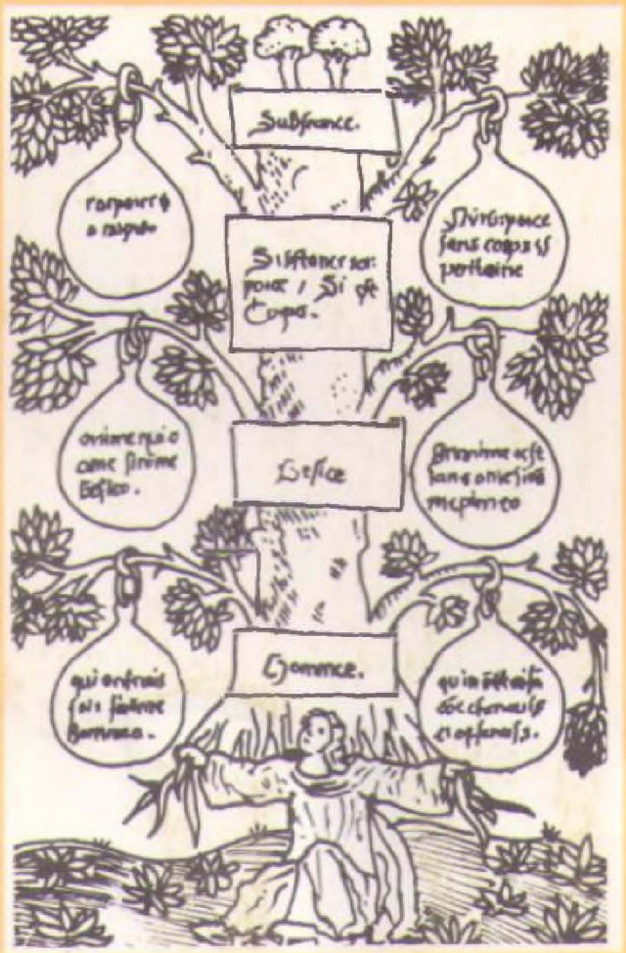
FELSEFE TARTIŞMALARI

7. KİTAP



panorama

(1990). "Sunuş." Felsefe Tartışmaları (7. Kitap): 5.

SUNUŞ

Felsefe Tartışmaları bir süredir nedensellik ve belirlenim gibi birbirleriyle yakından ilişkili konulara eğilen yazılar yayımlamayı sürdürüyor. Bundan önceki iki kitapta bu yönde başlayan yoğunlaşma elinizdeki 7. Kitap'ta Hume'un klasik metinlerinin çevirisiyle doruğuna ulaşmış oluyor. Burada ayrıca, belli yorum farklılıklarıyla Hume'u destekleyen bir görüş yanısıra bu filozofun yaklaşımını eleştiren bir yazı da bulacaksınız. Mart ayı içinde dizgiye girecek olan 8. Kitap geçen yıl ölen A.J. Ayer'la ilgili olarak bilgi felsefesi konularına ağırlık tanıyacak. Bu alandaki katkılarınızı bekleriz.

Hume, David (1990). "Bilgi ve Olasılık." Felsefe Tartışmaları (7. Kitap): 9-32.

BİLGİ VE OLASILIK

DAVİD HUME(*)

II. KESİM

Olasılık, neden ve etki idesi üzerine

Bilimin temelini oluşturan bu dört bağıntıyla(**) ilgili olarak gözlemlenmelerinin zorunlu olduğunu sandığım şeylerin tümü bunlardır; fakat ideye bağlı olmayıp *ide* aynı kaldığı zaman bile bulunabilir ya da bulunmayabilir olan öteki üçüne gelince, bunları daha özel biçimde açıklamak uygun olacaktır. Bu üç bağıntı *özdeşlik, zaman ve yer bakımından durum* ve *nedenselliktir.*

Bütün uslama (reasoning) türleri, iki ya da daha çok nesnenin birbirine göre sürekli ya da kesintili biçimde taşıdıkları bu bağıntıların bir *ölçüştürülmesinden* ve bulgulanmasından başka bir şey olamaz. Bu ölçüştürmeyi, nesnelerin ikisinin de duyularımızı etkilediği zaman da, bunlardan hiç birinin duyularımızı etkilemediği zaman da, ya da yalnızca birinin etkilediği zaman da yapabiliriz. Nesnelerin ikisi de bağıntıyla birlikte duyuları etkiler durumdaysa buna artık uslama değil algılama deriz; bu durumda, uygun deyimiyle, herhangi bir düşünce yürütme ya da eylem de yoktur, yalnızca duyu organlarıyla gelen izlenimlerin edilgin bir kabulü vardır. Bu düşünce biçimine göre, *özdeşlik* ve *zaman ve yer bağıntılarıyla* ilgili olarak yapabildiğimiz gözlemlerden hiç birini uslama olarak kabul etmememiz gerekir; çünkü bunlardan hiç birinde, zihin, nesnelerin gerçek varoluşunu ya da bağıntılarını bulmak üzere duyuları dolaysız etkileyenin ötesine geçmez. Bize, bir nesnenin varoluşundan ya da eyleminden, başka bir varoluşun ondan önce geldiğinin ya da onu izlediğinin güvencini verme gibi bir bağlantı üreten şey yalnızca *nedenselliktir;* öteki iki bağıntı, nedenselliği etkiledikleri ya da ondan etkilendikleri durumlar dışında hiç bir zaman bir uslamada kullanılamazlar. Nesnelerde, her zaman birbirinden *uzakta* ya da birbiriyle *yan yana* bulunduklarına bizi inandıracak herhangi bir şey yoktur: deney ve gözlem yoluyla bu özel durumda onların bağıntılarının değişmez olduğunu saptadığımızda da, her zaman, bunları ayıran ya da birleştiren bir *nedenin* bulunduğu sonucunu çıkarırız. Aynı uslama *özdeşliği* de kapsar. Biz gerçekten, bir nesnenin, bir çok kez duyuları etkiler ve etkilemez durumda olmasına karşın onun bireysel olarak aynı kalmayı sürdürdüğünü düşünebiliriz ve algılamadaki kesintiye karşın, eğer gözü-

müzü ya da elimizi sürekli onun üzerinde bulundursaydık onun değişmez ve kesintisiz bir algılama doğuracağı sonucuna vardığımız her durumda ona bir özdeşlik yükleriz. Fakat duyularımızın izleniminin ötesine giden bu sonuç ancak *neden ve etki* bağlantısı üzerine kurulabilir; yoksa yeni nesne daha önce duyularımızı etkileyene ne denli benzerse benzesin, onun bize göre değişmemiş olduğuna başka türlü güvenemeyiz. Böyle yetkin bir benzerlik bulduğumuz her durumda bunun bu tür nesnelerde olağan olup olmadığını, değişmenin ya da benzerliğin doğmasında etkili olan bir nedenin olanaklı ya da olabilir olup olmadığını göz önünde tutarız ve bu neden ve etkilerle ilgili bir karara varıp varmadığımıza göre nesnenin özdeşliği üzerine yargımızı oluştururuz.

Demek ki yalnızca idelere bağlı olmayan bu üç bağıntıdan, duyularımızın ötesine de geçebilip bize görmediğimiz ya da duyumlamadığımız varoluşlar ve nesneler üzerine bilgi verebileni yalnızca *nedenselliktir.* Bu yüzden anlık konusunu bırakmadan önce bu bağıntıyı tam olarak açıklamaya çalışacağız.

Kurala uygun başlamak için önce *nedensellik* idesini ele alıp onun hangi kaynaktan türediğini görmemiz gerekiyor. Usladığımız şeyle ilgili ideyi iyice anlamadan doğru bir uslama yapmamız olanaksızdır ve bir ideyi kaynağına dek izleyip onun, kendisinden çıktığı ilk izlenimi incelemeden tam olarak anlama olanağımız da yoktur. İzlenimin incelenmesi ideye bir açıklık kazandırır; idenin incelenmesi de bütün uslamamıza yine ona benzeyen bir açıklık getirir.

Buna göre, neden ve etki dediğimiz herhangi bir nesneye bir göz atalım ve böylesine olağanüstü bir sonuç doğuran o izlenimi bulmak üzere her yönden bakalım. İlk bakışta onu, nesnelerin özel *niteliklerinden* herhangi birinde aramamam gerektiğini algılarım; çünkü seçtiğim bu niteliklerden herhangi birini taşımamasına karşın yine de neden ya da etki tanımına giren bir nesne buluyorum. Gerçekten, dış dünyada da kendi içimizde de, varolup da bir neden ya da etki olarak düşünülemeyecek olan hiç bir şey yoktur; oysa genel olarak bütün varlıklarda bulunan ve onları bu tanım içine sokan herhangi bir niteliğin bulunmadığı da açıktır.

