraki durumunun da nedeni olarak kavramamız gerekir. Belli bir zaman aşamasındaki Doğa'ya canlılık veren tüm güçleri ve onu oluşturan varlıkların bütün konumlarını bilebilen bir anlak (zeka) olsa ve ayrıca bu anlak tüm bu veriyi çözümleyebilecek ölçüde büyük olsaydı, evrendeki en büyük cisimlerden en ufak atomlara değin her şeyin devinimini bir tek formül içine toplayabilirdi. Onun için hiçbir şey kesinlik dışında kalmaz, geçmiş de gelecek de gözünün önüne serili olurdu." *(A Philosophical Essay on Probabilities,* 2. Bölüm)

Bu dilegetiriş, doğaya ilişkin bir öğretiyi bilgi ve kavrayış boyutu üzerinden sunuyor. Oysa bizi doğrudan ilgilendiren bu boyut değil: Biz öncelikle, bu kavrayışın

nesnesini oluşturduğu varsayılan varlıksal koşullarla, ontik durumla ilgiliyiz. Belirlenimcilik, doğruluğunu, onun varlığını kavrayan, ölçen, veya duyumlayan anlakların varlığına bağımlı kılan bir öğreti değildir. Dolayısıyla, bir sav olarak her şeyden önce ontik bir değer taşır. Şimdi Laplace'ın sözlerinde yankılanan bu öğretinin epistemik yorumuna daha ileride değinmek üzere, *ontik anlamda* hangi farklı savları kapsadığına bakalım. Şöyle bir liste yapabiliriz:

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

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

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

Laplace'ın dilegetirişinde, meydana gelmiş olayların birbirlerini belirleyişine ilişkin savlar, yani (C)'ler yanısıra, şu an meydana gelen herhangi bir olay sözkonusu olduğunda, onun geçmişteki nedeni (nedenleri) ve gelecekteki etkisi (etkileri) açısından giderek daha sıkılaşan biçimlerde hem (A) önermelerini hem de (B) önermelerini -ya da bunların varsayımlarını- bulabiliyoruz. (3)'leri savunmak (2) ve (1)'leri de savunmak anlamına geliyor. Tabii, aynı şey ters yönde geçerli değil. Örneğin (1)'leri, (2) ve (3)'lerin doğruluğunu savunmaya yükümlü olmadan öne sürebilmek olanağı var. Buna karşılık (1)'lerin yadsınması (2) ve (3)'lerin yadsınmasını da gerektirirken, örneğin (3)'leri yadsımak, daha yumuşak olan (1) ve (2)'leri yadsımayı gerektirmiyor. Ben burada Laplace'ın dilegetirişinin (3)'leri kapsayacak ölçüde sıkı olduğunu öne sürmeyi amaçlamıyorum. Kendisi o denli sıkı bir sav ortaya atmayı istememiş olabilir. Benim amaçlarım açısından (3)'lerin belirlenimcilik bağlamında *gündeme getirilebilmiş* olması yetiyor.

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

(3)'ler, çok *fazla* sıkı olarak belirlenmiş evrenler içeriyor. Öyle ki, bunlara göre bir olayın nedeninin (ya da etkisinin) belirliliği, olanaklı bütün evrenler için ge-

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

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

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

II

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

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

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

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

içinde sakladığı bir *potansiyeli* olarak anlaşılıyor. Açıklamayı gelecekteki eşleşik olaya dayandırınca erekler ve potansiyellerden konuşmak gerekiyor. Oysa temele alınan ontik birliktelik nedensel açıklamada da ereksel açıklamada da aynı.

Bilindiği gibi, nedensel açıklama için geleceğe yönelmek, eldeki yasal genellikleri eşleşikleri gelecekte olan olaylara uygulayarak kullanmak, hiç de yasaklanan bir şey değildir. Tersine, nedenselliği temele alan bilim, tahminleriyle başarılı olmuştur. Anlaşılması gereken önemli nokta, nedenselci şemada gelecekteki eşleşik olayın kullanımında yapılan şeyin bir açıklama değil, bir *tahmin* olduğudur; verinin değeri ontik değil epistemiktir. Gelecekteki eşleşik olayı, yani s'yi, bir tahmin konusu mu yoksa bir açıklama aracı olarak mı kullanıyor oluşu, açıklama şemasını nedensel veya ereksel kılar.

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

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

(C) önermelerinin sıkılık ilişkileri (A) ve (B)'lerinkine koşut. Peki (C)'lerin (A) ve (B)'lerle olan mantıksal ilişkileri nedir? Önceki olayların sonraki olayları (nedensel bir anlamda) belirlediğini söylemek, burada yer alan sonraki olayların *gelecek* olaylar olmalarını gerektirmez. Öte yandan (C), gelecek olayları da kapsayacak biçimde düşünüldüğü ölçüde (B)'nin sorun ve güçlüklerinden etkilenecektir. (C)'yi belirli (belli/spesifik ve kesinleşmiş) olan, yani gerçekleşmiş olan olaylara ilişkin bir ilke olarak yorumlayacağım. Bu anlamdaki (C) bir olayın sonraki bir olayı belirlediğini, ona neden olduğunu söylemekten öte ne gibi bir içerik taşır? (C) ile yaptığımız, geçmişte belirli olarak varolan olay çiftlerine uygun nedensel genellikler uygulayarak onları birbirlerine bağlamak. Böylece yapılan bir tahmin olmuyor. Olay çiftlerini nedensel olarak açıklayışta öncekinin sonrakini belirli kıldığını söylerken, zaten geçmişte varolmuş olan, yani belirli olan, şeyleri nedensel bir gözlükle görüyoruz. Belirlemek, burada, zaten gerçekleşmiş ve belli olanın nedensel bir şema içine sokulması; gerçekte de neden ve etki olmuş olan iki olayın neden ve etki olarak açıklanması oluyor. Böyle r ve s gibi iki olaydan sonrakini alıp "r bunu belirledi" demek, "bunun nedeni r idi" demeyi, yahut da öncekini gösterip "bu s'yi belirledi" demek "s bunun etkisiydi" demiş olma-

yı aşmaz. Bu olay çiftini neden veya etki terimleriyle dilegetirmek aynı anlama gelir. Bu olay çiftini neden veya etki terimleriyle dilegetirmek aynı anlama gelir. Bunun gerekçesiyse daha önce sözünü ettiğimiz analitikliktir: Neden denilen her şey etkisi olan bir şeydir. Bundan dolayı (C)'yi "neden" veya "etki" terimleriyle de dilegetirebilir oluşumuz onu (A) ve (B)'ye indirgeyebileceğimiz anlamına gelmez. Çünkü *her* olayın bir nedeni veya etkisi bulunduğunu söylemek, (C)'yi öne sürmekten oldukça farklı bir şeydir. Her olayın nedensel kalıba oturarak başka bir olayla belirlenim ilişkisine girdiğini söylemek (A) veya (B)'yi (ya da her ikisini birden) söylemiş olmayı gerektirir.

Hem (A)'nın hem de (B)'nin doğruluğu (C)'nin doğruluğunu gerektirir. Yalnızca gerçekleşmiş olaylara sınırlı kılınmış anlamdaki (C)'nin doğruluğu, (B) gelecekteki etkileri de kapsadığına göre, bu sonrakinin doğruluğunu içermez. Öte yandan (C), (A)'nın doğruluğunu da içermez, çünkü önceki olaylar sonraki olayları belirleseler de, bu durum önceki olayların kendilerinin nedenli olaylar olmalarını içermez. (B)'nin olasılıksal-nedenselliklerle yanlışlandığını gördük. Aynı olasılıksal ilişkiler (C)'yi yadsımayacaktır. Çünkü önceki olayların sonraki olayları belirlemesi, sonrakilerin belirli olasılıklar içinde birden çok sayıda olabilmesi veya hiç gerçekleşmemesini dışlayan bir şey değildir. Olasılıksal genellikler olsa olsa (C)'yi yumuşatmış, gevşetmiş olurlar. Öylese, (A)'nın doğruluğu (C)'ninkini de kapsayan bir doğruluktur. (A.2)'nin gevşek bir yorumu (C.2)'nin gevşek yorumunu (B) içerilmeden kapsar.

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

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

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

III

Öncelikle açıklığa kavuşturmamız gereken kimi noktalar var. Klasik fiziğin saptadığı yasalar ölçüsünde sıkı olmadıkları halde, yine de nedensel ilişkileri dilegetiren *olasılıksal* yasalardan söz ettik. Olasılıksal yasalar ve dolayısıyla olasılıksal nedensel ilişkiler özellikle modern fizikte ön plana çıkmıştır: Bunlar küçükler fi-

ziğinde daha yaygın bir biçimde geçerli olmaları yanısıra, orta boy nesnelerin dünyasında da sözkonusu olurlar. Sıkça tanık olduğumuz bir değerlendirme, olasılıksal nedenselliğin belirlenimciliğin iflası, çürütülmesi anlamına geldiğidir. Oysa bu ya bir yanlış anlama olmalıdır, ya da belirlenimcilikle zaten ilkece tutarlı olmayan (B) gibi savları bu öğretinin parçası olarak düşünmekten ileri geliyor olmalıdır. Az yukarıda da gördüğümüz gibi, olasılıksal ilişkiler (B) savlarını yıkıyor. Oysa (B) savlarının nedensellik ilkesine dayanan bir belirlenimcilikte zaten yeri olmamalıdır! Olasılıksal nedenselliğin varlığı ancak erekselci bir belirlenimciliği yıkar. Ne var ki, Yeniçağ'dan beri doğa bilimi zaten erekselci açıklama şemasını (en azından bilinçli seçimleri içinde) dışlamayı yeğlemiştir.

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

Bir ayrımı yinelemekte yarar var. Belirlenimcilik ontolojik bir savdır ve doğaya ilişkindir. Ancak bunu epistemik bir içerikle yorumlamanın da bir sakıncası olmamalıdır. Ne var ki, böyle bir epistemik yorumun belirlenimle *doğrudan* bir ilişkisi olmayacak, bu, belirlenimi temele alan bir tahmini, bir hesaplamayı, insan kavrayışı açısından bir *belirlilik* (belirli oluş) konusunu dilegetirecektir. Biçimi (B)'ninkine benzese de, temelde ancak tahmin olan böyle bir epistemik yorumu belirlenimciliğin erekselciliği çağıran biçiminden ayırt etmek gerekir. "Her olayın tahmin edilebilir bir etkisi vardır" gibi bir önerme, (B)'lerden farklı olarak, olasılıksal nedensel ilişkilerce çürütülemez. Çünkü böyle bir olasılıksal *tahminin* içine, etkinin boş olması da girebilir.

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

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

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

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

(ii) gibi olduğu öne sürülen durumlarda neden olarak saptanan olay *gerçek* neden olmayıp yalnızca böyleymiş gibi duruyor olabilir. Bu durumda ya yasal genellik içinde neden konumu taşıyan olay türüne aykırı düşen bir tikel nedenle karşılaşıldığı doğru değildir ve dolayısıyla belirlenimcilik korunmuştur, ya da ortada hiçbir neden yoktur; yani gerçekte durum bir tekilliğin [(i)'in] sözkonusu olduğu bir durumdur. Öte yandan, eğer gerçekten (ii)'de dilegetirilen türden bir durumla karşılaşılmışsa, yani şimdiye kadar varolduğu sanılan genelliğin dışında kalan kimi nedenler sözkonusu olmaya başlamışsa, bu nedenler ya şimdiye dek bulgula-

namadıkları halde *gerçekte* yasallığa uyan nedenler arasındadırlar (ki bu durumda da belirlenimcilik zedelenmiş olmayacaktır), ya da bunların gerçekten değişen nedenler oluşları dolayısıyla, bunlarla birlikte *doğanın düzenli olduğu* ilkesi de yıkılmış olmaktadır. Anlaşıldığı gibi, gerçek anlamdaki (i)'lerin varlığı *ex nihilo*'yu, gerçek anlamdaki (ii)'lerin varlığı da *doğanın düzenliliğini* çürütüyor. Böyle şeyler var mı?

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

IV

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

K gibi bir kaynak, M gibi bir düzleme doğru, her seferinde tek bir tane olmak üzere, elektronlar fırlatıyor olsun. K ile M arasına üzerinde iki delik bulunan L gibi bir düzlem yerleştirildiği varsayılsın. Doğal olarak, elektronların K'dan M'ye ulaşmalarının onların bu deliklerden geçmeleriyle gerçekleşeceği söylenebilecektir. Şimdi M üzerinde bir sayaç bulunduğunu ve bu sayacın M üzerine düşen her bir elektronun yerini saptayabildiğini varsayalım. Dolayısıyla sayaç, belli bir fırlatma süreci sonunda M'ye çarpan elektronların dağılım eğrisini çizebilmeye olanak vermektedir. Düşünce deneyi, sonuçta çıkan eğrinin elektronların birer parçacık olarak deliklerden geçip karşıdaki M düzlemine çarpmaları biçimindeki bir açıklamayı olanaksız bırakan bir görünüm taşıyacağını, bunun ancak onların dalga gibi davrandıkları onaylanarak verilen bir açıklamaya izin vereceğini saptıyor.(2) Öte yandan, deliklerden biri kapatıldığında, M'ye ulaşan elektronların dağılımı bunların parçacık oluşlarıyla açıklanabilir bir görünümdedir. Dolayısıyla, deliklerden birinden geçen elektronlar, M üzerinde, öbür deliğin açık olup olmamasına bağlı olarak farklı yerlerde kümelenmekte, bir koşulda gittikleri yerlere öbür koşulda gidememektedir.