Öyleyse nedensellik idesi nesneler arasındaki bir *bağıntıdan* türetilmelidir; ve şimdi de bu bağıntıyı bulmaya çalışmamız gerekiyor. İlk ağızda neden ya da etki olarak görülen bütün nesnelerin *bitişik* olduğunu ve herhangi bir şeyin, kendi varoluşundan ne denli az da olsa uzakta bulunan bir şeyi belli bir zaman ya da yerde etkilemediğini görüyorum. Birbirinden uzak nesneler kimi kez birbirini doğurabilseler de, iyi incelendiğinde bunların genellikle hem kendi aralarında birbirine, hem de uzaktaki nesnelere bağlı olan bir nedenler zinciriyle birbirine bağlı oldukları görülür; belli bir örnekte bu bağlantıyı bulamadığımız zaman da onun bulunduğunu kabul ederiz. Buna göre *bitişiklik* bağıntısının nedensellik bağıntısı için özsel olduğunu düşünebiliriz; en azından, hangi nesnelerin yanyanalık ya da birlikteliğe elverişli olmadığını araştırarak, bu konuyu açıklığa kavuşturacak daha uygun bir durum buluncaya dek, genel görüşe uyarak, bunu böyle kabul[1] edebiliriz.

Nedenler ve etkiler için özel olarak gözlemleyeceğim ikinci bağıntı böyle genellikle kabul edilmiş olmayıp tartışmalı durumdadır. Bu, zaman bakımından nedenin etkiden önce gelişidir. Kimileri, bir nedenin kendi etkisinden önce gelmesinin zorunlu olmadığını, herhangi bir nesne ya da eylemin, varoluşunun ilk anında üretici niteliğini kullanarak, kendisiyle tam olarak eşzamanlı bir nesne ya da ey-

lem ortaya koyabileceğini öne sürerler. Fakat pek çok durumlarda deneyin bu görüşü yalanladığı bir yana, biz öncelik bağıntısını bir tür çıkarım ya da uslamayla da saptayabiliriz. Belli bir zaman sürecinde bütün yetkinliğiyle varolup da başka bir nesneyi üretmeyen bir nesnenin, tek başına onun nedeni olamayacağı, bu nesnenin, kendisini eylemsizlik durumundan çıkarıp, içinde gizli bulunan erkeyi kullanmasını sağlayacak başka bir ilkeden de yardım görmesi gerektiği, yerleşik bir düşüncedir. Böylece, eğer bir neden kendi etkisiyle tam olarak eşzamanlı olabilirse, bu ilkeye göre, hepsinin öyle olması gerekir; çünkü bunlardan, eylemini bir an için geciktiren herhangi biri, eylemde bulunması gerektiği bireysel an içinde kullanılmamış olur ve bu yüzden de uygun neden olmaktan çıkar. Bunun sonucu, dünyada gözlemlediğimiz nedenler ardışıklığının yok olmasından başka bir şey değildir; bu da gerçekte, son aşamada, zamanın yok olmasıdır. Çünkü eğer bir neden kendi etkisiyle, bu etki de kendi etkisiyle eşzamanlı olsa ve bu böyle gitse, ardışıklık diye bir şey kalmaz ve bütün nesneler eşzamanlı olurdu.

Bu kanıtlama yeterli görülürse sorun kalmaz. Yeterli görülmezse, okuyucudan, bundan önceki durumda yaptığım gibi, bunun böyle olduğunu kabul etmeme izin vermesini dileyeceğim. Çünkü kendisi de bu konunun büyük önem taşımadığını görecektir.

Böylece, *bitişiklik* ve *ardışıklık* gibi iki bağıntının, nedenler ve etkiler için özsel olduğunu gördükten ya da varsaydıktan sonra, önümün birdenbire kesildiğini, herhangi bir neden ve etki örneğini inceleyerek daha ileri gidemeyeceğimi görüyorum. Bir cisimdeki devim başka bir cisimdeki devimin nedeni olan bir itki olarak görülür. Bu nesneleri en büyük dikkatle incelediğimizde yalnızca bir cismin bir başkasına yaklaştığını ve onun devimini, duyulur bir zaman aralığı olmadan ötekinin deviminin izlediğini gördüm. Bu konu üzerinde *daha çok* düşünce (thought) ve düşünüm (reflexion) için uğraşmak boşunadır. Bu tikel örnekte *daha ileri* gidemeyiz.

Bu örneği bırakıp, nedenin başka şey üreten bir şey olduğunu söyleyerek onu tanımladığını öne süren bir kimsenin bir şey söylemiş sayılamayacağı açıktır. Çünkü onun *üretme* derken düşündüğü şey nedir? Bu sözcüğün nedensellik anlamına gelmeyen bir tanımını verebilir mi? Verebilirse o anlamın üretilmesini isterim. Veremezse bir döngüye düşer ve tanım yerine bir eşanlamlı terim vermiş olur.

Öyleyse nedenselliğin tam bir idesini sağlamak üzere bitişiklik ve ardışıklık gibi iki bağıntıyla yetinme durumunda mıyız? Bu hiç olmaz. Bir nesne bir başkasının nedeni olarak görülmeden de onunla bitişik ve ondan önce olabilir. Gözönünde tutulması gereken bir ZORUNLU BAĞLANTI vardır ve bu bağlantı yukarda sözü geçen ikisinden çok daha önemlidir.

Burada yine bu zorunlu bağlantının doğasını bulmak ve onun idesinin kendisinden türediği izlenimi ya da izlenimleri saptamak üzere nesneye her yönden bakıyorum. Gözümü nesnelerin bilinen nitelikleri üzerine çevirdiğimde, neden ve etki bağıntısının *onlara* en küçük bir bağlılığı bulunmadığını hemen görüyorum. Onların *bağıntılarını* incelediğimde de daha önce eksiklik ve yetersizliklerini saptadığım bitişiklik ve ardışıklık bağlantılarından başkasını bulamıyorum. Başarıdan umudumu kesişim, beni, burada kendisinden önce bir izlenim gelmemiş olan bir idenin bulunduğunu öne sürmeye mi zorlayacak? Bu, en azından önümdeki güçlüğü tam olarak incelemedikçe, aşırı bir hafifliğin ve tutarsızlığın kanıtı olur;

çünkü bunun karşıtı olan ilke, yeni bir kuşkuya yer bırakmayacak sağlamlıkla saptanmıştı.

Öyleyse bizim de, kendilerinden gizli kalan bir şeyi arayıp da onu umdukları yerde bulamadıkları zaman, hiç bir kesin görüş ya da amaç taşımadan, talihin aradıkları şeye en sonunda kendilerini ulaştıracağını umarak, rastgele her yola baş vuran insanlar gibi davranmamız gerekiyor. Bizdeki neden ve etki idesinin içine girmiş olan bu *zorunlu bağlantının* doğasıyla ilgili bu sorunu dolaysız yoklamayı bir yana bırakıp, incelenmesi belki de önümüzdeki güçlüğü açıklamaya yarayan bir ipucu verebilecek başka sorular bulmaya çalışmak zorundayız. Bu sorulardan, ortaya çıkan ikisini burada incelemeye çalışacağım:

Birincisi, varoluşunun bir başlangıcı olan her şeyin bir de nedeni bulunmasının *zorunlu* olduğunu söylememizin sebebi nedir?

İkincisi de, belli nedenlerin belli etkileri olmasının zorunlu olduğu sonucuna niçin varıyoruz ve birinden ötekine götüren çıkarımın ve ona duyduğumuz *inancın* doğası nedir?

Daha ileri gitmeden önce, neden ve etki idelerinin duyum izlenimlerinden olduğu kadar düşünüm idelerinden de türetilebilir olmalarına karşın, kısalığı sağlamak üzere, genellikle bu idelerin kaynağı olarak yalnızca birincileri göz önünde tutacağımı, ancak yine de onlar üzerinde söylediğim her şeyin ikincileri de kapsamasını istediğimi belirteceğim. Tutkuların kendi nesneleriyle ve birbirleriyle bağlantısı, dış cisimlerin birbiriyle bağlantısından geri kalmaz. Öyleyse bunlardan birine ilişkin olan aynı neden ve etki bağıntısı hepsinde ortak olmalıdır.

III. KESİM

Bir neden niçin her zaman zorunludur

Bir nedenin zorunluluğuyla ilgili ilk sorudan başlarsak: Felsefede *varolmaya başlayan her şeyin bir varoluş nedeninin bulunması gerektiği* bir genel ilkedir. Hiç bir kanıt verilmeden ya da istenmeden bütün uslamalarda bunun doğruluğu kabul edilir. Bunun sezgiye (intuition) dayandığı ve dudakla yadsınabilir olmasına karşın, insanlar için, ondan kuşku duymanın olanaksız olduğu düşünülür. Fakat bu ilkeyi yukarda açıklanan bilgi idesine göre incelersek, bunda öyle bir sezgisel kesinliğin bulunmadığını görürüz, tersine, bunun doğasının inanç türlerine tümüyle yabancı olduğunu anlarız.

Bütün bu kesin bilgiler idelerin ölçüştürülmesinden ve bir tür bağıntıların, ideler aynı kalmayı sürdürdükçe bozulamaz olmalarının saptanmasından doğar. Bu bağıntılar, *benzerlik, nicelik ve sayıda orantı, bir niteliğin dereceleri* ve *karşıtlıktır;* bunlardan hiç birini *bir başlangıcı olan her şeyin varoluşunun bir nedeni de vardır* önermesi içermez. Demek ki bu önerme sezgisel olarak kesin değildir. En azından, bunun sezgisel kesinlikte olduğunu öne süren herkesin, yukardaki bağıntıların biricik yanıltmaz bağıntılar olduğunu yadsıması ve önermenin içerdiği bu türden başka bir bağıntı bulması gerekir; o zaman bu bağıntıyı incelemeye yetecek zaman bulunacaktır.

Fakat yukardaki önermenin sezgisel olarak da tanıtsal olarak da kesin olamayacağını hemen kanıtlayan bir uslama da vardır. Biz, hiç bir zaman, her yeni var-

oluş ya da yeni varoluş kipi için bir nedenin zorunlu olduğunu, herhangi bir şeyin bir üretici ilke bulunmadıkça varolamayacağını göstermeden tanıtlayamayız ve ikinci önermenin kanıtlanamadığı yerde birincisini kanıtlamayı düşünmekten bile umudu kesmemiz gerekir. İkinci önerme son aşamada bir tanıtlayıcı kanıttan yoksun olduğuna göre, artık, bütün seçik idelerin birbirinden ayrı olduklarını, neden ve etki ideleri de açık seçik olduklarına göre, bir nesnenin, ona bir neden ya da üretici ide eklemeden, şu anda varoluşsuz ve hemen ardından varoluşlu olduğunu kabul etmemizin kolay olduğunu göz önünde tutarak hoşnutluğa (satisfaction) ulaşabiliriz. Buna göre, imgelemin, bir neden idesini bir varoluşun başlangıcı idesinden ayırması açıkça olanaklıdır; bu yüzden de bu nesneler, şimdilik, edimsel olarak ayrılabilirler ve bu bir çelişki ya da saçmalık getirmez ve buna göre de bu ayrılabilirlik yalnızca ideler üzerine uslamalarla çürütülmeye elverişli değildir. Bu durumda bir nedenin zorunluluğunu tanıtlamak da olanaksızdır.

Buna göre, inceleme sonunda, bir nedenin zorunluluğu için üretilen her tanıtlamanın yanlış ve safsata olduğunu görebiliriz. Kimi filozoflar[2], içinde bir nesnenin varoluşunun başladığını kabul ettiğimiz zaman ve uzamın bütün noktalarının kendi aralarında eşit olduğunu, belli bir zamana ve belli bir yere özgü olan ve böylece varoluşu belirleyip saptayan bir neden bulunmadıkça sonu gelmez bir belirsizlik durumunun ortaya çıkacağını ve nesnenin, onun başlangıcını saptayacak bir şeyin olmayışı yüzünden, hiç bir zaman varoluşa başlayamayacağını söylerler. Fakat soruyorum; zaman ve yerin bir neden olmadan belirlenebileceğini kabul etmekte, varoluşun böyle belirlenebileceğini kabul etmekten daha zor bir şey var mıdır? Bu konuda ortaya çıkan ilk soru, her zaman, nesne varolacak mı *yoksa* olmayacak mı sorusudur: İkinci soru onun *nerede ne zaman* varolacağıdır. Eğer neden yokluğu bir durumda saçmaysa öteki durumda da öyledir. Eğer bir durumda bu saçmalık, neden olmadıkça, açıklıktan yoksunsa, öteki durumda da onun gibi bir neden gerektirecektir. Yani bir kabulün saçmalığı ötekinin kanıtı olamaz; çünkü bunların ikisi de aynı tabana oturur ve aynı uslama ikisini de ya yıkar ya da ayakta tutar.

Bu konuda kullanıldığını gördüğüm ikinci kanıt da[3] aynı güçlük karşısındadır. Deniyor ki, her şeyin bir nedeni olmalıdır, çünkü bir şeyin nedeni yoksa, onun, kendini üretmesi yani varolmadan önce varolması gerekir ve bu da olanaksızdır. Fakat bu uslama inandırıcılıktan açıkça yoksundur, çünkü bizim, bir nedeni yadsırken yine de özel olarak yadsıdığımız şeyi yani bir nedenin, nesnenin kendisinin oluşturacağı bir nedenin, bulunması gerektiğini kabul ettiğimizi varsayıyor. Bunun apaçık bir çelişki olacağı kuşkusuzdur. Fakat bir şeyin nedensiz olarak üretildiğini, daha uygun deyimle, varoluşa geçtiğini söylemek onun kendinin nedeni olduğunu öne sürmek değildir; tersine, her türden nedenin dışarda bırakılmasıyla, öncelikle, kendisi de yaratılmış olan o şey de dışarda bırakılmıştır. Nedensiz olarak salt varolan bir nesnenin kendi nedeni olmadığı açıktır; birinin ötekinden çıktığını öne sürdüğümüzde, tam da, tartışılan şeyin kendisini varsaymış, son aşamada nedensiz hiç bir şeyin varoluşa geçemeyeceği ve bir üretici ilkeyi dışlayınca bir başkasına başvurmamız gerektiği düşüncesinin doğruluğunu kabul etmiş oluruz.

Bir nedenin zorunluluğunu tanıtlamada kullanılan üçüncü[4] uslama için de durum tam da önceki gibidir. Nedensiz üretilen her şeyi bir *hiç* üretmiştir, başka

deyimle o şeyin nedeni bir hiçtir. Fakat hiç, bir şey olamayacağı ya da iki dik açıya eşit olamayacağı gibi, bir neden de olamaz. Hiçin bir dik açıya eşit olmadığını ya da bir şey olamayacağını bize algılatan aynı sezgiyle onun hiç bir zaman bir neden olamayacağını da algılarız; bunun sonucu olarak da her nesnenin varoluşunun bir gerçek nedeni olduğunu algılamamız gerekir.

Daha önceki kanıtlama için söylediklerimden sonra, bu uslamanın zayıflığını göstermek için de çok bir şey söylemek gerekmediğini sanıyorum. Bunların hepsi de aynı yanılgıdan kaynaklanır ve aynı düşünce sapmasından türemiştir. Yalnızca şunu vurgulamak yeter, bütün nedenleri dışarda bıraktığımız zaman onları gerçekten dışarda bırakırız ve varoluşun nedeni olarak ne hiçliği ne de nesnenin kendisini varsayarız; bu yüzden de bu varsayımlardan nedenin dışlanmasının saçmalığını kanıtlayacak bir sonuç çıkaramayız. Eğer her şeyin bir nedeni olması zorunluysa, bundan, öteki nedenlerin dışlanması durumunda ya nesnenin kendisini ya da hiçi neden olarak kabul etmek gerektiği sonucu çıkar. Fakat tartışılan şey, tam da, her şeyin bir nedeninin bulunmasının gerekli olup olmadığıdır; bu yüzden de, bütün doğru uslamalara göre bunun önceden kabul edilmemesi gerekir.

Her etkinin bir nedeni olmalıdır, çünkü etki idesinin kendisi nedeni içerir, düşüncesi daha da saçmadır. Her etkinin bir nedeni varsayması zorunludur, çünkü etki bağıntılı (relative) bir terimdir ve bağlılaşığı da nedendir. Fakat bu her varlığın bir nedeninin bulunması gerektiğini kanıtlamaz, tıpkı her kocanın bir karısının bulunmasının gerekli oluşundan her erkeğin evli olması gerektiği sonucunun çıkmadığı gibi. Sorunun gerçek durumu, varolmaya başlayan bir nesnenin, varoluşunu bir nedene borçlu olup olmadığıdır, ben bunun sezgisel olarak da tanıtsal olarak da kesinliğinin bulunmadığını öne sürüyorum ve yukardaki uslamaların bunu yeterince kanıtladığını umuyorum.

Her yeni ürün için bir nedenin zorunlu olduğu görüşünü bir bilgiden ya da bir bilimsel uslamadan türetmediğimize göre, bu görüşün zorunlu olarak gözlem ve deneyden çıkarılması gerekir. Öyleyse önümüzdeki ilk soru, *deneyin böyle bir ilkeyi nasıl çıkardığı* sorusudur. Fakat ben soruyu, *belli tikel etkiler için belli tikel nedenlerin zorunlu olduğu sonucuna niçin varıyoruz ve niçin birinden ötekine bir çıkarım yapıyoruz?* sorusu içine sokmayı daha uygun bulduğum için, bunu bundan sonraki araştırmamızın konusu yapacağız. Belki sonunda aynı yanıtın iki soruya da uygun olduğu görülecektir.