Burada, tartışmayı sınırlı tutmak için bilimsel gerçekçiliği ve elektronların dalga-parçacık ikiliği gösterdikleri savını onaylayarak, betimlenen durumun bizim ele aldığımız konuyu nasıl ilgilendirdiğine dönelim. Nedensellikle ilgili iki konuya

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

Burada ortaya çıkan çeşitli felsefe sorunları var.

(1) Örneğin önce, K'dan fırlatılan ve M'de saptanan şeylerin bu süreç içinde kendisiyle özdeş kalan bir (yani aynı) elektron olduğunun hangi ölçüte dayanarak öne sürülebileceği gibi bir soru var. Yanılmamak gerek; bu bilimsel bir soru değil, kavramsal ve felsefi bir konu.(3)

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

(3) Yukarıdaki ilk konu çerçevesinde elektronların devinimi içinde uzayda bir süreksizlik oluştuğunu onaylamak *gerekmese* bile, böyle bir şeyin *varsayılması* sözkonusu olabilir. Şimdi buna bakalım: Bir biçimde, elektronun çizdiği uzay-zaman yolunun süreksiz olduğu, ayrıca da fırlatma ve sayaçla saptama olaylarında veri olan elektronun özdeş olduğu varsayılmış olsun. Burada felsefe bakımından yapılabilecek iki şey olacaktır. Önce, özdeşlik varsayımı yeniden sorgulanıp bunun temellendiriliş biçiminin yeterliliği gündeme getirilecektir. Böyle bir var-

sayımın bir uslamlamaya *öncül* olarak kullanılmak istendiğinde yol açacağı döngüselliğe dikkat çekilecektir. Ancak daha da önemli bir nokta olarak, iki olay arasında uzay-zaman sürekliliğinin bulunmamasının bu ikisinin nedensel olarak bağlı *olamayacaklarını göstermeyeceği,* böyle bir durumun olsa olsa, elektronun özdeşliği savını büsbütün kuşkulu kılacağı belirtilmek gereğindedir. (Kaldı ki, fırlatma ve çarpma olaylarının nedensel olarak ilintili olmaları bunlardaki elektronun özdeş olmasına bağlı kılınmak zorunda değildir.) Bu bağlamda, *sonuç olarak* özdeşliği koruyup sürekliliği dışlayan ve de bunu yaparken döngüselliğe düşmeyen bir uslamlama geliştirmek oldukça zorlu bir işmiş gibi duruyor. Ne var ki varsayımı felsefe açısından gelişigüzellikten kurtarabilecek tek yol böyle bir uslamlama olur.

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

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

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

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

(6) Denebilir ki, nedensellik kavramı aslında nasıl olursa olsun, klasik fiziğin bundan anlamış olduğu şey, bir uzay-zaman sürekliliğini oldum olası (ve büyük bir çoğunlukla) zorunlu tutmuştur: Daha teknik nitelikli bir *alt-kavram* olarak, klasik fiziğin nedensellik düşüncesi, neden ile etki arasında bir süreklilik, bir bitişiklik gerektirir. Etkilenim, güç ya da enerji aktarımı, nedensel bağlılık içindeki şeylerin birbirlerine değmelerini gerektirir. Böyle bir tanım, bir stipülasyon (17. yy'daki terimiyle bir "adsal tanım"), tabii ki yapılabilir. Buna benzer olarak, Pascal'ın günlerine değin bilim adamlarının çoğunluğu doğanın boşluktan nefret ettiğine, buna izin vermediğine inanıyor, bunu, mantıksal olarak zorunlu olmamasına karşın uzay kavramının bir parçası olarak düşünüyorlardı. Gerçekten de, gözlem kapsamı içindeki nedensel olaylar nasıl hep bitişikseler, boşmuş gibi duran alanlar da hemen her durumda doludur. Ancak ne var ki, hem boşluk hem de uzaktan etki *olanaklıdır.* Üstelik bu olanak mantıksallığın ötesine de aşan deneysel bir olanak gibi durmaktadır. Dolayısıyla az yukarıda sözünü ettiğimiz tutum doğal kavramı *tanımla* biçimlendirip sınırlayan bir tutum olduğu için, sürekliliğin bulunmadığı durumlarla karşılaşıldığında, sürekliliğin zorunluluğuna dayanan geçerli bir uslamlama yapabilme yeteneği olmayan bir görüştür. Böyle bir şeye kalkışması onun döngüselliğe düşmesi olur. Örneğin küçükler fiziğindeki kimi olgular, orada nedensellikten söz edebilmek için süreklilikten vazgeçmeyi gerektiriyorsa, bu sürekliliği zorunlu saymış olan düşünce geleneğinin artık burada iş göremediğini gösteren bir durumdur. Felsefenin bu durumu değerlendirme biçimi şöyle olmalıdır: Eğer fizikçiler doğal nedensellik kavramında bulunmayan bir özelliği zorunlu saymışlarsa, yine kendi bilim dalları içinde, bunun bir zorunluluk olmadığını açıkça ortaya koyan bir durumla karşılaşmış olmaktadırlar. Döngüselliğe düşmeden yapılamayacak şey, bu *adsal tanıma* dayanarak, örneğin elek-

tronun K'dan fırlatılması ve elektronun M'ye çarpışı olaylarının (ya da birinci delikten geçen elektronun yolunun değişmesi olayının ikinci delikten elektron geçmesi olayıyla) nedensel olarak ilişkili olmadıklarını öne sürmektir. (Bu konuda, az önce değindiğim kaynakta Peter Forrest de benzer bir sonuca ulaşıyor.)

Benim vardığım sonuç şu: Elektronun K'dan fırlatılışı ve M'ye çarpışı olayları arasında (özdeş kaldığı varsayılsın ya da varsayılmasın) bir süreksizlik bulunduğunu savunmak gerekmediği (bkz.2) gibi, burada böyle bir süreksizlik *varsayılsa* bile, nedensellik kavramının iki olayı bağlamak için böyle bir sürekliliği gerektirmediği (bkz.4). Eğer bu yönde bir gereklilik bulunduğunu (yukarıkine ek olarak) *varsayarak*, bu iki varsayım üzerinden, "bu iki olay süreksizdir, nedensellikse sürekliliği gerektirir, öyleyse bu iki olay nedensel olarak ilişkili değildir ve dolayısıyla eleketronun M'ye çarpması *nedensiz* bir olaydır" gibi bir usavurmaya kalkışan olursa, çıkarsayacağı sonuç iki aşamada "soru çağıran" bir sonuç olacak, yani ikili bir döngüsellikten hüküm giyecektir! Bir delikten geçen elektronun öbür delikten geçeninkinin davranışını *etkilediği* savına karşı yapılacak benzer türdeki itirazların da, en az bir düzeyde döngüsel olmaya aday oldukları söylenebilir.

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

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

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

ğunu öne sürmeye temel oluşturacak bir verinin burada söz konusu olmadığı kanısını taşıyorum.

V

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

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

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

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

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

Yine de, *Determinizm ve Mekan*'daki "belirlenmezcilik" savı, ontik anlamdaki bir belirlenmezlik olarak düşünülüyor. Çünkü kitabın sayfa 77'de özetlenen ana amaçlarından biri şu: "Bu bölümde, 'yerel determinizm' [benim notum: "yerel", "uzaysal yere ilişkin olmak" anlamını taşıyor] ve 'yerel olmayan determinizm' ayrımı yapılması durumunda, kuvantum mekaniğinde ortaya çıkan endeterminizmi (koordinat yerine impuls değeri ölçülerek elde edilen) indirgenme (...) bakımından gideren yerel-olmayan determinist bir kuvantum kuramının oluşturulabileceği görüşü ileri sürülmektedir." Buradaki amaç belirlenmezliği uzaysal yere ilişkin kimi ontik savları temellendirmede kullanmak olduğuna göre, artık bu salt bir epistemik olgu olarak görülüyor olamamalıdır.

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

sokulduğu şey de parçacığın *durumlarıdır* ve bunların birer olay olarak kavranmasına pek olanak yok gibidir. Hesaplamanın, parçacığın yeri veya impulsunun *ontik* anlamda *belirsiz* olduğunu saptadığını onaylasak bile, bunun *belirlenmezcilik* olarak öne sürülmesinin kavramı yanlış olarak uygulamak, yani bir kategori yanlışlığı yapmak olduğu kanısındayım. Belirsizlik ilkesi bir belirlenmezcilik ilkesi olmadığı gibi, burada ne nedensiz olaylar, ne de aralarında nedensel ilişkinin gündeme getirilebileceği birden çok olay sözkonusudur. Ölçüm olayının nedeniyse, ölçümü yapanların eylemleri olarak apaçık, fakat asıl konunun dışına kayan bir nitelik taşır.

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

Verilebilecek ikinci bir yanıta göreyse burada önemli olan bir şey şudur: İki zamansal aşama arasında "belirlenim" ilişkisi diye bir şey kurmayı amaçladığımız halde bunu *nedensel olarak yapmadığımızda,* bu ilişki zaman içinde özdeş kalan bir nesnenin iki zamansal aşaması arasında "trivial" bir biçimde varolan *belirleme* (determination) ilişkisinden pek kolay ayırtedilemeyen bir şeye dönüşmektedir. Bu anlamda n nesnesinin önceki bir zaman dilimi (zamansal bölümü), onun impulsu dahil tüm niteliklerini kapsayan bir durumudur ve t1 aşamasındaki n, t2 aşamasındaki n'yi *aynı şeyin* zamansal parçalarının birbirlerini belirledikleri anlamda belirler. Ancak bu bir belirlenimcilik konusu değil özdeşliğe ilişkin bir sorundur. Nedensel olmadığı söylenen ilişkileri dilegetiren yasalar ya nesnenin ya da dizgenin zamansal aşamaları arasındaki ilişkiyi, bu aşamaları niteleyen etmenlerin kendi aralarındaki değişmez ilişkileri saptayarak verirler. Üçüncü bir yanıt, belirlenimciliği belirliliği de kapsayacak bir biçimde gevşeterek kavramanın nedensellikle sınırlı belirlenimcilik düşüncesini ortadan kaldırmayacağı, dolayısıyla da, iki farklı kavramı aynı adla karşılamanın kaypaklık ve çokanlamlılığın sorunlarını taşıyan bir düşünce olacağıdır. Dördüncü yanıt, böyle gevşetilmiş bir kavrama göre doğada belirlenmezci durumlar bulunduğunu saptamanın *nedensel belirlenimciliği* çürütmüş olmayı içermeyeceğidir. Yapılması gereken şey, belirlenimi belirlilik ve belirlemeden ayırt edip bunun bir *nedensel belirleme* olduğunu saptamaktır.

Belirlenimciliği nedensellik çerçevesi içinde düşünmeye başladığımızdaysa, bu çerçeve bir nedensel *ilişki* gerektirecektir. Böyle bir ilişkiyse iki değişimi, yani aynı ya da farklı nesneler üzerinde yer alan iki *olayı* bağlar. Bunlar, nesnenin ya da dizgenin farklı zamansal aşamalardaki durumlarının yüklemlerinde gerçekle-

şen değişikliklerdir. Nedensel bir ilişkiye öge olabilecek şeyler, olaylar dışında, ancak *olaylığa indirgenebilir olan* durumlar olabilir. Buysa durumların kalıp süregiden doğalarıyla sağlanamaz: Yeni bir özelliğin ortaya çıkması, veya bir özelliğin yitirilmesi gereklidir. Bu bir kavramsal zorunluluk.

Benzer bir şey, nedensel ilişkiye girebilecek, böyle bir ilişkiye öge olabilecek olaylar için de geçerlidir. Örneğin, birbirine nedensel olarak bağlanmak istenen şeyler ontik konumları açısından olay diye sınıflandırılabilecek şeyler oldukları halde, örneğin *aynı* olayın değişik aşamaları olurlarsa, değişim içermeyen durumlarda olduğu gibi, burada birbirine bağlanacak nedensel ögeler bulunamayacaktır. Uzun süren olayların iki farklı aşaması bir ölçüde değişik özellikler içerseler de nedensel bir ilişkiye giremezler: Belirli ve değişmeyen bir oranda sürekli olarak büyümekte olan bir şeyin iki ayrı zamansal aşamasını birbirine nedensel olarak bağlayamayız. Eldeki veride birbirini etkileyen değişik farklılıklar yerine, aynı farklılaşmanın değişik aşamaları varsa,bunların birbirine neden olduğunu söylemek bir anlam taşımayacaktır. Bu iki aşamada daha az büyük ve daha çok büyük olan zamansal bölümler bulunuyor olsa da, sözkonusu olan şey aynı büyüme olayının aşamalarıdır. Aynı hızda büyüyen bir şeyin, büyüklüğünün henüz daha az olduğu önceki bir aşamasının, büyüklüğünün daha çok olduğu sonraki bir aşamasına neden olduğunu söylemek, neden kavramını yanlış bir şeye uygulamaktır. Benzer olarak, belli bir hızla gerçekleşen bir renk değişiminin iki ayrı aşaması arasında bir nedensel ilişki kurulamayacağı gibi, örneğin belli bir yörünge üzerinde dönegelmekte olan bir gök cisminin iki ayrı aşamasının birbirlerine neden oldukları gibi bir sav da anlamlı bir biçimde ileri sürülemeyecektir. Buradaki ilişkiler ya özdeşliği, ya da dizgeyi etkileyen etmenler arasındaki değişmeyen dengeleri, işlevsel ilişkileri ilgilendirecektir. Devinen bir nesne, üzerinde etkin olan güçlerde bir değişiklik olmadıkça,ne denli uzun sürerse sürsün, aynı olayı yaşamaktadır. Bu olayı kendi kendisiyle etkileştiremeyiz. Nedensel etkileşim için bozulan bir denge, değişen bir güç, nesneye çarpan başka bir cisim, veya böylesi bir değişiklik, yani farklı bir olay gerekecektir. Nedensellik kavramı açısından kendi kendinin nedeni olan (causa sui) bir nesne nasıl anlamsızsa kendi kendine neden olan bir olay da anlamsızdır. Nedensel ilişkileri süreklilik içinde kavramayı gerektirenler bu sürekliliği aynı olayın süregidişi içinde değil, iki ayrı değişimin (ya da olayın) uzay-zamanda birbirine bitişik oluşunda aramak zorundadırlar. Çünkü önceki şeyde nedensellik yoktur ve ona nedenselliği içinde barındırabilirmiş gibi bakanlar kavramlarını yanlış kullananlardır.(7)

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

Heisenberg'in belirsizlik ilkesi ister ontik ister epistemik anlamda yorumlansın, belirlenmezci bir veri değildir. Çünkü betimlediği olgu nedenler ve etkileri arasındaki ilişkileri dilegetiren bir şey değildir. Elektronun belli bir aşamasının başka aşamalarının verilerini (bilgide veya gerçekte) belirli kılmaması, iki olay (ya da olaya indirgenebilir iki durum) arasındaki bir ilişki değildir. Elektronun belli bir zaman aşamasındaki impulsu bir olay olmadığı gibi, bu impulsun belirsizliği de bir olay değildir. Tabii bu, ölçme olayını betimlenen olguya katmadığımız sürece böyledir. Ölçme olayını betimlememize kattığımızda, zaten bambaşka nedensel ilişki yapıları öngörmüş oluruz. Ölçme elektron üzerinde bir değişiklik meydana getiren bir şeydir. Bu, ölçümde kullanılan ışının *neden olduğu* bir şeydir. Işın eleketronun durumunu etkilemiş, bununsa kendi etkileri olmuştur. Ancak bunların hiç biri, elektronun o aşamada belirli bir impulsu (veya bunu dışlayarak belirli bir yeri) olmasını nedensiz bir etki yapmaz. Bir impulsu (veya bir yeri) olmak bir olay değildir. Bunun ölçülmesi bir olaydır, ama bu olayın da nedeni bellidir; bu neden en azından ışının elektrona yollanmasını kapsar.

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

NOTLAR:

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

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

(3) Örneğin Mary Hesse, *The Encyclopedia of Philosophy*, V, 1, "Action at a Distance", s.14'te bu bağlamda elektronun özdeş sayılamayacağı ve burada bir etkiden de sözedilemeyeceği görüşünün başat olduğunu belirtiyor. Gerçekten de, fizik bir yana, felsefe açısından böyle bir özdeşliği öne sürmek ya da bunu varsaymak oldukça gözüpek bir davranış gibi duruyor. Ayrıca, böyle bir davranışın yine felsefi olan bir bedeli de olacaktır.

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

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

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

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

(7) Örneğin Reichenbach-Salmon (Hans Reichenbach, *The Direction of Time,* Berkeley, University of California, 1963; Weslay Salmon, *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World,* Princeton U.P.) türündeki bir yaklaşımın nedensel ilişkiyi değişimler arasında kurmayı gerektirmediğini söyleyemeyiz. Burada bir ölçüde yanıltıcı olan şey Salmon'un kullandığı nedensel süreç (causal process) kavramı. Oysa bundan kastedilen bir nedensel ilişki değil. Burada nedensel süreçten kastedilen şey, nedensel *ilişkiyi* (causal interaction) *oluşturan değişimlerin* uzay-zaman içinde sürekli olan (ve değişimle gelen yeni nitelikleri koruyan) *taşıyıcıları.* Bu anlamdaki bir nedensel süreç için herhangi bir nedensel örnek olarak gösterilebilir. Öte yandan değişimler geçirmeyen bir nedensel sürecin kendi içinde (kendi aşamaları arasında) nedensel ilişkiler oluşturması sözkonusu olmayacaktır. Bir nedensel sürecin yeni bir özellik (Salmon buna "iz" (mark) diyor) kazanmasıysa, bunun uzay-zaman sürekliliği içinde başka bir nesne (nedensel süreç) ile buluşmasını gerektiriyor. Böyle bir buluşmada her iki süreç de birer nitelik değiştiriyorlar. Nedensel ilişki (causal interaction) bu iki ayrı süreçteki iki ayrı değişim arasında varoluyor. Kanımca bu şema Hume'cu betimlemeyi dört boyutta yinelemekten başka bir büyük yenilik getirmiyor. Ayrıca yukarıki türden buluşma noktalarında bir bitişiklik (dokunma) gerektirmek de bu kuram için mantıksal bir gereklilik gibi görünmüyor. (Bkz. Salmon'un kitabı, 5. ve 6. bölümler.)

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

Çotuksöken, Betül (1989). ""Felsefi Söylem Nedir?" Üzerine." Felsefe Tartışmaları (6. Kitap): 101-107.

"FELSEFİ SÖYLEM NEDİR?" ÜZERİNE

BETÜL ÇOTUKSÖKEN

Felsefe bir söylemdir; ama ne üzerine, ne çeşitten bir söylemdir? Felsefi söylemin ne türden bir söylem olduğunu dile getirmek, başka deyişle felsefi söylemin neliği üzerinde bir söylemde bulunmak, onun her şeyden önce neye ilişkin bir söylem olduğunu belirginleştirmektir. Felsefe varolana ilişkin bir söylemdir. Felsefe *varolana 'kendince' bakar ve bu bakışını da 'kendince' dile getirir. Ama bu ona* özgü bakış 'kendince olan' ne demektir? Felsefe, insan anlığının konu edinme gücünün *sınırsızlığı doğrultusunda bilinç alanına geçirilenlere nasıl* bakar? Bilinç alanına geçirilende, konu edinilende felsefe bakışını 'neye' yöneltir? Söylemini biçimsel olarak nasıl kurar felsefe? Kesin, sınırları tam olarak belirli, artık başka türlüsü düşünülemeyen tek bir dile getirme biçimi var mıdır felsefenin? Bu soruları şu üç temel soruya indirgemek de olanaklıdır:

— Felsefe neyi konu edinir?

— Felsefe konu edindiğine nasıl bakar?

— Felsefe konu edindiğine bakışını nasıl dile getirir?

Bu soruların yanıtlarının kendilerine indirgendiği temel önermeler de şunlardır:

— Felsefe (insanın bilgi konusu haline getirdiği) herşeyi kendisine konu edinebilir. Bu aynı zamanda felsefe bilgi verir demektir. Bilgi vermek üzere -kendine özgü bir bilgidir bu- yöneldiği şeydeki -nesnedeki- neliği kendisine konu edinir.

— Felsefe konu edindiğine insan (bilinç) açısından bakar.

— İnsan açısından bakılan konular, çok çeşitli biçimlerde dile getirilebilirler: Mantıksal-çözümleyici yolla olduğu gibi, deneme biçiminde de, betimleyici bir yöntemle de dile getirilebilirler; başka deyişle felsefe, söylemini -biçimsel açıdan bakıldığında- tek bir biçime bağlı olarak kurmaz, oluşturmaz.

★

★ ★

Felsefe herşeyi konu edinir kendine. Ama felsefe bu şeylerdeki neyi konu edinir? 'Neyi' derken anlaşılması gereken nedir? Felsefe şeylerin, konu edindiklerinin neliği'ni, onların varoluşlarının olanağına ilişkin koşulları araştırır. Felsefe nesne düzeyindeki şeyleri o şey yapan ve dilde yerini bulan yönleri irdelemeye yöneliktir. Her filozof; nesneden, olaydan, olgudan ne anladığını değişik şekillerde temellendirebilir: ama ne olursa olsun, felsefe bir varolan üzerinde, 'şeye göre' konuşmaktır. Bu varolan ne türlü temellendirilirse temellendirilsin, felsefe varolana yöneliktir.

Varolanda filozofun incelediği, soru konusu yaptığı şey, o varolanı, o şeyi, o şey yapandır. Bu yaklaşıma karşı çıkanlar olabilir ve artık felsefede bu tür yaklaşımların çağının geçtiğini söyleyebilirler: bir şeyi o şey yapan 'şey' diye bir şeyin olmadığını ve işte bu olmayanın araştırılmasının da mümkün olamayacağını ileri sürebilirler. Ama artık bir şeyi o şey yapan şey diye dile getirilen şey bir töz ya da bir öz değildir, bir doğa değildir; değişmezliği birtakım usavurmalarla temellendirilmeye çalışılan bir nelik değildir.

Bilindiği gibi felsefe öze ilişkin söylemlerle doludur. Bir şeyi o şey yapanın bir öz ya da bir töz olduğu, bunun birçok şeyde ortak olup olmadığı, kalıcılığının ne olduğu konusundaki farklı tutum ve görüşler filozofları birbirinden ayıran noktalar olmuştur. Zamanla salt varolanın değil, ona yönelen anlığın da, düşünme ediminin de neliğine ilişkin, ne olduğuna ilişkin çalışmalar yapılmış ve felsefi söylem bunlar üzerine kurulmuştur. Hattâ bu çalışmalar, öteki çalışmaların (salt şeylerle ilgili felsefe çalışmalarının) olanağının gerekli koşulu olarak görülmüştür.

Dile gelenin, dile getirdiği şeyle tam bir uygunluk içinde olduğu genel görüşü (genellikle) benimsenen bir tutum olmuştur bu çerçevede. Hiç kuşkusuz farklı tutumları benimseyenler de olmuştur. Ama uzun vadede amaçlarını salt varolanı anlamakla, yorumlamakla bir tutmayan filozofların insan ve topluma yönelik tasarımları, onları varolan -düşünen- dile getiren arasında bir upuygunluğun olması gerektiği temel düşüncesine götürmüştür. İmlemini düşünmede ve hattâ gerçeklik dünyasında bulmayan bir söylemin etkisi ne derece güçlüdür? Amaçlanan yeni bir insan, yeni bir toplumsa, felsefi söylem asıl bunu dile getirmekle yükümlüyse, o halde bu üç yön arasındaki upuygunluğun inandırıcı bir biçimde ortaya konması gerekir. Zaman içerisinde söylemsel yön, başka tür söylemlerden destek almışsa da, bu temel bakış büyük ölçüde değişmemiştir. Zaman zaman büyük kuşkular belirmiştir; sarsıcı, bir bakıma zihin açıcı, uyarıcı görüşler öne sürülmüş ve aşırılıkla dile getirilmiştir. Ama bu inancın sarsılması tam olarak başarılmış değildir.

Dilin, dilsel anlatımın doğrudan şeylerin değil, şeyler hakkındaki düşüncelerin yerine durduğunu, yerine geçtiğini, onları temsil ettiğini bilinçli bir biçimde benimsemek için birçok yüzyılın geçmesi gerekmiştir. Ama dediğim gibi, kırıntılar halinde de olsa bu biçimde kimi görüşler zaman zaman belirmiştir; hattâ 'resmî görüşleri' bunlar zedelemiş, güçsüz düşürmüştür belli bir süreç içinde. (Felsefeye, felsefenin kendisine eğer bir gelişme nitelemesi verilecek olursa, bu nitelemenin benzerlik değil de benzemezlik kategorisi çerçevesinde işgörenlerin görüşlerine uygun düşeceğini de bu arada söylemekte yarar vardır. Bu da felsefenin -büyük ölçüde- bir şeyi o şey yapan şeyi, o şeyin ayrımında ya da ayrımlarında, özgül ayrımlarında görmesindedir. Felsefe, olup bitene, varolana o varolanın kendine özgü koşulları içinde bakmaktır.)