VI. KESİM
İzlenimden ideye çıkarım üzerine

Bu bağıntıyı izlediğimizde, nedenden etkiye varan çıkarımın yalnızca tikel nesnelerin ve o nesnelerden birinin ötekine bağlı olduğunu gösteren özlerinin kavranmasından türetilmediğini görmek kolaydır. Eğer nesnelerin kendilerini inceler de onlardan oluşturduğumuz idelerin ötesine bakmazsak, bir başka nesnenin varoluşunu gerektiren herhangi bir nesne yoktur. Böyle bir çıkarım bilgi olurdu ve değişik bir şeyi kavramanın saltık çelişkisini ve olanaksızlığını içerirdi. Fakat bütün seçik ideler birbirinden ayrılabilir olduklarına göre bu türden bir olanaksızlığın olamayacağı açıktır. Biz bir nesnenin hazır bir izleniminden idesine geçtiğimiz zaman, belki de ideyi izlenimden ayırmış ve onun yerine başka bir ide koy-

muş oluyoruz.

Demek ki bir nesneyi bir başkasından yalnızca DENEY yoluyla çıkarsayabiliriz. Deneyin doğası şudur. Bir nesne türünün varoluşunun pek çok örnekleriyle karşılaştığımızı anımsarız ve başka bir nesne türünün bireylerinin her zaman onlara eşlik ettiğini ve onlara göre düzgün bir bitişiklik ve ardışıklık düzeni içinde bulunduğunu da anımsarız. Böylece, *alev* dediğimiz nesne türlerini gördüğümüzü ve *sıcaklık* dediğimiz duyum türlerini de duyumsadığımızı anımsarız. Bunun gibi, bunların tümü geçmiş örneklerdeki sürekli birlikteliğini zihne çağırırız. Başka bir işleme gitmeden birine *neden* ötekine de *etki* deriz ve birinin varoluşunu ötekinden çıkarsarız. Tikel nedenlerle etkilerin birlikteliğini öğrendiğimiz bütün örneklerde hem nedenleri hem de etkileri duyular algılamış ve bunlar anımsanmıştır: Fakat bunlarla ilgili uslama yaptığımız bütün durumlarda, bunlardan yalnızca biri algılanmış ya da anımsanmıştır, öteki, geçmiş deneyimize uygun olarak elde edilmiştir.

Böylece ilerleyerek hiç beklemediğimiz bir sırada ve tümüyle başka bir konuyla uğraşırken, ayrımına varmadan nedenle etki arasında yeni bir bağıntı bulmuş olduk. Bu bağıntı onların sürekli birlikteliğidir (constant conjunction). Bitişiklik ve ardışıklık herhangi bir nesnenin neden ve etki olduğunu söylememiz için yeterli değildir, bu iki bağıntının bir çok örneklerde de korunduğunu algılamış olmamız gerekir. Şimdi artık bu bağıntının çok önemli bir bölümünü oluşturan *zorunlu bağlantının* doğasını bulmak üzere onun dolaysız incelenmesinden vazgeçmenin yararını görebiliriz. Bu yoldan, sonunda bizim amaçlamış olduğumuz sonuca ulaşacağımız umutları doğuyor, oysa doğrusu ya bu yeni bulduğumuz sürekli birliktelik bizi yolumuzda çok az ilerletir gibi görünüyor. Çünkü bu, benzer nesnelerin her zaman benzer bitişiklik ve ardışıklık bağıntıları içinde yer alacağından başka bir şey içermiyor ve hiç olmazsa ilk bakışta, bu yoldan yeni bir ide bulamayacağımız ve zihnimizdeki nesneleri genişletemeyeceğimiz, ancak çoğaltabileceğimiz apaçıkmış gibi görünüyor. Düşünülebilir ki, bir nesneden öğrenemediğimizi, aynı türden olan ve tam olarak birbirine benzeyen yüz nesneden de hiç bir zaman öğrenemeyiz. Duyularımız her örnekte belli ardışıklık ve bitişiklik bağıntısı içindeki iki cismi, devimi ya da niteliği gösterdiğine göre, belleğimiz de yalnızca kendilerinde her zaman benzer bağıntılar içinde benzer cisimler, devimler ya da nitelikler bulduğumuz bir çok örnekler sunar. Oysa yalnızca bir geçmiş izlenimin, sonsuz sayıda da olsa, yinelenmesinden hiç bir zaman bir zorunlu bağlantı gibi bir yeni ide doğmaz ve bu durumda izlenimlerin sayısının etkisi yalnızca tek izlenimle yetindiğimiz durumdakini aşmaz. Fakat bu uslama doğru ve açıkmış gibi görünmekle birlikte, çok çabuk umutsuzluğa düşmek yanlış olacağından biz yine de düşüncemizin akışını sürdüreceğiz ve nesneler arasında sürekli birlikteliği bulduktan sonra her zaman bir nesneden ötekine bir çıkarım yaptığımız için, şimdi hem bu çıkarımın hem de izlenimden ideye geçişin doğasını inceleyeceğiz. Belki de sonunda çıkarımın zorunlu bağlantıdan değil zorunlu bağlantının çıkarımdan kaynaklandığını göreceğiz.

Belleğe ve duyularımıza sunulmuş bir izlenimden neden ya da etki adını verdiğimiz bir nesnenin idesine geçişin, geçmiş *deneye* ve onların *sürekli birlikteliğine* dayandığı görüldüğüne göre, bundan sonraki soru, deneyin ideyi anlık aracılığıyla mı yoksa imgeleyem aracılığıyla mı ürettiği, bizim geçişe us yoluyla mı yoksa

algıların belli bir çağrışımı ya da bağıntısı yoluyla mı karar verdiğimizdir. Eğer bize us karar verdirdiyse, o, *deneyimizden geçmeyen örneklerin deneyimizden geçenlere benzemesi gerekir ve doğanın akışı her zaman aynı tekbiçimlilikle (uniformly) sürer* ilkesinden yola çıkmış olmalıdır. Buna göre, bu konuyu açıklığa kavuşturmak için böyle bir önermenin dayandığı kabul edilebilecek bütün kanıtları inceleyelim ve bunların ya *bilgiden* ya da *olasılıktan* türetilmiş olması gerektiğine göre bu apaçıklık derecelerinin her birine bir göz atıp bunların bu doğa üzerine doğru bir sonuç verip vermediğini görelim.

Yukardaki uslama yöntemimiz, bize, deneyimizden geçmemiş örneklerin deneyimizden geçmiş olanlara benzediğini kanıtlayacak tanıtsal gerekçelerin bulunup bulunmadığını kolayca gösterecektir. Biz doğanın gidişinde bir değişmeyi en azından kavrayabiliriz ve bu da böyle bir değişmenin kesinlikle olanaksız olmadığını yeterince kanıtlar. Herhangi bir şeyin açık bir idesini oluşturmak onun olabilirliğinin tartışılmaz bir kanıtıdır ve tek başına olabilirliğe karşı ileri sürülen kanıtları çürütmeye yeter.

Olasılık, oldukları durumuyla idelerin değil yalnızca nesnelerin bağıntılarını bulduğuna göre, kimi yönlerden duyularımızın ve belleğimizin izlenimlerine, kimi yönlerden de idelerimize dayanmalıdır. Bizim olası uslamalarımızda hiç bir izlenim karışımı bulunmasaydı sonuç tümüyle kuruntucu (chimerical) olurdu: İde karışımları bulunmasaydı da, bağıntıları gözlemlerken zihnin yaptığı eylem uslama olmaz, uygun deyimiyle, duyum olurdu. Demek ki bütün olasılık uslamalarında, zihne, görülen ya da anımsanan bir şeyin sunulmuş olması zorunludur ve biz bundan, bununla bağıntılı olarak, görülmeyen ve anımsanmayan bir şey çıkarsarız.

Nesnelerde, bizi belleğimizin ve duyularımızın dolaysız izlenimlerinin ötesine götürebilecek tek bağlantı ya da bağıntı neden ve etki bağlantısıdır, çünkü bu, bir nesneden ötekine, doğru bir çıkarım kurabileceğimiz biricik bağlantıdır. Neden ve etki idesi, bize, kimi tikel idelerin bütün geçmiş örneklerde kimi tikel nesnelerle sürekli birlikte bulunduklarını bildiren *deneyden* türetilmiştir. Bunlardan birine benzeyen bir nesnenin, izlenimiyle dolaysız olarak hazır olduğu varsayıldığına göre, bundan, onun olağan birlikte-gidenine (attendant) benzeyen bir nesnenin varoluşunu tahmin ederiz. Her noktasının tartışılmaz olduğunu sandığım bu açıklamaya göre, olasılık bizim deneyimizden geçmiş ve deneyimizden geçmemiş nesneler arasındaki bir benzerlik varsayımına dayanır ve bu yüzden de bu varsayımın olasılıktan doğması olanaksızdır. Aynı ilke bir başka ilkenin hem nedeni hem etkisi olamaz ve belki de bu bağıntıyla ilgili olarak ya sezgisel ya da tanıtsal yönden kesin olan tek önermedir.