Felsefede, özellikle bilginin neliğine ilişkin olarak yapılan çözümlemelerde, giderek anlığın ve dilin payı artmıştır. Bilgi tasarımının ve giderek de evren, varlık, anlık, hakikat tasarımlarının değişmesi felsefenin neliğine ilişkin farklı bakış açılarının da doğmasına yol açmıştır. Ama daha dikkatli gözlerle geçmiş zaman dilimlerindeki felsefeye bakanların, kendi görüşleri doğrultusunda zengin kaynaklar bulabildikleri, buldukları söylenebilir. Bu bağlamda denebilir ki ta başlangıçlardan beri

tüm filozoflar dile, söylemin kendisine asıl büyük ağırlığı vermişlerdir; onların asıl üzerinde durdukları dildir denebilir. Bir şeyi o şey yapan şeye töz ya da öz derken bunu dilin olanakları içinde, dile büründürerek ortaya koymuyorlar mı; dilde somutlaştırmıyorlar mı? Aristoteles'in *Organon*'unda, *Metafizik*'inde; Thomas Aquinas'ın *De ente et essentia*'sında, *Summa Theologica*'sında asıl üzerinde durulan dil değil mi? Bilginin tanımlarda somutlaştırılması, maddesel ilkenin, tözü oluşturan maddenin bilgi ilkesi olamazlığı yolunda yapılan temellendirmeler, giderek varlığı (maddesel yönü) bilgi tasarımındaki tahtından indirmeye başlamıştır. Bilgileri önermelere, önerme türündeki yapılara indirgeme; artık anlığın dışında olmadığı giderek apaçıklık kazanan mantıksal ilkeler, yapılar doğrultusunda varlığa bakma ve bu yönde varolanı değerlendirme çabalarına girişme, filozofların yeni gündemini oluşturmuştur.

Bir şeyi o şey yapan şeyin ne olduğunu anlamaya ilişkin çabalar, ilkin varlıksal düzlemdeyken giderek düşünsel ve artık dilsel plana kaymış görünmektedir. 'Şeye göre' düşünme ama 'sözü de' hesaba katarak düşünme biçimidir bu. Dile, dilin, sözün, sözcüğün, terimin, anlamına ilişkin düşünme tam olarak Ortaçağda belirginlik kazanmaya başlamış ve bir şeyi o şey yapan şeyin neliği varlıktan, varolanların alanından; imlemini varolan alanında bulmaktan düşünmede, dilde bulmaya doğru bir gidiş içinde kendini göstermiştir. Boetius, Abelardus, William Ockham bu yol alışta ilk akla gelen adlardır. Bir şeyi o şey yapan şey artık anlamsal düzlemde aranmalıdır. İşte felsefe anlamlarla uğraşan, neliği anlamsal boyutta bulan bir bilgi dalıdır. Böyle bir anlayışta, sadece şeyin taşıdığı düz anlamlılığın, tekanlamlılığın ötesine geçmek gerekir. Böyle bir anlayışta, varlıksal düzlemdeki benzerliklerden çok, ayrımlara 'öyle olmayana' yervermek gerekir.

Felsefe, şeylerden yola çıkar, başka bir deyişle şeylere başvurur ama kesinlikle orada kalmaz; o şeyi o şey yapan şeyin (varlıksal değil artık bu) ne olduğunu, neliğini anlam boyutunda ortaya koyar; onları anlamlı kılar; olup bitenin can damarını yakalamaya çalışır; bu öyle bir can damarıdır ki o olmadan o şey de artık (varlıksal boyutta) olamaz. Anlam doğrudan doğruya şeyde, nesnede temellenebileceği gibi, tamamiyle dilsel yapıda da temellenebilir -insanlar arasındaki iletişim olanağını sağlayan budur. Bu da insanın dünyasıdır: kültürdür. İnsanların yaşamını temelden etkileyen anlamsal yapıların her zaman şeyin, nesnenin düz anlamına gönderimde bulunması diye bir durum söz konusu değildir. Şeyler kavramlaştırılabilir ama kavramlar mutlaka şeyler haline getirilmelidir türünden bir yaklaşım, bir akılyürütme burada sözkonusu değildir. Anlamın gerçeklik dünyasında (içinde yaşadığımız, devindiğimiz, eylediğimiz, sevdiğimiz, kızdığımız, tiksindiğimiz, kimi şeyleri özlediğimiz dünya) doğrudan hiç bir imlemi olmayabilir. İşte bu nedenle felsefenin söylemi biçimsel olarak bir çokluğa sahiptir; çok çeşitli biçimlerde söyleme olanağı vardır felsefede. (Bu bağlamda felsefe eğer bilimlerle ortak olan bir söylem üretmek gibi bir duruma girerse, bu da ancak çokanlamlılığa asıl yerini veren kültür bilimleriyle -dilbilim-budunbilim-insanbilim vb. gibi- olabilir. İnsan gerçeğine en uygun olan bu gibi görünüyor.)

Anlamsal düzeyde bir şeyi o şey yapan şeyi araştırır felsefe. Dolayısıyla anlamın ne olduğuna ilişkin soru felsefe sorusu olup çıkar. Nermi Uygur'un *Felsefenin Çağrısı*'nda dediği gibi, felsefe soruları "anlamı nedir?" sorusuna eşdeğerdedir: "...anlamı nedir?'deki anlam kavramların anlamıdır. Anlamın ortamı dildir, dil-

deki sözlerdir, söz düzenleridir. Dil ise, daha şu hergünkü konuşmalarımızdan açıkça belli olduğu gibi, dünyayı aşkın bir gerçeklik değildir. Yalnız, bundan, felsefe sorularının düpedüz dili araştırdığı sonucunu çıkarmamalıyız. *Felsefe sorusu ne evren olarak evreni ne de dil olarak dili sorar.* Kısaca söylemek gerekirse, felsefe sorusu, *dünyaya-yönelmiş-olan-dilin anlamında derinleşmeyi* başlatır denebilir.'(1)

Felsefe herşeyi kendine soru konusu yapar, yapabilir; başka deyişle her şey felsefenin sorusu olabilir yeterki belli koşullar yerine getirilmiş olsun. Bir şeyi o şey yapan şey anlamdır; neliğe ilişkin soru, anlamına ilişkin sorudan başka bir şey değildir. Felsefe bunun için 'nedir?' diye sorar. 'İnsan nedir?' sorusu da artık bu bağlamda 'insani varlığın anlamı nedir?' sorusuna ve insanı asıl insan kılanın ne (neler) olduğunu (olduklarını) araştırmaya götürür filozofu. Bu yaklaşım onun önüne sonsuz olanaklar açar. Böylesi bir olanak zenginliği de dile getirilenlerin bir bölümüne diğerleri yanında büyük bir öncelik ve ayrıcalık sağlamaktan uzaktır. Artık tüm felsefi söylemler eşit ağırlıkta genel felsefi söylem içinde yerlerini alırlar; yeterki bu söylemin kimi belli koşullarını yerine getirmiş olsunlar; 'nede', 'neye' bakacaklarını bilsinler ve kendileri olmaktan çıkmasınlar.

Artık insana yaklaşımda varoluşçu bakış açıları da varolma hakkını kazanır, belli bazı kavramlardan yola çıkan açıklamalar da örneğin kültür antropologlarının yaklaşımları da varolma hakkını kazanır. Çünkü insan, hiçbir tek görüşün sınırlarının içine hapsedilemeyecek denli çok yönlüdür. Bu bağlamda felsefe bu denli geniş bir oylumla, bakışla konusuna yaklaşınca; bu tür çokyönlülükler kendilerine yer edinmiş olabilirler artık. Öyleyse felsefe, 'bir şeyi işte o şey yapan şeye' yönelir, onun 'öyle oluşunun' koşullarının bilgisini araştırır. Çoğunlukla dilde varlığını bulan yapılara yönelir, o şeyi o şey yapan şeyi anlamaya çalışır.

★
★ ★

Öyleyse felsefe nasıl kendisi olur? Sorunlarını nasıl ortaya koyar ki bu da onun varlığını sürdürebilmesinin koşulları olabilir? Onu o kılan nedir? Diğer bilgisel etkinliklerden ayrımı, farkı nedir? Jacques Leclercq *La Philosophie Morale de Saint Thomas devant la pensée contemporaine*(2) adlı yapıtında klasik felsefe ve modern felsefe ayrımını yaparak, klasik felsefede sorunların kendinde kendi başına ortaya konduğunu, aranan çözümün de bu biçimde olduğunu söylüyor. Ona göre, klasik felsefede, bilen bir anlığa, anlığın kendisine hiç başvurulmaksızın işler görülür. Leclercq'e göre bu davranış günümüzde bilimlerin benimsediği davranıştır. Örneğin fizik ve kimyada hem sorular hem de bu soruların çözümleri anlığın kendisinden bağımsız olarak ele alınır. Oysa Leclercq'e göre modern felsefede, felsefenin soruları, sorunları kendinde, kendi başına olan sorular ve sorunlar değildir; bunlar insan içindir ya da insan sorunlarıdır doğrudan doğruya. Ancak burada düşüneni bir tehlike de beklemektedir: dünya ya da genel deyişle varolan,bilincin dışındadır; insan tek tek şeylerin, nesnelerin; kendi anlığının ürünü olmayan, kendi başına varolan şeylerin dünyasında yaşar; ancak sorunlarını bilinçli olabildiği, tasarlayabildiği oranda sorar. Dünya ile olan bağını insan (bilinç, anlık) sorularıyla kurar; öyleyse bu sorular kendi başına değildir, kendinde sorular değildir. Ama gerek bilinç (ki bilinç hep bir şeyin bilincidir), gerek nesneler kendi başına vardır: üstelik bilinç hep bir şeyin bilinci olma olanağı olarak

vardır. Bilinç sorularıyla dünyaya yönelmiştir; işte bu soruların da öyle bir türü vardır ki bunlar da anlama yönelik sorulardır.

Phénoménologie de la perception adlı yapıtında fenomenolojiye (felsefeye) ilişkin tasarımını dile getirirken şunları diyen M.Merleau-Ponty'ye kulak verelim: "Fenomenoloji, özlerin incelenmesidir "ve ona göre" bütün sorunlar özlerin belirlenmesiyle ilgilidir; örneğin, algının özü, bilincin özü. Ama fenomenoloji; varlıktaki özleri de bir yere yerleştiren bir felsefedir; üstelik insanın anlaşılabilir olduğunu düşünmez sadece, onun 'yapmacıklı' oluşundan da hareket eder. Bu, onları anlamak için, doğal tavrın kabullerini askıda bırakan bir felsefedir; fakat bu, kendisi için dünyanın her zaman refleksiyondan da önce başkasına aktarılamaz bir varlık olarak her zaman 'daha önce orada' olduğu bir felsefedir de; onun bütün çabası dünyaya felsefi bir statü vermek üzere onunla naif bir temasa girmektir. Bu 'kesin bir bilim' olan felsefenin bir tutkusudur; fakat bu aynı zamanda 'yaşantılar' dünyasının, zamanının, uzayının bir özetidir. Bu; bilgin kişinin, tarihçinin ya da toplumbilimcinin deneyimimizden çıkarsadığı açıklamaları ve onların ruhbilimsel oluşumunu hiç hesaba katmadan, deneyimimizin olduğu gibi doğrudan bir betimidir."(3)

Burada da belirtildiği gibi ve bir ölçüde katılmak da söz konusu olduğu gibi, varolan bizim her türlü düşünme biçimimizden önce vardır ve bir ölçüde de bizim düşüncelerimiz, bilinçli durumlarımız bu varolana bağlıdır ama dediğim gibi 'bir ölçüde'. Bu iki alan arasında *adaequatus* türünden bir ilişki söz konusu değildir. Bir ölçüde fenomenolojik yaklaşım ve ardından kavramsal-anlamsal ve özellikle dilsel olana ağırlık verecek biçimde davranma (varolan karşısında böyle bir tavır takınma) felsefeye en yakışanı gibi geliyor bana.

Sorunlar insan için var ve bu sorunlar onun bilgisinin koşullarından ya da bilgisel bakımdan içinde bulunduğu düzeyden kaynaklanıyor ve bu sorunlar onun (insanın) bilme gücüyle sıkı sıkıya ilişkilidir. İnsan anlığını bir *tabula rasa* olarak görmeyenlerin uslamlamaları büyük ölçüde yol açıcıdır düşünenler için. (Bilme olayının işleyişi artık büyük ölçüde ruhbilimi ve beyin fizyolojisini ilgilendiriyorsa da felsefi düzlemdeki ön belirleyiciler, araştırıcıların yol göstericisi durumundadır. Bu aynı zamanda felsefe-bilim ilişkisinde, herbirinin ağırlığını yerli yerine koymayı gerektiriyor, birini ötekine geri götürmeyi değil.)

Ne *cogito*'nun tutsağı olalım (C.Lévi-Strauss'un Sartre'a yönelttiği eleştiride dile getirdiği gibi) ne de tam Strauss'ça düşünelim. Strauss şöyle diyor *Tristes Tropiques*'te: "Felsefenin görevi varlığı kendi kendime göre değil, kendi kendine göre anlamaktır."(4) Strauss'a şunu eklemek ya da onu şöyle değiştirmek olanaklı gibi görünüyor bana: "Varlığı kendi kendine göre anlamaya çalışarak kendi kendime göre anlarım"; ama bu anlama tam bir anlamaya hiçbir zaman dönüşemeyecektir; düşünen biri olarak ben bunun bilincindeyim.

Nesneler dünyası bütünüyle, bizim her türlü tasarımımızdan önce vardır. Anlık, bilinç bu tek tek şeylere, durumlara, olaylara yönelmektedir. Ancak anlığın yapısına göre dünyadan edinilecek olan tasarımlar birbirinden çok farklı olacaktır. Nesneler, olaylar, durumlar hepimizin gözü önünde; olup bitenler hepimizin gözü önünde olup bitiyor ama hepimizin tasarımı (belki de bilgisi) hiç de ortak değil; anlık nesnelerimiz, yorumlamalarımız pek de aynı değil. Çünkü anlığımızla, farklı farklı bakış açılarıyla yöneliyoruz olup bitene. Felsefe de varolana, va-

rolanın koşullarını gözönünde bulundurarak, o koşulları anlamaya, anlamlandırmaya çalışarak bakar; onları insan (anlık) açısından yorumlar, anlar, anlamaya çalışır. Varolanı her yönüyle bize veren araçlardan yoksunuz. Felsefede, felsefi bakışta, herhangi bir şeye felsefeyle bakmakta anlığın olanakları daha da genişleyebilir; çünkü felsefe salt nedensel açıklamalarla yetinmez. Felsefede; yöntem, anlama çabaları çokluğu, çeşitliliği söz konusudur. Felsefe de varolanı kavrama yollarından biri sadece; ama felsefe salt bu ya da şu yöntemle iş görmelidir türünden yaklaşımlara kapalı olduğundan (asıl felsefe), bu durum onun önünde sonsuz olanaklar açabilir, açıyor da. Çok yönlü, karmaşık varolana ve onun dile geldiği ortamlara ancak çok yönlü felsefeyle bakılabilir, bakılmalıdır da. Varolanın zengin anlam yükünü, bu zenginliği kuşatıcı bir biçimde felsefe kavrayabilir. (Bu kavrama-doğudan doğruya kavrama- etkinliğini bilimler de üstlenebilir, hattâ, 'haddini bilmez' bir biçimde üstlenmektedir.) İnsanın bakışlarının önüne serilmiş olan dünya hiç de yalın değildir; işte bu yalın olmayışı tanıyabilme olanağını da insana açan felsefedir.

Felsefe ile yaşamı kucaklamaya çalışmak gerekir ve bu kuacaklayışta salt nedensel çözümlemelerin, açıklamaların yeri vardır denilemez; bu, herşeyi doğa bilimleriyle açıklamak, her türlü söylemi bilimsel söyleme geri götürmek olur. Oysa insan dünyası (dünya varolan insanla anlam kazandığına göre) tek tek bilimlere sığamayacak kadar çok yönlüdür, karmaşıktır. İşte bu noktada da felsefe bizim önümüze yeni yeni yollar açar, tıpkı bilimin de, sanatın da açtığı gibi (ama aynı yollar değildir bunlar hiçbir zaman). Felsefenin doğa bilimlerini öykünmeye, onlar gibi olmaya çalışmaya gereksinimi yoktur. Felsefe her türlü malzemeyi, hattâ salt göstergeleri, imleri kullanarak da varolanı insan için anlamlı kılabilir.

Bir zamanlar filozoflar "gerçek din gerçek felsefe, gerçek felsefe gerçek din" diyorlardı. Sanki çağımızda da şöyle deniyor gibi geliyor bana: "Gerçek bilim gerçek felsefe, gerçek felsefe gerçek bilim". İşte bütün bu indirgeme çabalarından ne adına olursa olsun kaçınmak gerekir.

★

★ ★

Sonsuz söylem biçimi vardır felsefenin. Filozof uslamlamalarını düz yazı biçiminde ortaya koyabileceği gibi, karşılıklı konuşma (diyalog) biçiminde, kısa kısa özdeyiş türünde de sergileyebilir. Kimi şiirsel anlatımlar felsefenin ta kendisi olabilir. Roman, oyun kimi zaman ama, özellikle deneme çoğun felsefenin asıl söylemi olup çıkar.

Diyalog belki felsefi söylemin en yaygın olanıdır ve çok rahatmış gibi görünmesine karşın, genellikle bu dile getirişlerde mantıksal-çözümleyici nitelikli bir felsefe tutumunun varolduğu kolaylıkla görülebilir. Platon diyaloglarında olduğu gibi, Anselmus'un *De Veritate*'sinde, Abelardus'un *Filozof, Yahudi ve Hıristiyan Arasında Diyalog*'unda olduğu gibi.

Felsefe günümüzde kendini bilime, bilimsel söyleme karşı korumak gereğini duyuyor. Tıpkı Ortaçağlarda dinsel söyleme; Antikçağda da yazınsal söyleme karşı korumak gereğini duyduğu gibi. H.I.Marrou'nun dediği gibi, retorikle, şiirsel söylemle arasında hep bir savaş sürüp gitmiştir felsefenin. Kimi zaman felsefe, kimi zaman edebiyat galip çıkmıştır bu savaştan. Filozoflar tasarımlarını, düşüncele-

rini yazınsal dile de dökmüşlerdir. Augustinus bunun bir örneği değil midir? Bu bağlamda filozofun bir özgürlüğü, söyleme özgürlüğü vardır denilebilir.

Özellikle denemeler felsefeden başka bir şey değildir bu açıdan bakıldığında. Çoğun "Üzerine" ilgeçiyle başlayan denemeler felsefenin ta kendisi gibi geliyor bana. Nerede "Üzerine" deyişi varsa, orada o şeyin neliğine ilişkin bir açıklama vardır. Tüm denemeler bu bağlamda felsefi söylemin kendisidir. Denemenin söylemi felsefi söylemdir. Deneme yazarı; ele aldığı şeyi, durumu, konuyu ne olduğu, neliği onu o yapan şey açısından irdeler. o şeyin neliği üzerine düşündüklerini (elden geldiğince) her yönüyle vermeye çalışır, onu o yapan şeyi, şeyleri ortaya koymaya çalışır.

"(...) denemecilerin yeri felsefedir"(5) diyenlerdenim ben "(...) filozoftur öyleyse denemeciler"(6) diyorum ben de.

Denemecinin söylemi ile felsefecinin söylemi birçok noktada örtüşür; hattâ aynı nitelikte ortaya koyar kendini. Konuyu daha kapsamlı bir biçimde anlamaya çalışanlara *Güneşle*'nin "denemeci"nin (ss.9-25) neliğini araştıran *Denemeci* denemesini (felsefi söylemini) salık veririm.

Birçok filozofun neliğini araştırdığı şeyi anlatmaya sıra geldiğinde "...Üzerine" başlığını verdiğini görürüz yazısına; işte bu da denemeden başka bir şey değildir.

Felsefeyi ve söylemini başka bilgi dallarına ve söylemlerine götürme (indirgeme) isteklerine artık son vermelidir 'gerçekten' felsefe ile uğraşanlar; o zaman ne denli özgür olduklarını da görecek ve herşeye felsefeyle bakmanın ayrıcalığını ve yaşamı nasıl da zenginleştirdiğini (ya da yaşamın zenginliğini) görebileceklerdir.

NOTLAR:

(1) Nermi Uygur, *Felsefenin Çağrısı*, Remzi Kitabevi 3.bs. İst., 1984, s.29.

(2) J.Leclerq, *La Philosophie Morale de Saint Thomas devant la Pensée de Contemporaine*, Louvain-Paris, 1955.

(3) M.Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, s.1

(4) Tahsin Yücel, "Claude Lévi-Strauss ve *Yaban Düşünce*" (*Yaban Düşünce* Çevirisinde) Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984, s.12.

(5) Nermi Uygur, *Güneşle*, "Kitap" Yayınları, 1969, s.10.

(6) Agy., s.10.

Eşel, Tunca (1989). "Doğrudan Yönletim Kuramı." Felsefe Tartışmaları (6. Kitap): 108-115.

DOĞRUDAN YÖNLETİM KURAMI

TUNCA EŞEL

I

Bu yazıda bir eleştirinin eleştirisini yapmak istiyorum. Bunun için önce, Amerikalı filozoflar Saul Kripke ile Hilary Putnam'a bağlanan ve eleştireceğim yazının eleştirmekte olduğu, Doğrudan Yönletim Kuramı'nı (buna bundan sonra DYK diyeceğim) hakettiğini vererek açıklamak gereğindeyim. DYK, Frege'nin görüşlerinin etkisi altındaki *ad kuramlarına* (genel olarak anlam kuramına değil) bir tepki olarak ortaya atılmıştır. Bir yandan Frege'nin kendi kuramını, öbür yandansa bunun daha yumuşatılmış bir biçimi olan "ikinci" Wittgenstein'ın etkisi altındaki Searle kuramını kuşatan (L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations,* Basil Blackwell, 1953, s.79; J. Searle, "Proper Names", *Mind* 1958) ve kısaca "Frege'ci" diye adlandırılan yaklaşıma göre, adların yönlettikleri şeyden (kaplamlarından) farklı olarak bir de anlamları (sense) vardır ve bu anlam ayırt edici bir bilişi içeriği (information content) olarak yönletilen nesneyi özbelirlemeye yarar. Anlamı dilegetirmek istediğimizdeyse bunu belirli betimlemelerle yapmak durumunda kalırız. Dolayısıyla bir adı anlayıp onun kaplamını bilebilmek, bu adın anlamını dilegetiren kimi belirli betimlemelere uyan hangi nesneyse onu bilmektir. Demek ki bir adı kullanarak onun adı olduğu şeye yönletim yapabilmek için bu adın anlamını veren ve yönletilen şeye ilişkin olarak doğru olan kimi belirli betimlemeleri bilmek gerekir. Kripke'nin bu yaklaşıma karşı öne sürdüğü kimi düşünceler şunlardır.

1) Kripke yukarıda açıklanan kuramın adlar için bir *anlam kuramı olarak* yanlış olduğunu ortaya koyar. Başlıca gerekçesi, bir adın adlandırdığı nesne hakkında bildiğimizi sandığımız her şey yanlış olsa da (o adla bağdaştırdığımız tüm belirli betimlemeler yanlış olsa da) o adı kullanarak onun adlandırdığı nesneye yönletim yapabiliyor oluşumuzdur. Örneğin, Aristoteles'e ilişkin olarak bildiğimizi sandığımız her şey aslında yanlış olsa bile "Aristoteles" adı yine de Eski Yunan'da yaşamış olan o adama (başka herhangi bir Eski Yunanlı'ya değil) yönletecektir. Eğer bu böyle olmasaydı, bu durumu öğrendiğimizde söyleyeceğimiz "Aristoteles onun yaptığını sandığımız hiçbir şeyi yapmamışmış" önermesi doğru olmazdı.

Çünkü bu önermedeki "Aristoteles" adı yönletimsiz olurdu. Bu eleştirinin ayrıntılarına girmiyorum, çünkü bu, eleştireceğim yazıca itiraz edilen bir nokta değil. Ayrıca daha ayrıntılı bir açıklaması için bakılabilecek bir Türkçe kaynak da bulunuyor: Arda Denkel'in *Yönletim: Dil Felsefesinde Bir Konu* (Boğaziçi Üniv. Yayınları, 1981) başlıklı kitabının 38-46 sayfaları Kripke'nin eleştirilerinin tartışmasına ayrılmış.

2) Kripke yukarıki eleştirisinin adlara ilişkin bir *anlam kuramına* karşı olduğunu özenle ve birçok kez vurgular. (Bkz. "Naming and Necessity", *Semantics of Natural Languages*, D. Davidson, G. Harman (der.), Reidel, 1972, s.259, 276, 277.) Vardığı sonuç, adların böyle bir anlamları olmadığı ve bunların birer "katı yönleten" (rigid designator) olduklarıdır. (Agy., s.269-270) Adlar bilgi, betimleme, doğruluk, olanaklılık gibi ilkelerden bağımsız olarak ve her durumda *doğrudan yönletebilen* sözcüklerdir. Tabii bu değerlendirme belirli betimlemelerin yönletimine değil, yalnızca adlarınkine ilişkindir. Kripke'ye göre belirli betimlemeler "katı yönletenler" değildirler.

3) Bir adın doğrudan yönletmesi (bir katı yönleten olması) açıklama gerektiren bir savdır. Çünkü adlar nesnelere bilişi içerikleri üzerinden yönletmiyorlarsa, nasıl yönlettikleri anlatılmalıdır. Yoksa bu işlevleri bir mucizeye dönüştürülmüş olur. Kripke, böyle bir açıklama eksikliğini J.S. Mill'in ortaya attığı daha yalın ve ilkel DYK'nda saptar ve bundan dolayı bu filozofun ağır eleştiri altında kaldığını söyler. Eksiklik, adların yönetimini gösterim (ostension) gibi dar bir çerçeveye indirgeme çabasındadır. Kripke bu dar çerçeveyi Russell'ın "tanışma yoluyla bilmek" kavramıyla bağdaştırır. Oysa uzaklarda ya da geçmişte bulunan birçok nesne vardır ve bunlara böylesi bir yolla ulaşmaya, yönletim yapmaya, olanak yoktur. Mill'in bu oldukça yalın ve hatta ilkel Doğrudan Yönletim Kuramı yetersiz olmaya mahkumdur. (Bkz. Agy., s.256.)