Bu kanıtlamadan kaçınılabileceğini ve bu konudaki uslamamızın tanıtlamadan ya da olasılıktan türetildiğini belirlemeden neden ve etkiden çıkarılan bütün sonuçların kesin olduğunu öne süren birisi varsa, bu uslamanın, bizim incelememize sunulmak üzere üretilmesini isterdim. Belki de denecektir ki, belli nesnelerin sürekli birlikteliğinin deneyinden sonra şöyle bir uslama yaparız. Bir nesnenin her zaman bir başka nesneyi ürettiği görülmüştür. Eğer bu nesnede bir üretme gücü bulunmasaydı onun böyle bir etkisi bulunmazdı. Güç zorunlu olarak etkiyi gerektirir ve bu yüzden de bir nesnenin varoluşundan onun olağan birlikte-gideninin varoluşunu çıkarmak için doğru bir dayanak vardır. Geçmişteki üretme bir gü-

cü gerektirir: Güç yeni bir üretmeyi gerektirir: Yeni üretim de güçten ve geçmiş üretmeden çıkarsadığımız şeydir.

Eğer daha önce yapmış olduğum, *üretme* idesinin *nedensellik* idesiyle aynı olduğu ve hiç bir varoluşun başka bir nesnede kesin ve tanıtsal biçimde bir güç içermediği biçimindeki gözlemleri kullanmak isteseydim ya da bizim *güç* ve *etkinlikten* oluşturduğumuz ideyle ilgili olarak daha sonra belirtme fırsatını bulacağım şeye şimdiden başvurmak uygun olsaydı, yukardaki uslamanın zayıflığını göstermek benim için kolay olurdu. Fakat böyle bir uslama yöntemi ya dizgenin bir bölümünü öteki bölümüne dayandırarak onu zayıflatacak ya da uslamamda bir bulanıklık doğuracak gibi göründüğü için ben savımı böyle bir destek olmadan savunmaya çalışacağım.

Bu yüzden, belli bir nesnenin bir başkasını üretmesinin belli bir gücü gerektirdiği bir an için kabul edilecek. Fakat gücün, nedenin duyulur nitelikleri arasında bulunmadığı ve bize onun duyulur niteliklerinden başka sunulan bir şey de olmadığı daha önce kanıtlandığına göre, ben, öteki örneklerde, yalnızca bu niteliklerin görünüşüne bakarak bu aynı gücün varolduğunun niçin kabul edildiğini soracağım. Eski deneye başvurmamız bu durumda hiç bir şey sağlamaz ve olsa olsa, başka nesne üreten bu nesnenin tam o sırada böyle bir gücünün bulunduğunu kanıtlayabilir, fakat aynı gücün aynı nesnede ya da duyulur nitelikler topluluğunda varlığını sürdürdüğünü kanıtlamaz, hele benzer bir gücün benzer duyulur niteliklerde bulunduğunu hiç kanıtlamaz. Eğer aynı gücün aynı nesneyle birlikteliğini sürdürdüğü ve benzer nesnelerde benzer güçlerin bulunduğu söylenirse, ben yeniden, *bu deneyden, deneyini geçirdiğimiz geçmiş örneklerin ötesine bir sonucu niçin çıkardığımızı* sorarım. Eğer bu soruyu da eskisi gibi yanıtlarsanız, yanıtınız aynı türden yeni bir soruya yol açacaktır ve bu *sonsuza dek* böyledir, bu da yukardaki uslamanın sağlam bir dayanağı bulunmadığını açıkça gösterir.

Böylece, usumuz bize neden ve etkilerin *en son bağlantısını* bulmamızı sağlayamamakla kalmaz, bize onların *sürekli birlikteliklerini* gösterdikten sonra bile, bu deneyi gözlemimiz altına düşen tikel örneklerin ötesine niçin yaygınlaştırabileceğimize kendimizi usumuz yoluyla inandırmak bizim için olanaksızdır. Deneyimize giren nesnelerle bulgularımızın ötesine geçenler arasında bir benzerlik bulunduğunu varsayabiliriz, fakat bunu hiç bir zaman kanıtlayamayız.

Şimdiye dek, bir geçişe karar vermemiz için bir sebep bulunmasa da, bir nesneden bir başkasına geçmemizi sağlayan kimi bağıntılar saptadık ve bunu, bir genel kural olarak, zihin, bir sebep bulunmadan sürekli ve tekbiçimli (uniformly) olarak yaptığı her geçişte bu bağıntıların etkisi altındadır, biçiminde saptayabiliriz. İncelediğimiz durum tam budur. Deneyden ve iki nesnenin bütün örneklerdeki sürekli birlikteliğinin gözleminden yardım görmesine karşın, us, bu iki nesne arasındaki bağlantıyı bize gösteremez. Bu yüzden de zihin, bir nesnenin ide ya da izleniminden bir başka nesnenin ide ya da inancına geçtiği zaman, buna us yoluyla değil, bu nesnelerin idelerini çağrıştıran ve onları imgelemde birleştiren bir ilke yoluyla karar vermiştir. Nesnelerin anlık karşısında ayrı oluşları gibi, ideler de imgelemde birleşmemiş olsalardı, biz nedenlerden etkilere hiç bir çıkarım yapamazdık ve herhangi bir olgu durumu üzerine bir inanç kuramazdık. Demek ki çıkarım yalnızca idelerin birleşmesine dayanıyor.

Bu, ideler arasındaki birleşme ilkelerini üç genel ilkeye ayırdım ve herhangi bir

nesnenin ide ya da izleniminin, o nesnenin benzeri, bitişiği ya da bağlantılısı olan bir başka nesnenin idesini doğal olarak getirdiğini belirttim. Bu ilkelerin, ideler arasındaki birliğin, ne *yanılmaz* ne de *biricik* nedenleri olduğunu kabul ediyorum. Bunlar yanılmaz nedenler değildir, çünkü herhangi bir zamanda, dikkat, daha ötesine bakmadan herhangi bir nesneye yöneltilebilir. Bunlar biricik nedenler de değildir, çünkü düşünce nesneler arasındaki koşusunda çok düzensiz devinir ve bir anda göklerden yer yüzüne, yaratılışın bir ucundan öteki ucuna, belli bir yöntem ya da düzene uymadan sıçrayabilir. Fakat bu üç bağıntının zayıflığını ve imgelemin bu düzensizliğini kabul etmeme karşın ben yine de ideleri çağrıştıran *genel* ilkelerin, benzerlik bitişiklik ve nedensellik olduğunu öne sürüyorum.

Gerçekte ideler arasında ilk bakışta bu üç ilkenin hepsinden de değişik gibi görünen bir birleşme ilkesi daha vardır, fakat bunun da temelde aynı kaynaktan geldiği görülebilir. Bir nesne türünün her bireyinin başka bir türün bir bireyiyle sürekli birlikte olduğu deneyle saptandığı zaman, her türün bir yeni bireyinin görüntüsü, doğal olarak, olağan birlikte-gidenini düşünceye getirir. Böylece, belli bir ide genellikle sözcüğe bağlı olduğu için, karşılığı olan ideyi üretmek için sözcüğü işitmekten başka bir şey gerekmez ve zihin ne kadar uğraşırsa uğraşsın bu geçişi önleyemez. Bu durumda belli bir sesi işittiğimizde herhangi bir geçmiş deney üzerinde düşünmemiz ve bu sesle genellikle hangi idenin bağlı olduğunu incelememiz gerekmez. İmgelem kendisi bu düşünümün yerini alır ve o, sözcükten ideye geçmeye öyle alışkındır ki birini işitmesiyle ötekini kavraması arasına bir anlık bir ara bile koymaz.

Fakat ben bunun ideler arasındaki çağrışımın doğru bir ilkesi olduğunu kabul etmekle birlikte, onun, neden ve etki arasındakiyle aynı olduğunu ve bu bağıntıdan yola çıkan bütün uslamalarımızın temel bağıntılarından biri olduğunu öne sürüyorum. Bizde *her zaman birlikte* olmuş ve bütün eski deneylerde ayrılmaz oldukları görülmüş olan belli nesnelerin kavramı dışında bir neden ve etki kavramı yoktur. Biz birlikteliğin nedenini kavrayamayız. Ancak nesnenin kendisini gözlemleriz ve her zaman, nesnelerin, sürekli birliktelikten, imgelemde bir birlik kazandıklarını görürüz. Birinin izlenimi bizde hazır olunca hemen onun olağan birlikte-gideninin bir idesini oluştururuz ve bunun sonucunda onu, *bir hazır izlenime bağlı olan ya da onun çağrıştırdığı ide* görüşünün ya da inancının tanımının bir bölümü olarak saptayabiliriz.

Böylece nedensellik, bitişikliği ardışıklığı ve sürekli birlikteliği içeren bir *felsefi* bağıntıysa da, bizim onun üzerine bir uslama yapabilmemiz ve ondan herhangi bir çıkarımda bulunmamız, onun bir *doğal* bağlantı olması ve idelerimiz arasında bir birlik yaratması yüzündendir.

VII. KESİM

İde ya da inancın doğası üzerine

Bir nesnenin idesi onun inancının özsel bir bölümüdür, fakat tümü değildir. İnanmadığımız pek çok şeyleri kavrayabiliriz. Buna göre inancın doğasını ya da kabul ettiğimiz idelerin niteliklerini daha tam olarak öğrenmek için aşağıdaki düşünceleri bir tartışalım.