4) Kripke'nin Frege'ci kurama yönelttiği eleştirinin, onu adlar için bir anlam kuramı olarak karşısına aldığına değinmiştik. Adlara ilişkin bir anlam kuramını, *adların yönletimlerinin nasıl saptandığına ilişkin bir kuramdan* (Fixing the reference) dikkatle ayırt etmelidir. (Agy., s.259, 273-278, 309, 328.) Kripke'ye göre Frege'ci kuramlar yönletimi saptamayı (kısmen) açıklayışta doğru ve etkili açıklamalar vermektedirler. Oysa, bir adın yönletilenini saptamak için izlenilen yolların adın anlamını oluşturduğunu ve bunların adı her kullanışımızda izlemek zorunda olduğumuz yollar olduklarını söylemek (1)'de verilen gerekçeler yüzünden yanlıştır.

5) Peki Kripke'ye göre bir adın yönletimi nasıl saptanır? Bunun yanıtı iki değişik bağlamda verilmelidir. Bunlardan biri adın bir nesneye ilk kez verilişiyle ilgiliyken öbürü de adın onu bilmeyen birine öğretilişine ilişkindir. Bunları bir bir ele alalım. Bir nesnenin *adlandırılışı*, ya da kendisine *ilk kez* bir ad verilişi, nasıl gerçekleşir? Bunun için adı nesneye veren kişi ve bu olayda (törende) hazır bulunanlar için ad ile nesne arasında bir ilişki kurmak gerekecektir. Adı verenle onu izleyenler, adla onun adlandırdığı şey arasında kurulacak uzlaşımın ilk taşıyıcıları olacaklardır. Adlandırmaya temel olacak bu ilişkiyi kurmak için adı söyledikten sonra adlandırılması amaçlanan nesneyi *özbelirlemek* gerekmektedir. Nesneye adı ilk kez verildiğinden, ona doğrudan ulaşmaya, yönletim yapmaya yarayacak bir katı yönletene sahip olunmayışı, burada, adlandırmanın yapılabilmesi için

bir özbelirlemeyi zorunlu kılmaktadır. (Kripke'nin karşı çıktığı şey, özbelirlemenin ad verme durumlarında zorunlu olmasından, onun aynı adla sonraki yönletme durumlarında da zorunlu olacağına atlayan görüştür. Böyle bir görüşü (1)'deki eleştiri çürütmektedir.) Adlandırmaya temel olacak bir özbelirlemeyi yapabilmeninse (Russell'ın tanışarak ve betimlemeyle bilmek kavramlarını izleyen bir biçimde) iki ayrı yolu vardır. Bunlar gösterimle (ostension) ve betimlemeyle belirleme yollarıdır. (Bkz., Agy., s.302) Önceki, uzay ve zamanda erişilebilir yakınlıkta olan nesneler için geçerlidir ve örneğin bir vaftiz töreninde çocuğun elde tutularak (gösterim) adının söylenmesi gibi bir bağlantı kurma biçimidir. Törende hazır bulunanlar ad ile adlandırdığı şey arasında kurulan bu bağlantıyı uzlaşımlaştırarak bir katı yönleten ilişkisine dönüştürürler.

6) Adlandırma eylemi için olanaklı ikinci özbelirleme biçimiyse ad yanısıra nesne hakkında doğru olan betimlemeler kullanmaktır. Bu, özellikle geçmişte varolmuş nesnelere ilişkin olarak yararlanılabilecek tek yoldur. (Bkz. Agy., s.276, 301, 302.) Kripke bu bağlamda (ve ancak bu çerçevede) Frege'ci kuramın doğru bir şey saptadığını onaylıyor.

7) Bir adın bu adla ilk karşılaşan birine *öğretilmesi* işi de adın ilk verilişine koşut aşamaları ve yolları kapsar. Adı ilk kez öğrenen biri bunu adlandırdığı nesneye bağlayabilmek için bu nesneyi gösterim ya da betimleme yoluyla özbelirleyip, uzlaşımı böylece benimseyebilir. Örneğin, insanların birbirlerine tanıştırılmaları bir gösterimle öğretme süreciyken, öğrencilere "Aristoteles şunları, şunları... yapmış olan büyük ilkçağ filozofudur" demek, bir adı betimlemeyle öğretmektir. Ancak öğretme, adın ilk verilişine koşut olan bu iki yol dışındaki bir başka biçimde de gerçekleşir. Bu son biçim, adı öğrenilen nesnenin özbelirlenmesini, tanınmasını, bilinmesini gerektirmeyen bir yoldur. Kimi durumlarda bir adı onun tam olarak neye yönlettiğini bilmeden öğreniriz. Ancak bu bilmeme durumu aynı adı kullanarak doğru nesneye yönletim yapabilmemize engel olmaz. Örneğin küçük kızımın ben başkalarıyla Aristoteles'i konuşurken bu adı duyup öğrendiğini ve sonra bana gelerek "Baba, Aristoteles kimdir (nedir)?" diye sorduğunu düşünecek olursak, bu sorudaki adın hem onun için hem de benim için gayet güzel yönlettiğini görürüz. Dolayısıyla bu durumda kızımın Aristoteles'i özbelirleyebilmesi için *önce* adla ona yönletebilmesi gerekti. Yani bu ortamda özbelirleme (ya da nesneye ilişkin doğru bir bilgi) onun ne adı öğrenmesi için ne de kullanabilmesi için gerekli değildi. Kripke, bu adları özbelirlemeye dayanmadan öğreniş yolunda adı öğrenen kişinin adı kendisinden duyduğu kişiyle *aynı niyetle kullanmak istemesinin* yeterli olacağını söylüyor. Yani anlatılan örnek edurumda gereken şey kızımın ben başkalarıyla konuşurken duyduğu "Aristoteles" adını ben bu adı hangi yönletimle kullanıyorsam (bu nesneyi bilmese de) aynı yönletimle kullanmak niyetini taşımasıdır. Bu niyeti taşıması durumunda adı onun adlandırdığı nesneyi özbelirlemeden de öğrenmiş olacaktır. (Bkz. s.298, 299, 301, 302.)

8) Adın yayılması ve yönletimsel niyetin korunması Kripke'nin "nedensel yönletim zinciri" (causal chain of reference) dediği şeyle temellenir. Ancak bu karşılıklı bir temellendirmedir: Zincir yeni bir yayılmayı (öğrenimi) temellendirirken, her bir yayılma olayı da zincirin yeni bir halkasını oluşturur. Kripke'ye göre, adın ilk veriliş durumunda hazır bulunanların, adı, onu bilmeyen daha geniş çevredeki başka insanlara yukarıki yöntemlerle öğretmeleri durumunda, her bir halkası

yeni bir kişiye öğretilmesiyle belirlenen bir yönletim zinciri oluşur. Zincirin bir ucu adın taşıyıcısı olan nesnedeyken öbür ucu da adı son öğrenen kişidedir. Bu zincir, adla kastedilen nesneyi yani yönletimi ve yönletim niyetini korumuştur. İşte bu sayededir ki, bir adı duyduğumuzda, bunun taşıyıcısını (adlandırdığı şeyi) bilmesek de onu kendisinden duyduğumuz kişinin yönletim niyetiyle kullanmayı amaçladığımız ölçüde o adı da doğru olarak kullanabiliyoruz. Çünkü adı kullandığımızda bizi yönletilen nesneye götüren şey betimlemelerle yapılan bir özbelirleme olmuyor; bizi yönletilene götüren şey, bu, uçlarından birinde bulunduğumuz yönletim zinciri oluyor. (Ayrıca, burada yönletilene gidiş ona bir bilgiyle yaklaşımı ya da onu bilinçte saptamayı da içermiyor.) Yönletim zinciri *nedensel* bir zincir; çünkü hem öğretenler öğrenenlerin adı öğrenmesine neden oluyorlar, hem de gösterimin kullanıldığı durumlarda nesnenin algısı nedensel bir etki ile oluşuyor. (Yönletim zinciri için bkz., Agy., s.298-299. Ayrıca daha önce de belirtildiği gibi, A.Denkel'in Agy'da 50-53 sayfalarına bakılabilir.)

9) Şimdi Putnam'ın görüşlerine geçeceğim. Fakat bundan önce, ele aldığımız konu ile ilgili literatürün çok geniş olduğunu belirtmek istiyorum. Tanıtıcı nitelikteki ikincil değerlendirmeler, eleştirel çalışmalar, Kripke ile Putnam'ın burada değinmekte olduğumuz yazıları dışındaki pek çok makaleleri ve örneğin K. Donnellan gibi kuramın geliştirilmesine katkısı olmuş başka felsefecilerin yazıları, bu malzeme zenginliğini arttıranlar arasında. Burada konuyu ayrıntıya boğmamak için Putnam'ın yalnızca iki yazısına gönderme yapacağım. Bunlardan biri olan "Explanation and Reference" başlıklı yazı, Putnam'ın makalelerini toplayan kitaplardan *Mind, Language and Reality*'de (Cambridge U.P., 1975) yer alıyor. Burada Putnam Kripke'ninkine çok benzer bir kuramı özel olmayan adlara uyguluyor. Fiziksel büyüklük bildiren "elektrik" gibi adlar, "limon", "alüminyum" gibi doğal tür adları, doğrudan yönletim yaptıkları söylenen sözcükler arasında. Doğal türler konusunda Kripke de aynı görüşleri paylaştığı gibi bu alanda Mill'in yaklaşımına bütünüyle aykırı düştüğünü söyler. (Bkz. Agy., s.314-334 ve Mill'e ilişkin olarak s.327.) Çünkü bilineceği gibi Mill özel olmayan adların doğrudan yönletim yapmadıklarını, bunların birer anlam içeriği bulunduğunu öne sürmüştür.

10) Putnam, "elektrik" gibi bir adı kullanan kişinin bu adla bağdaştırdığı bir bilişi içeriğine sahip olacağını yadsımıyor. Yadsıdığı şey, şöyle savlar: Bu adla elektrik denilen fiziksel olguya yönletebilmek için sahip olunan bu bilişinin bir *doğru bilgi* olması gerektiği ve bu bilişiden *yönletimde yararlanılmak gibi bir zorunluluk olduğu*... Putnam'a göre elektriğe yönletebilmek için gereken, elektriğe ilişkin, onun uzayda yer tutan bir fiziksel büyüklük oluşu türünden (ancak elektriği ayırt etme gücü ve değeri olmayan) ancak çok genel bir bilgi yanısıra, sözü söyleyenle bu olgu arasında bağlantı kuran bir nedensel zincir bulunmasıdır. Bu nedensel zincirin üzerinde bulunabilmek içinse, elektrik denilen şeyin adının ilk verildiği durumda (örneğin bulgulayıcısı Benjamin Franklin tarafından uçurtmanın telden yapılmış ipindeki titremeye dikkat çekilerek) gösterimle tanıştırılmış olan (introduction) şeye o adla yönletmek niyetini taşıyor olmak gerekir. "Elektrik" adını birinden öğrenirken, bu adı genel anlamda fiziksel olduğu düşünülen bir olguya bağlamak dışında, sıradan insanlar olarak bu olgunun doğasını pek bilmeyiz, diyor Putnam. Ancak adı, onu kendisinden öğrendiğimiz kişiyle aynı yönletimsel niyeti taşıyarak kullandığımız sürece ("O bundan ne kastediyorsa ben de onu

kastediyorum'' gibi bir niyet) elektrik olgusuna yönletebiliyoruz. Putnam için böylesi kuramsal terimlerde yönletimin ilk belirlenişindeki (fixing the referent) tanıştırma olayı betimlemelerle değil gösterimle olacaktır. Zincirin halkalarındaki nedensel öğretme olaylarıysa her iki biçimde de gerçekleşebilir. Ancak yönletimin asıl taşıyıcısı yönletimsel niyetteki uyumdur. (Bkz., Putnam, Agy., s.199-202.)

11) Kripke ve Putnam birer kuvvetli *in re* gerçekçi oluşları yanısıra çağdaş *a posteriori* özcülüğün kurucularındandırlar. Bu iki düşünürün eski *a priori* özcülüğü yadsıyışlarına bakarak bunların özcülüğün kendisini yadsıyıp bir adcılığa (nominalism) kaydıklarını düşünmek büyük bir yanılgı olur. (Burada tikellere ilişkin köken özcülüğünden söz açacak yerim yok.) Demin de belirttiğim gibi, bu filozoflar tür adları ya da fiziksel büyüklükler konusunda adla bağdaştırılan bir kavramın, bir bilişi içeriğinin varlığını yadsımıyorlar. Buna Putnam ''stereotip'' diyor. (Bkz. Agy., s.204-205.) Ancak stereotipler ne yönletimi sağlayan bir özbelirlemeye yarıyorlar, ne de yönletilen şeyin gerçek özelliklerinin bir doğru betimlemesini içermek gereğinde oluyorlar. Stereotipler yüzeysel olarak özselmiş gibi duran niteliklerin bilişisinden oluşan kavramlar. Bu nedenle bilim sık sık stereotiplerin içindeki şu ya da bu özelliklerin yanlış olduğunu gösteriyor. Örneğin bütün balıkların solungaçlı oldukları gibi bir bilişi geçmişte ''balık'' adıyla bağdaştırdığımız stereotipin bir parçasıyken, bunun yanlış olduğu zaman içinde anlaşılmıştır. Bunun gibi bir türün her niteliği, hatta balıkların canlı varlıklar oldukları bile, yanlışlanabilir bir bilişi olarak düşünülmelidir. Eğer bilim bize bu yaratıkların etmiş gibi duran ve et tadı veren yapay bir maddeden yapılarak dünyaya Merihlilerce bırakılmış oyuncaklar olduğunu gösterirse, bundan dolayı balıklara ''balık'' dememek yolunu seçmezdik, diyor Putnam. Balıkların canlı hayvanlar olmadığını söyleyebilmek için bile, ''balık'' sözcüğünü onlara yönletmek için kullanak gereğindeyiz. Burada önemli olan nokta, stereotip kavramın içeriğinin bağlandığı sözcüğün kaplamını (yönletimini) *a priori* olarak belirlemediğidir. Bir türle bağdaştırılan her niteliğin sonradan yanlış olduğunu bulgulamak sözkonusu olabilir. (Bu konular için Putnam'ın aynı kitabındaki ''The Meaning of 'Meaning' '' başlıklı yazısının özellikle 238-247 sayfalarına bakılabilir.) Kuram bu kadarla kalsa buna özcülük karşıtı ve adcı bir yaklaşım gözüyle bakılabilir. Oysa böyle olmuyor.

12) Kripke ve Putnam bu görüşlere şu savları ekliyorlar. Bilimin yapacağı deneysel araştırma bize herhangi bir türün *gerçek doğasını* verebilecektir. Böyle bir araştırma sonunda ortaya çıkarılan şey *doğruysa* bu kez *zorunlu olarak* doğrudur ve bu türün örneği olan herhangi bir tikelin böylece saptanmış olan doğaya sahip olmaması gibi bir mantıksal olanaklılık sözkonusu değildir. Dolayısıyla fiziksel büyüklük veya doğal türlerin *a posteriori* olarak kavranabilen doğaları vardır ve bu doğalar onların varoluşlarının zorunlu yönleridir. Eğer bir türe ilişkin olarak bulgulanan doğa (örneğin altın atomundaki proton sayısının 79 olduğu) doğruysa *zorunlu* olarak doğrudur ve altının özünü oluşturur. (Aynı gerekçeyle de *a posteriori* olmak olumsal olmak anlamına gelmez.) (Bkz. Kripke, Agy., s.314-334; Putnam, Agy., s.241, 243, 244.)

II

Felsefe Tartışmaları, 5. Kitap'ta sayın Harun Rızatepe'nin ''İmleme Yolları''

başlıklı yazısında Frege'ci kuram DYK ile karşılaştırıldıktan sonra, bu iki yaklaşımın birbirini tamamlayan farklı yönlerinde önemli eksiklikler saptanıyor. Tatminkar bir yönletim kuramının iki yaklaşımı birleştirip bağdaştıran bir açıklamayı gerektirdiği sonucuna varılıyor. Çünkü, deniyor, "böyle bakıldığında anılan iki anlam öğretisini yarışan ve yıkışan öğretiler olarak görecek yerde her ikisini de aynı bir tür olgunun eksikli, tek yönlü anlatımlarını veren, birbirlerini tamamlayan öğretiler olarak görmek uygun olacaktır. Bu görüş yerinde ise imleme konusunda öne sürülebilecek daha kapsamlı bir kuramın bileşenleri olarak birbirlerini tamamlamaları beklenebilir." (s.63)

Sayın Rızatepe'nin bu sonuca ulaşana değin izlediği düşünsel yol öncelikle DYK'nın Frege'ci kurama getirdiği eleştiriyi onaylamaktan geçiyor. (ör. s.50, 57-58.) Ancak, eğer ben kendisini yanlış anlamıyorsam, DYK'na ilişkin bir temel yanlış anlama, sayın Rızatepe'nin bu eleştirinin kapsamını da yanlış bir biçimde değerlendirmesine neden oluyor. Böylece eleştirinin Frege'ci kurama yalnızca bir *anlam kuramı olarak* değil aynı zamanda bir *adlandırma kuramı olarak* da yöneltildiği sonucuna varıyor. (Oysa bkz. yukarıdaki (2)) Öte yandan aynı yanlış anlama dolayısıyla sayın Rızatepe'nin farkında olmadığı bir şey, önerdiği uzlaştırma formülünün zaten büyük ölçüde çağdaş DYK'nın yapısında bulunan bir sav olduğu. Dolayısıyla sayın Rızatepe'nin önerdiği çözüm DYK ile (önemli ölçüde) örtüşürken, DYK diye eleştirdiği şeyse bugün sanırım artık hiç kimsenin savunmadığı bir açıklama. Şimdi önce, bütün bunlara neden olduğunu düşündüğüm temel yanlış anlamayı ortaya koymaya çalışacağım.

Sayın Rızatepe'nin düşüncesine göre DYK betimlemeleri (ya da özbelirlemeye izin verilebilecek her türlü bilişi içeriğini) adların yönletim işlevlerine ilişkin olarak *bütünüyle dışlıyor.* Onun bu anlayışına göre DYK, Mill'in yalın (ve ilkel) kuramından ibaret: DYK'da betimlemeler yalnızca anlamlar olarak dışlanmakla kalmıyor, bunlar aynı zamanda adlandırmada da yer almıyorlar. DYK ona göre yalnızca gösterimle işleyebilen bir kuram, üstelik bunun *aktüel* bir gösterim olması da gerekiyor, çünkü geçmişte yapılmış bir gösterimi bugüne bağlayacak bir mekanizma, kendisinin açıkladığı gibi bir nedensel zincirin içinde yeralmıyor.

Sayın Rızatepe'nin "imleme" sözcüğüyle referansı (yani benim izlediğim kullanımdaki *yönletimi)* kastettiğini saptayarak yazısından yapacağımız kimi alıntılara bakalım: "Doğrudan imleme öğretisi ancak fizik bakımdan ortada ve yakında olup gösterim konusu olabilen, işaretlenebilen, şeyleri imleyen ifadelere uygulanabilir. Bugün artık kimseye 'Aristoteles' sözünün imlemi doğrudan imleme öğretisini savunanların öne sürdükleri yolla öğretilemez, çünkü "İşte Aristoteles şudur" diye gösterilebilecek fiziksel bir varlık kalmamıştır ortada. Sözkonusu öğretiye göre bir şeye işaret edilebilir olması o şeyin bir ifadenin imlemi olabilmesinin önkoşuludur; ancak biri bir sözün imlemini öğreteceği birine *algılayabildiği* bir şeyi *işaret ederek* 'falan sözün imlemi budur' -ya da, tür isimleri sözkonusu oldukta, 'böyle şeylerdir'- diyebiliyorsa anılan sözün imlemi doğrudan belirlenebilir." (s.59) "Anlaşılacağı gibi doğrudan imleme öğretisi yalnız fiziksel nesneleri konu alan imleme çeşidini bile tam olarak anlatmamakta, ancak bir ifadenin imlemini öğrenmek ve öğretmek durumunda olanlara göre zaman ve uzayda yakın, el altında, olan fizik nesnelerin gösterilerek imlenmesini anlatmayla sınırlı kalmaktadır... Yalnız 'doğrudan', yani göstermeye dayanan imleme çeşidine bağlı kalmış olsaydık

bırakın kırk-elli kuşak önce yaşamış tarihi kişileri, kendi ebeveynimizi bile çocuklarımıza tanıtmak olanağından yoksun kalabilirdik. Denebilir ki Frege'ci anlam öğretisi 'doğrudan imleme' dışında kalan, göstermeden yararlanamayan, imleme çeşidini anlatır, algılamaya değil dilsel kavramaya dayanan imleme çeşidinin kuramıdır." (s.60; ayrıca bkz. s.50, 2.paragrafın başı ve s.48.)

Az yukarıda belirtildiği gibi, sayın Rızatepe'nin anlayışına göre DYK, bir adı adlandırdığı şeye olanaklı tek yol olarak gösterimle bağlamaya mahkum edilmekle kalmıyor; adın ilk verilişiyle onu şimdi öğrenen kişi arasında uzanan nedensel yönletim zinciri de, her bir halkası ancak *gösterimle öğretme* yoluyla oluşabilen bir şey. Dolayısıyla DYK'nın bu anlayıştaki biçimi bir zorunlu koşul olarak her yönletim işlevini erişilebilir bir uzaklıkta bulunan bir nesneye yöneltmek ve ancak ve ancak gösterimle başarmak gereğinde. Bir başka deyişle, DYK'ya göre zincirin halkalarını birbirine bağlayan ve hem Kripke hem de Putnam için büyük önem taşıyan "öğreten kişinin yönletimsel niyetiyle kullanmak" kavramı bütünüyle devre dışı bırakılmış burada.

Şöyle diyor sayın Rızatepe: Bir adı yeni bir kişinin öğrenmesi "için o kimsenin adını bilen birinin onu işaret ederek, 'Şunun adı' -diyelim- 'Tunca'dır' demesi yeter." O zaman o kişinin " 'Tunca' adının imlemini böyle bir tanışma sonucu öğrenmesi ile Tunca'nın ebeveyninin verdikleri adlandırma kararı arasında tam olarak izlenmesi neredeyse imkansız olacak kadar çok tanışma edimini kapsayan bir tanışmalar zinciri olacaktır. Bu zincirde yer alan her bir tanıştırıcının anılan imleme bağlantısını bildirdiği kimsenin bilgisine -bir anlamda- neden olduğu, öğrenen kimse açısından tanışma olgusu ile imlem öğrenme olgusu arasında bir tür nedensellik bağıntısı olduğu öne sürülebilir... bunun imlem belirlemenin tek yolu olduğunu öne süren imleme öğretisine ise Nedensel İmleme Öğretisi demektedirler... (Bu yolun) belirgin özelliği imlemi belirlenecek ifadenin imlediği şeyin belirleme sırasında imlemi öğrenecek kimsenin karşısında, onu yeniden tanımak için gereksinme duyabileceği bütün duyguları ile erişebileceği bir konumda, olmasını gerektirmesidir. Bu yolla imlem öğrenmek imlenen şeyi tanımak, onunla yüzyüze gelmek demektir, özetle söylenirse." (s.48)

DYK böylesine ilkel bir yönletim kuramıysa; bir başka deyişle DYK ancak yakın çevredeki şeylere gösterimle yönletim olanağı sağlayabiliyorsa, böyle bir görüşün gerçekten de betimleme yoluyla bilmek, betimleme yoluyla belirlemek gibi yollarla onarılması, inceltilmesi ve onun açıklama gücünün arttırılması gerekir. Bunu yapmaksa kimi Frege'ci temaları kuramın içine örmek, bunları ona maletmektir. Böyle bir teşhis yapıyor oluşu ölçüsünde sayın Rızatepe'nin söylediklerine katılmamak elde değil. Çünkü DYK ile Frege'cilik tam olarak karşıt şeyler değil, kimi noktalarda örtüşen açıklamalardır. Ne var ki, sayın Rızatepe bu mesajı DYK'ya oldukça büyük bir haksızlık yaparak sunuyor: DYK'nın içinde hiçbir Frege'ci yön yoktur, bunun getireceği kısırlığı önlemenin yolu kimi Frege'ci yönleri ona eklemektir, diyor. Oysa, yukarıdaki (4) ve (6)'da da görüldüğü gibi,yönletimi saptamada betimlemelerden yararlanmak DYK'nın vazgeçilmez bir biçimde başvurduğu bir şeydir. Ayrıca bir adı yeni birine öğretirken (yani zincire yeni bir halka eklerken) betimlemelerden yararlanılabileceği gibi, bu durumda yönletilen nesneyle oluşturulan gerçek nedensel ilişki yönletimsel niyeti korumakla sağlanan

bir şeydir. Bu yönleri teslim edildiğindeyse DYK'nın Frege'cilikteki değerli yanları koruduğunu ve bu arada Frege'ciliğin yukarıda (1)'de görülen eksikliklerini de gideren daha üstün bir anlayış olduğunu söylemek için oldukça sağlam gerekçeler doğmuş oluyor. Sonuçta kendi önerdiği şey gerçekte DYK'nın yaptığı şey olduğuna göre, bu üstünlüğünü her şeyden önce sayın Rızatepe'nin onaylayacağını düşünüyorum.

Elkâtip, H. Şule (1989). "Değişiklikler Listesi." Felsefe Tartışmaları (6. Kitap): 116-119.

DEĞİŞİKLİKLER LİSTESİ

H. Şule Elkâtip

Felsefe Tartışmaları'nın 5. Kitabında yayımlanan çevirimin şu değişiklikler yapılarak okunması gerekiyor.

I

(A) Sayfa 18, Paragraf 3, Satır 5 Yanlış: Eğer Güneş doğmuşsa, gökyüzü çok bulutlu demektir. Doğrusu: Eğer Güneş doğmuş bulunuyorsa, gökyüzü çok bulutludur. Tartışma: $p \rightarrow q$ ve $\neg p \vee q$ önermelerinin doğruluk değerlerine göre yapılan tabloları aynı görünümü arzederler. Frege bunu 23'üncü dipnotta anlatmış zaten. Frege, p: güneş doğmuş bulunuyor ve q: gökyüzü çok bulutludur önermeleri arasında gerçekleşebilecek herhangi bir nedensel ilişki ile ilgilenmiyor. (Bkz. (IB)).