Nedenlerden ya da etkilerden kalkan bütün uslamaların olgu durumuyla ilgili, yani nesneler ve niteliklerinin varoluşlarıyla ilgili vargılarda son bulduğu açıktır. Varoluş idesinin herhangi bir nesne idesinden ayrılığı olmadığı, herhangi bir şeyin yalın idesinden sonra onu varolan olarak algıladığımız, gerçekte ilk idemize bir ek yani onda bir değişiklik yapmadığımız açıktır. Böylece, Tanrının varolduğunu söylediğimiz zaman yalnızca böyle bir varlığın, bize sunulduğu biçimiyle idesini oluştururuz, ona yüklediğimiz varoluş, onun öteki niteliklerine birleştirdiğimiz ve ondan yeniden ayırıp seçikleştirebileceğimiz bir tikel ideyle kavranmış da değildir. Fakat ben daha da ileri gidiyorum, bir nesnenin varoluşunun kavranışının onun yalın kavranışına bir eklenti olmadığını belirtmekle yetinmiyorum, bunun gibi, varoluşun inancının nesnenin idesini oluşturan idelere yeni bir ide eklemediğini de öne sürüyorum. Tanrıyı düşündüğüm, onu varolan olarak düşündüğüm ve onun varoluşuna inandığım zaman onun bendeki idesi ne artar ne de eksilir. Fakat bir nesnenin varoluşunun yalın kavranışıyla onun inancı arasında bir ayrımın bulunduğu ve bu ayrımın, kavradığımız idenin parçalarında ya da bileşiminde bulunmadığı, açık olduğuna göre, bundan, o ayrımın, o nesneyi kavrayışımızın *biçiminde* bulunduğu sonucu çıkar.

Sezarın yatağında öldüğü, gümüşün kurşundan daha eriyici olduğu, ya da civanın altından daha ağır olduğu gibi, benim kabul etmediğim önermeler öne süren birisinin benim yanımda bulunduğunu düşünelim, ben bunlara inanmamakla birlikte, onun demek istediklerini anladığım ve onunla aynı ideleri oluşturduğum açıktır. Benim imgelemimde de onunkinin gücü vardır, benim kavrayamadığım bir ideyi onun kavraması ya da benim eklemediğim bir ideyi onun eklemesi de olanaksızdır. Bu durumda soruyorum, bir önermeye inanmakla inanmamak arasındaki ayrım nedir? Sezgi (intuition) ya da tanıtlama yoluyla kanıtlanmış olan önermeler için yanıt kolaydır. Bu durumda, kabul eden kimse, yalnızca ideyi önermeye göre kavramakla kalmaz, fakat onu belli bir biçimde, ya dolaysız olarak ya da araya başka idelerin girmesiyle, kavramaya zorunlu olarak kararlıdır. Saçma olan her şey anlaşılmazdır, imgelem için, bir tanıtlamaya karşıt olan bir şeyi kavramak olanaksızdır. Fakat nedenselliğe göre ve olgu durumları üzerine uslama yaparken o salt zorunluluğa yer olmadığına, imgelem sorunun iki yanını da kavramakta özgür olduğuna göre, yine soruyorum, her iki durumda da idenin kavranışı eşit olarak olanaklı ve gerekli olduğuna göre, *inanmamakla inanmak arasındaki ayrım nedir?*

Sizin öne sürdüğünüz bir önermeyi kabul etmeyen bir kimse, nesneyi sizinle aynı biçimde kavradıktan sonra, hemen ardından onu değişik biçimde kavrar ve ideleri sizinkinden ayrımlı olur, demek doyurucu bir yanıt olamaz. Bu yanıtın doğru olmayışı bir yanlışlık içerdiğinden değil, fakat bütün doğruyu açıklamadığındandır. Bir kimseyle aynı düşüncede olmadığımız zaman, sorunun iki yönünü de kavradığımız kabul edilmiştir; fakat biz yalnızca birine inanabileceğimize göre, bundan da açıkça, inanmanın, bizim kabul ettiğimiz kavrayışla karşıt kavrayış arasında bir ayrım yaratması gerektiği sonucu çıkar. Biz idelerimizi karıştırır, birleştirir, ayırır, bileştirir ve yüz değişik yoldan değiştirebiliriz, fakat bu değişik durumlardan birini saptayan bir ilke ortaya çıkıncaya dek, gerçekte bir görüş edinmiş olmayız. Bu ilkenin, bizim ilk idelerimizde bir değişiklik yapmadığı açık olduğuna göre, o yalnızca bizim o ideleri kavrayışımızın biçimini değiştirebilir.

Zihnin bütün algıları iki türdendir, bunlar izlenimler ve idelerdir ve birbirinden yalnızca güç ve canlılık derecelerine göre ayırt edilir. İdelerimiz izlenimlerimizin kopyalarıdır ve onları bütün parçalarıyla sunarlar. Herhangi yoldan bir tikel nesnenin idesini değiştireceğiniz zaman yalnızca onun gücünü ve canlılığını artırıp eksiltebilirsiniz. Bunda bir değişme yaparsanız, o değişik bir nesne ya da izlenim sunar. Durum renklerdeki gibidir. Herhangi bir rengin belli bir tonu başka hiç bir değişmeye uğramadan yeni bir parlama derecesi ya da canlılığı gösterebilir. Fakat üzerinde başka bir değişme yaparsanız o artık aynı ton ya da renk değildir. Öyle ki, inanma, idelerimizde bir nesneyi kavrama biçimimizi değiştirme dışında bir şey yapmayacağına göre, idelerimize yalnızca ek bir güç ve parlaklık verebilir. Demek ki bir görüş ya da inanç en doğru biçimde şöyle tanımlanabilir: BİR HAZIR İZLENİME BAĞLI YA DA ONUNLA BİRLEŞMİŞ CANLI BİR İDE.[5]

Bizi bu sonuca götürecek uslamaların başlıkları şunlardır. Bir nesnenin varoluşunu başkalarınınkinden çıkarsadığımız zaman, uslamamızın temelini oluşturmak üzere her zaman belleğimize ya da duyularımıza bir nesnenin sunulmuş olması gerekir; çünkü zihin çıkarımlarıyla *sonsuza dek* gidemez. Uslama hiç bir zaman bizi bir nesnenin varoluşunun bir başkasınınkini içerdiğine inandıramaz; öyle ki, biz birinin izleniminden ötekinin idesine ya da inancına geçtiğimiz zaman bize bu kararı verdiren us değil, alışkı ya da bir çağrışım ilkesidir. Fakat inanma yalın bir ideyi aşan bir şeydir ve aynı ide ancak gücünün ya da parlaklığının değişmesiyle değişebileceğinden, bundan, bütün olarak inanmanın, bir hazır izlenime olan bağıntının yukardaki tanıma göre ürettiği canlı bir ide olduğu sonucu çıkar.

Bu tanımın herkesin duygularına ve deneyine de tümüyle uygun olduğu görülecektir. Hiç bir şey, kabul ettiğimiz idelerin bir İspanya'da şato kurucunun dağınık düşlemlerinden daha güçlü, sağlam ve canlı oluşundan daha apaçık değildir. Bir kimse bir kitabı macera romanı olarak okur bir başkası da bir gerçek tarih olarak okursa, bunların aynı ideleri aynı düzen içinde algılayacakları açıktır; bunların birindeki inanmayışla ötekindeki inanış, onları, yazara aynı anlamı yüklemekten alıkoyacak da değildir. Yazarın sözcükleri ikisinde de aynı ideleri yaratacak fakat tanıklığı ikisini de aynı yolda etkilemeyecektir. Bütün olayları ikincisinin kavrayışı daha canlı olacaktır. O, kişilerin tasalarını daha derinliğine kavrayacaktır, onların eylemlerini, huylarını, dostluk ve düşmanlıklarını zihninde daha iyi canlandıracaktır. Hatta o onların özellikleri, tutumları ve kişilikleri üzerine bir görüşe varacak kadar ileri gidecektir. Buna karşı, yazarın tanıklığına değer vermeyen birincisinin, bütün bu kişiler üzerine kavrayışı daha sönük ve gevşektir ve biçem ve kurgu ustalığı dışında ondan daha az etkilenecektir.

XIV. KESİM
Zorunlu bağlantı idesi üzerine

Böylece, dolaysız izlenimlerimizin ötesine geçen uslamamızın biçimini açıkladıktan ve belli tikel nedenlerin belli tikel etkileri bulunması gerektiği sonucuna vardıktan sonra, şimdi de, ilk önümüze çıkmış olup da bir yana bıraktığımız so-

ruyu.[6] yani *iki nesnenin zorunlu olarak birbirine bağlı olduğunu söylediğimizde bizdeki zorunluluk idesinin ne olduğunu* incelemek üzere, geldiğimiz yoldan geri dönmemiz gerekiyor. Bu başlık altında bir çok kez söylediklerimizi yineliyorum: bizde bir izlenimden türememiş olan bir ide bulunmadığına göre, eğer gerçekten böyle bir ide bulunduğunu savlıyorsak bu zorunluluk idesini doğuran bir izlenim bulmamız gerekir. Bunun için, zorunluluğun genellikle hangi nesnelerde bulunduğunun varsayıldığını araştırıyorum ve onun her zaman nedenlere ve etkilere yüklendiğini görerek, gözlerimi, bu bağıntının yer aldığı kabul edilen iki nesneye çeviriyorum ve onları, bulunabilecekleri her durumda inceliyorum. Hemen onların zaman ve yerde *bitişik* olduklarını ve neden adını verdiğimiz nesnenin etki dediğimiz ötekinden önce geldiğini algılıyorum. Hiç bir örnekte bundan öteye gidemiyorum ve bu nesneler arasında bir üçüncü bağıntı bulmak da benim için olanaksızdır. O zaman bakış açımı bir çok örnekleri görecek biçimde genişletiyorum ve burada benzer nesnelerin, her zaman, benzer bitişiklik ve süreklilik bağıntıları içinde bulunduklarını görüyorum. İlk bakışta bu benim amacıma yaramaz görünüyor. Bir çok örnekler üzerindeki düşünüm (reflection) yalnızca aynı nesneleri yineler durur, bu yüzden de yeni bir ide doğurmaz. Fakat daha iyi araştırınca, yinelenmenin her örnekte aynı olmadığını, yeni bir izlenim doğurduğunu ve bu yüzden de şimdi inceleyeceğim yeni bir idenin ortaya çıktığını görüyorum. Çünkü bir çok yinelemelerden sonra, nesnelerden birinin görünüşü üzerine, zihin, alışkanlık yoluyla, onun olağan birlikte-gidenini düşünmeye ve onu birinci nesneyle bağıntısı bakımından daha güçlü bir ışık altında incelemeye karar veriyor. Demek ki bana zorunluluk idesini sağlayan şey bir *karar vermedir.*

Bu sonuçların ilk bakışta kolayca kabul edileceğinden kuşku duymuyorum, çünkü bunlar daha önce saptamış ve uslamalarımızda çok zaman kullanmış olduğumuz ilkelerden apaçık çıkarsamalardır. Hem başlangıç ilkelerindeki hem de çıkarımlardaki bu apaçıklık bizi, dikkat etmezsek, yanlış sonuca götürebilir ve bunun olağanüstü ya da merak edilecek bir şey içermediğini düşünmemize neden olabilir: Fakat böyle bir dikkatsizlik bu uslamanın kabulünü kolaylaştırırsa da, onun gözden kaçmasını da kolaylaştırabilir; bu yüzden de şu anda, bütün bilimlerin büyük ilgi duydukları *nedenlerin gücü ve etkinliği* üzerine felsefenin en soylu sorunlarından birini incelediğim konusunda uyarıda bulunmayı uygun görüyorum. Böyle bir uyarı doğallıkla okurun dikkatini çekecek ve ona, ortaya koyduğum bu öğretinin, dayandığı kanıtlamalarla birlikte daha tam bir açıklamasını bekletecektir. Bu beklenti öylesine haklıdır ki, özellikle de bu ilkelerin incelendikçe daha büyük güç ve açıklık kazanacağını da düşündüğüm için, ona uymaktan kaçınamam.

Gerek eski gerekse çağdaş filozoflar arasında, nedenlerin etkinliğiyle ya da onları etkilerin izlemesine neden olan bu nitelikle ilgili bu soru kadar, hem güçlüğü hem de önemi yüzünden tartışmalara neden olmuş bir soru yoktur. Fakat filozoflar bu tartışmaya girmeden önce, çatışma konusu olan bu etkinliğin idesinin ne olduğunu inceleseydiler, sanırım daha uygun davranmış olurlardı. Onların uslamalarında eksik bulduğum ve tamamlamaya çalışacağım şey budur.

Ben *etkinlik, aracılık, güç, kuvvet, erke* (energy), *zorunluluk, bağlantı* ve *üretici nitelik* terimlerinin hepsinin hemen de eşanlamlı olduğunu, bu yüzden de bunlardan herhangi birini ötekilerin tanımında kullanmanın saçmalığını belirterek

işe başlıyorum. Bu gözleme göre, filozofların güç ve etkinlik için verdikleri bütün kaba tanımları bir yana bırakıyoruz; ve ideyi bu tanımlarda arayacak yerde, onu, kaynakta türetilmiş olduğu izlenimlerde aramamız gerekiyor. Eğer bu bir bileşik ideyse onun bileşik izlenimlerden çıkması gerekir. İde yalınsa yalın idelerden.

Bu konunun en genel ve en uygun açıklamasının, deneyden, maddede devimler ve değişimler gibi bir çok yeni ürünlerin bulunduğunu görüp, bunları üretebilecek bir gücün de bulunması gerektiği sonucuna varınca, bu uslamayla, sonunda güç ve etkinlik idesine vardığımızı söylemek[7] olduğunu sanıyorum. Fakat bu açıklamanın felsefi olmaktan çok halka dönük olduğuna inanmak için çok açık iki ilke üzerinde düşünmemiz yeter. Birincisi, yalnız başına us yeni bir ide doğuramaz, ikincisi de, deneyden seçik olarak us, bizi, bir nedenin ya da üretici niteliğin her varoluş başlangıcı için kesinlikle gerekli olduğu sonucuna götüremez. Bu iki düşünce de yeterince açıklandı; bu yüzden bunlar üzerinde daha da durmayacağız.

Bunlardan yalnızca şunu çıkaracağım, us hiç bir zaman etkinlik idesini ortaya koyamayacağına göre, bu idenin deneyden ve bu etkinliğin duyum ve düşünümün ortak kanallarından zihne giren kimi tikel örneklerinden üretilmesi gerekir. İdeler her zaman nesnelerini ya da izlenimlerini temsil ederler, buna karşı, her ideyi ortaya koyacak kimi nesneler gereklidir. Demek ki bu etkinliğin doğru bir idesini edindiğimizi savlıyorsak, etkinliğini zihnin açıkça görebildiği ve işlemleri de bilincimiz ya da duyumlarımız için apaçık olan bir örnek üretmemiz gerekir. Bunu kabul etmezsek, idenin olanaksız ve imgesel olduğunu kabul etmiş oluruz, çünkü bizi bu çıkmazdan kurtarabilecek tek ilke olan doğuştan ideler ilkesi çürütülmüştür ve artık bilgi dünyasında genel olarak buna karşı çıkılmaktadır. Demek ki yapmamız gereken şey, zihnin, içinde bir nedenin işlem ve etkinliğinin hiç bir karanlığa ya da yanlışlığa düşme tehlikesi olmadan açıkça anlayıp kavradığı bir doğal ürün bulmak olmalıdır.

Bu araştırmada, nedenlerin gizli kuvvet ve erkesini açıkladıklarını öne süren filozofların görüşlerindeki büyük çeşitlilikten çok az yardım göreceğiz.[8] Kimileri cisimlerin tözsel biçimleriyle etkilediklerini öne sürer, başkaları ilinek ve nitelikleriyle, bir çokları özdek ve biçimleriyle, kimileri biçim ve ilinekleriyle, başkaları da bütün bunlardan ayrı özellik ve nitelikleriyle. Bütün bu duygular da bir değişik yoldan karışmış ve değişmiştir ve bunlardan hiç birinin bir sağlamlığının ya da apaçıklığının bulunmadığı, özdeğin bilinen niteliklerinde herhangi bir etkinlik kabulünün bir temele dayanmadığı biçiminde güçlü bir ipucu oluştururlar. Bu tözsel biçimler, ilinekler ve özellikler ilkelerinin gerçekte nesnelerin bilinen niteliklerinden olmayıp tümüyle anlaşılmaz ve açıklanamaz olduğunu düşündüğümüzde bu ipucunun bizde daha da güçlenmesi gerekir. Çünkü filozoflar eğer açık ve anlaşılır ilkelerde bir doyurucu yön bulabilselerdi böyle karanlık ve belirsiz ilkelere hiç bir zaman başvurmazlardı; özellikle, duyumların değilse bile anlığın en yalın bir nesnesi olması gereken böyle bir konuda. Tümü bakımından, herhangi bir örnekte, içinde kuvvetin ve bir nedenin aracılığının yer alacağı bir ilke göstermenin olanaksız olduğu ve en incelmiş anlıkların da, en kabalarının da, bu durumda şaşırıp kalacakları sonucunu çıkarabiliriz. Bu savlamaların çürütülmesini uygun bulacak kimsenin uzun uslamalar bulma sıkıntısına katlanması gerekmez; içinde güç ya da etkili ilke bulacağımız bir neden örneği göstersin yeter.

Bu meydan okumaya sık baş vurmak zorunda kalıyoruz, çünkü felsefede bir olumsuzu kanıtlamanın tek yolu budur.