(B) s.18, p.3, st.9 Y: Bundan dolayı, gökyüzü bulutlu olsa da olmasa da eğer Güneş, doğmamışsa, tümcemiz doğrudur eğer Güneş doğmuşsa, gökyüzü çok bulutluysa doğrudur. D: Bundan dolayı, gökyüzü bulutlu olsa da olmasa da, eğer Güneş doğmamışsa tümcemiz doğrudur,ve de eğer Güneş doğmuşsa ve gökyüzü çok bulutluysa. T: Konuya ışık tutabileceğini düşünerek doğruluk tablolarını veriyorum:

p	q	$p \rightarrow q$	$\neg p \vee q$
D	D	D	D
D	Y	Y	Y
Y	D	D	D
Y	Y	D	D

C) s.18, P.1, st.3 Y: Napolyon iki sağ yanındaki tehlikeyi fark etti, düşman pozisyonuna karşı muhafızlarını kendisi yöneltti. D: Napolyon, ki sağ yanına olan tehlikeyi fark etti; kendisi düşman pozisyonuna karşı muhafızlarını yöneltti.

(Ç) s.19, p.3, st.13 Y: Sağ yanındaki tehlikeyi fark eden Napolyon, muhafızlarını düşman pozisyonuna kendisi yöneltti. D: Napolyon, ki sağ yanına olan tehlikeyi fark etti, kendisi muhafızlarını düşman pozisyonuna karşı yöneltti. T: "Sağ yanındaki tehlikeyi fark eden Napolyon" -İngilizce'de present participle yani fiil köklü bir sıfat içeriyor- tanımlanmış bir özel addır sadece: Bir yan tümce örneği değildir. Oysa bu tümceyle Frege biri baş diğeri yardımcı iki yan tümcenin arasındaki bağlantıya örnek vermiştir.

(D) s.21 p.2 st.1 Y: Eğer daha önce göz önüne almış bulunduğumuz tümceyi

> Schleswig-Holstein Danimarka'dan ayrıldıktan sonra Prusya ve Avusturya savaştılar

tümcesini Schleswig-Holstein'ın bir zamanlar Danimarka'dan ayrılmış olduğunu dile getirecek biçimde yorumlarsak, önce bu düşünceyi ve sonra da yardımcı yan tümce tarafından daha sıkı belirlenen bir zamanda Prusya ve Avusturya'nın savaştıkları düşüncesine. D: Eğer daha önce göz önüne almış bulunduğumuz tümceyi, [yani]

> Schleswig-Holstein Danimarka'dan ayrıldıktan sonra Prusya ve Avusturya kavga ettiler

[tümcesini] öyle bir yolla yorumlasak ki, Schleswig-Holstein'ın bir kez Danimarka'dan ayrılmış olduğunu dile getirsin, o zaman birinci olarak bu düşünceye sahip oluruz ve ikinci olarak da yardımcı yan tümce tarafından daha yakınca belirlenen bir zamanda Prusya ve Avusturya'nın kavga ettikleri düşüncesine. T: Bu karışıklığa ek olarak da "kavga ettiler" (quarrelled) sözcüğü buralarda hep "savaştılar" ile değiştirilmiş ama dipnot 20'de tümcedeki yerini Frege'nin yazmış olduğu gibi koruyor.

(E) s.7 p.1 St.12-13 Y: (yani eğer a=b doğruysa) D: (yani eğer a=b'nin doğruluğu sağlanmışsa) s.7 p.1 st.27 Y: a=b'nin doğru olması koşuluyla, D: eğer a=b'nin doğru olması sağlanmışsa, T: Frege'nin önerdiği anlamda bilimsel bir dil a'nın ve b'nin yönletimlerini önceden "sağlamalıdır" (provide). (Bkz. s.16 p.0 s.12, dipnot 19 ve aşağıda (IG) yi görünüz.)

(F) s.10 p.1 s.1 Y: tam tümceler D: bütün (whole) tümceler s.18 p.3 st.2 Y: tam bir düşünceyi D: tamam (complete) bir düşünceyi T: "Bütün" ve "tamam" olmak Frege'nin düşüncesinde teknik terimlerdir. Hem elimizdeki bu makalesinde hem de daha önce çevirdiğim **Fonksiyon ve Kavram** da bu terimlerin özel olarak kullanıldığını görüyoruz-ama, "tamamıyla olmak" anlamında değil.

(G) s.11 p.0 st.13 Y: geçmek D: ilerlemek (to advance) s.11 p.0 st.13-14 Y: ileriye gitmek D: daha ileri gitmek (to go ...further) s.11 p.0 st.30 Y: geçmeye D: ilerlemeye (to advance) s.12 p.1 s.13 Y: ... D: geçmez (never passes) s.12 p.1 st.14 Y: geçilmez D: ilerlenmez (never advances) s.22 p.2 st.9 Y: geçişi D: ilerlemeyi (the advance) T: Frege "geçmek" sözcüğünü zaten kullanmış (s.12 p.1 st.13) bulunuyor. Diğer yerlerde hep "ilerlemek" sözcüğünü yeğlemiş. Bu bağlamda hemen aşağıda (IĞ)'ye bakınız.

(Ğ) Bir tümce eksik yayımlanmış, s.12 p.3 St.6'ya şu tümceyi ekleyiniz: ...bilgi verir. Yargılar, düşünceden doğruluk değerine ilerlemeler (advances) gibi görülebilirler.

(H) Y: Sayfa 21 Paragraf 4 tümüyle yanılgıdır; burada tekrar etmiyorum. Doğrusu şöyledir: İkinci olguda, ikincil tümceyi iki kez üst üste almak gerekebilir, yani bir kez geleneksel yönletiminde, ve öbür kez dolaylı yönletiminde; ya da yardımcı yan tümcenin bir parçasının anlamı, aynı şekilde, başka bir düşüncenin bir kısmı olabilir ve yardımcı yan tümce tarafından doğrudan dile getirilen düşünce ile birlikte alındığında, bütün tümcenin anlamını oluşturur.

II

(A) s.8 p.5 st.1 Y: olağan D: alelade (ordinary) s.8 p.5 st.5 Y: olağan D: her zamanki (usual) s.8 p.5 st.7 Y: olağan D: alelade (ordinary) s.8 p.6 st.3 Y: olağan D: geleneksel (customary) s.9 p.0 st.3'de iki kere ve st.5 Y: alışılmış D: geleneksel (customary) s.19 p.2 st.1 Y: olağan olarak D: çoğunlukla (usually) s.20 p.2 st.1 Y: alışılmış D: geleneksel (customary) s.21 p.4 st.2 Y: alışılmış D: geleneksel (customary) T: Frege ide ile anlam arasında olan farkı bilhassa bu makalesinde şiddetle savunduğu için anlam hakkında "alışıldık" gibi psikolojik sözcükler kullanmaktan kaçınılmalıdır. Sonra, s.13 p.0 st.4, s.13 p.2 st.2, s.13 p.3 st.10 ve 12'de "customary" için kullandığım "geleneksel" olduğu gibi bırakılmış ve böylece tutarlılık kaybedilmiş.

(B) s.13 p.1 st.4 Y: yardımcı tümce D: iç içe birleşik yardımcı tümce T: Bu ma-

kalede iki kere "subordinate sentence" diyor. Diğer yerlerde Frege hep "subordinate clause" demiş. Bu konuyu zaten dipnot 13'te ele almıştım.

(C) Dipnot 15 Y: anlamı bana bulanık gelen D: anlamını kaçırdığım T: s.16 p.0 st.20'de Frege "bulanıklık" (ambiguity) sözcüğünü kullanmış ve bunun bilimsel çalışma için sakıncalarını anlatmıştır. Geach ona böyle bir şey atfetmiyor.

(Ç) s.15 p.2 st.24'te iki kere Y: sav D: önesürme (assertion) Bu "düzeltme" beni özellikle kendi dipnotum 8 ile ve genellikle her iki makalenin çevirisi ile çelişkiye ve tutarsızlığa düşürmüş.

III

(A) s.7 p.1 st.27 Y: kılığı D: biçimi (shape)

(B) s.8 p.4 st.15 Y: edilemez D: edilmez

(C) s.9 p.2 st.8 Y: Gerçekten farklı kimselerin ideleri... D: Gerçekten de, farklı kimselerin ideleri...

(Ç) s.9 p.3 st.10 Y: Her durumda D: Her nasılsa T: Bu deney her durumda, örneğin karanlıkta, yapılamaz.

(D) s.9 p.3 st.13 Y: başarılamaz: D: zar zor başarılır

(E) s.10 p.1 st.1 Y: iç düzeyde D: üç düzeyde

(F) s.11 p.0 st.10 Y: bir yönletim de yüklerdi D: bir yönletim de atardı (ascribe) T: yönletim (reference, referent), yüklem (predicate), yüklemek (to predicate) ayrı ayrı meselelerdir.

(G) s.11 p.0 st.12-13 Y: geri de alamaz D: geri de tutamaz T: Yönletim var olmadığı için yüklenemeyen bir yüklem nasıl ve nereden geri alınacak?

(Ğ) s.11 p.2 st.6 Y: iki şeyin D: herhangi bir şeyin

(H) s.12 p.1 st.15 Y: Bir doğruluk değeri, diyelim, Güneşin... D: Bir doğruluk değeri, Güneşin, diyelim,..

(I) s.14 p.1 st.6 Y: inanç vardı D: kanı (conviction) vardı T: Frege s.14 p.2 st.1'de bunları (conviction or a belief) ayırmış zaten.

(İ) s.14 p.5 st.1 Y: '...dan emin olmamak', 'ne olduğunu bilmemek' D: 'eğer...diye şüphe etmek', '...nedir bilmemek'

(J) s.15 p.0 st.1 Y: temsil etmek D: yansıtmak (to represent) T: Söz konusu olan yerine durmak (to stand for) ya da yönletmek (to refer) değil.

(K) s.15 p.0 st.2 Y: adıdır D: adı gibidir

(L) s.15 p.1 st.6 Y: yokluk içinde öldü D: perişan öldü T: Latince aynı kökten gelen "misery" sözcüğü Fransızca'da fukaralık anlamına geliyor, İngilizce'de değil.

(M) s.15 p.2 st.26 Y: yerli D: yeterli

(N) s.16 p.0 st.26 Y: bağlı değildir D: dayanamazdı (depend)

(O) s.17 p.2 st.3 Y: zamansal şimdi D: geçici şimdi (temporary present) T: Şimdi zaten zamansaldır.

(Ö) s.17 p.2 st.4 Y: biçim ve yardımcı yan tümcelerde D: biçim baş ve yardımcı yan tümcelerde

(P) s.17 p.4 st.2 Y: tümcenin '1' den D: tümcenin anlamı '1' den

(Q) s.19 p.3 st.2 Y: hemen D: pek gecikmeden (soon)

(R) s.20 p.3 st.1 Y: çağrıştırılmış D: iliştirildiği

(S) s.20 p.3 st.9 Yanlış: "Bununla birlikte..." paragraf başı değildir.

(Ş) s.21 p.0 st.3 Y: doğruca D: yalınca (simply)

(T) s.21 p.1 st.1 Y: aynıdır D: benzerdir (similar)
(U) s.21 p.2 st.9 Y: alamaz D: alamayabilir
(Ü) s.22 p.0 st.1 Y: kanıt D: kanıtı
(V) Dipnot 3 s.1 Y: makalesinde D: makalesine
(W) Dipnot 20 s.7 Y: olması gerekli D: olması için gerekli
(X) Dipnot 24 Y: önemli değildir D: önemli olabilir
(Y) 2.Kitapta yayımlanmış olan **Fonksiyon ve kavram** başlıklı çevirimde oldukça ciddi bir baskı hatası var. Sayfa 20 Satır 24:
— ((a) — ($a^2=1$)) de ikinci değilleme imi formüle girmemiştir ve Frege'nin iç bükeyinin sağ tarafına eklenmelidir.
(Z) **Anlam ve Yönletim**'in 5. Kitapta yayımlanmış halinin sorumluluğunu artık taşımıyorum.

J.J.C. SMART
Duyumlar ve Beyin Süreçleri

•

JEROME SHAFFER
Zihinsel Olaylar ve Beyin

•

JAMES W. CORNMAN
Zihin ve Beden Özdeşliği

•

VEHBİ HACIKADİROĞLU
Zihin-Beyin Sorunu

•

CEMAL YILDIRIM
Bilim ile İdeoloji

•

ELISABETH STRÖKER
Yaşama Pratiğinin Bir Parçası Olarak Bilim

•

GÜROL IRZIK
Nedensellik Kuramları-2

•

ARDA DENKEL
Belirlenim, Neden ve Değişim

•

BETÜL ÇOTUKSÖKEN
"Felsefi Söylem Nedir?" Üzerine

•

TUNCA EŞEL
Doğrudan Yönletim Kuramı

Fiyatı: 2500 TL. (KDV dahil)