Bu gücü saptama girişiminde elde edilen başarının azlığı, filozofları sonunda, doğanın en son kuvvet ve etkinliğinin bizce tümüyle bilinemez olduğu ve bunu özdeğin bütün bilinir niteliklerinde aramanın boşuna olduğu sonucuna varmaya zorlamıştır. Bu görüşte hepsi birleşirler ve duygularında yalnızca bundan yapılacak çıkarım yönünden bir ayrılık görürler. Çünkü bunlardan bir bölümü, özellikle de Descartes'çılar, maddenin özünü tam olarak bildiğimizi bir ilke olarak saptadıkları için, çok doğal olarak, onda etkinlik bulunmadığı ve onun kendiliğinden devim aktarmasının ya da ona yüklediğimiz etkileri üretmesinin olanaksız olduğu sonucunu çıkarırlar. Maddenin özü yer kaplama olup bu da devim içermediğine, yalnızca devingenlik içerdiğine göre, onlar, devim üreten gücün yer kaplamada bulunmadığı sonucuna varıyorlardı.

Bu sonuç onları, tam olarak kaçınılmaz gördükleri başka bir sonuca götürür. Madde, derler, kendi içinde tümüyle etkisizdir ve devim üretecek, sürdürecek ya da aktaracak güçten yoksundur. Fakat bu etkiler duyularımıza apaçık olup, onları üreten gücün de ortaya çıktığı bir yerin bulunması gerektiğine göre, bu yerin, TANRILIK'ta ya da bütün yetkinliğin ve tamlığın kendisinde bulunduğu o kutsal varlıkta bulunması gerekir. Demek ki evrenin ilk devindiricisi tanrıdır ve o yalnızca maddeyi ilk yaratıp ona ilk itmesini vermekle kalmamıştır, fakat bunun gibi, sürekli bir tümgüç çabasıyla onun varlığını korumakta ve ona armağan olan bütün devinimleri, değişmeleri ve nitelikleri art arda ona vermektedir.

Bu çok merak edilecek bir güçtür ve dikkatimize değer, fakat ona ilgimizi çeken şimdiki konumuz üzerinde kısacık bir düşünme, onun burada incelenmesinin gereksizliğini gösterir. Biz daha önce, bütün idelerin izlenimlerden ya da daha önceki algılardan türediğini ve herhangi güç ve etkinliğin idesini, içinde bu gücün kendini gösterdiği bir takım örnekler üretilmedikçe elde edemeyeceğimizi bir ilke olarak saptamıştık. Bu örnekler hiç bir zaman cisimlerde bulunmadığı için, Descartes'çılar, kendi doğuştan ide ilkelerinden yola çıkarak, evrendeki tek etkin varlık ve maddedeki her değişimin dolaysız nedeni olarak gördükleri bir yüce ruha ya da tanrıya başvurmuşlardı. Fakat doğuştan ideler ilkesinin yanlış olduğu kabul edildiğinde, bundan, bir tanrısal varlık varsayımının, duyularımıza sunulan ya da kendi zihnimizde içsel olarak bilincinde olduğumuz bütün nesnelerde boşuna aradığımız bu aracılık idesinin açıklanmasında bize yardımcı olamayacağı sonucu çıkar. Çünkü eğer her ide bir izlenimden üretilmişse tanrısal varlık idesi de aynı kaynaktan çıkar ve eğer duyum ve düşünümden gelen hiç bir etkinlik kuvveti içermiyorsa, tanrısal varlıkta da böyle bir etkin ilke bulmak, hatta imgelemek, yine olanaksızdır. Buna göre, bu filozoflar da, madde bir etkin ilke taşımadığına göre onda böyle bir ilke bulunmasının olanaksız olduğu sonucuna vardılarsa, aynı uslama biçimi, onların, o ilkeyi o yüce varlıktan da dışlamaya karar vermelerini gerektirir. Fakat onlar bu düşünceyi, gerçekte olduğu gibi, saçma ve dinsizce buluyorlarsa onlara bundan nasıl kurtulacaklarını bildireceğim, yani daha en baştan, cisimde de tinde de, yüksek ya da alçak yaratıklarda da onun bir tek örneğini bulamadıklarına göre, kendilerinde herhangi bir nesneyle ilgili bir güç ve etkinlik idesinin bulunmadığı sonucuna varmaları gerektiğini belirteceğim.

Aynı sonuç, ikinci nedenlerin etkinliğini öne sürenlerin ve maddeye türetici fa-

kat gerçek bir güç ve etkinlik yükleyenlerin varsayımları için de kaçınılmazdır. Çünkü bu etkinliğin maddenin bilinen niteliklerinden hiç birinde bulunmadığını kabul ettiklerine göre, onun idesinin kaynağıyla ilgili olarak da aynı güçlük vardır. Eğer bizde gerçekten bir güç idesi varsa bu gücü bilinmeyen bir niteliğe yükleyebiliriz: Fakat bu idenin böyle bir ideden çıkarılması olanaksız olduğuna ve bilinen niteliklerde de onu üretecek bir şey bulunmadığına göre, bundan, genellikle bildiğimiz anlamda böyle bir idemizin bulunduğunu düşündüğümüz zaman kendimizi aldatmakta olduğumuz sonucu çıkar. Bütün ideler izlenimlerden türetilir ve onları temsil ederler. Bizde hiç bir zaman bir gücü ya da etkinliği içeren bir izlenim bulunmaz. Bu yüzden de hiç bir zaman bir güç idemiz yoktur.

Genel ya da soyut idelerin belli bir ışık altında görülen bireysel idelerden başka bir şey olmadığı ve bir nesne üzerinde düşünerek, nicelik ve niteliğin bütün derecelerini, şeylerin gerçek doğasından olduğu gibi düşüncemizden de dışlamanın olanaksız olduğu, bir kesin ilke biçiminde saptanmıştır. Demek ki bizde eger genel bir güç idesi varsa onun tikel bir türünü de kavrayabilmemiz gerekir ve güç tek başına varolmayıp, her zaman, bir varlık ya da varoluşun yüklemi olarak görüldüğüne göre, bu gücü tikel bir varlığa yerleştirebilmemiz ve o varlıkta, böyle bir tikel etkiyi kendi işlemiyle üretebilecek gerçek bir kuvvet ve etkinliğin bulunmasını kavrayabilmemiz gerekir. Neden ve etki arasındaki bağlantıyı seçik ve tikel olarak kavrayabilmeli ve birinin yalın bir görünüşünden, onun ötekini izlediğini ya da ötekinin onu izleyeceğini söyleyebilmeliyiz. Bir tikel nesneden tikel bir gücü kavrama yolu budur: bir tikel ide bulunmadıkça bir genel ide olanaksız olduğuna göre, birincisinin olanaksız olduğu yerde ikincisinin varolamayacağı kesindir. İnsan zihninin, aralarındaki bir bağlantıyı kavrayabileceği ya da onları birleştiren güç ya da etkinliği seçik olarak anlayabileceği iki nesnenin idesini oluşturamayacağından daha açık bir şey yoktur. Böyle bir bağlantı bir tanıtlama olur ve bir nesnenin ötekini izlememesinin,ya da izlemediğinin kavranabilmesinin, salt olanaksızlığını içerirdi. Bu tür bağlantının hiç bir durumda olamayacağı daha önce gösterilmişti. Eğer karşıt düşüncede olan ve bir tikel nesnede bir güç kavramını elde ettiğini düşünen biri varsa bu nesneyi bana göstermesini dilerdim. Hiç ummamakla birlikte, böyle biriyle karşılaşıncaya dek, herhangi bir tikel nesnede nasıl olup da bir tikel gücün bulunabileceğini hiç bir zaman seçik olarak kavrayamayacağımıza göre, böyle bir genel ideyi oluşturduğumuzu sanmakla kendimizi aldatacağımız sonucuna varmaktan kurtulamam.

Böylece, bir bütün olarak, gerek yüksek ya da alçak herhangi bir varlıkta bir etkiye bağlı bir güç ya da kuvvet bulunduğunu söylediğimiz, gerekse nesneler arasında bir zorunlu bağlantıdan söz edip de, bu bağlantının bu nesnelerden herhangi birinde bulunan etkinlik ya da güce bağlı olduğunu kabul ettiğimiz zaman, bütün bu anlatımlara *bu uygulamayla* gerçekte bir seçik anlam yüklemiş olmayız, yalnızca, hiç bir açık ve belirli ideleri bulunmayan sıradan sözcükler kullanmış oluruz. Fakat bu anlatımların *yanlış uygulamayla* burada gerçek anlamlarını yitirmeleri, hiç bir zaman hiç bir anlamlarının bulunmamasına bakışla daha yüksek olasılıkta olduğundan, onlara yüklediğimiz idelerin doğa ve kaynaklarını bulmanın olanaklı olup olmadığını görmek üzere bu konuyu başka yönden ele almak uygun olacaktır.

Bize, biri neden öteki de etki olan iki nesnenin sunulduğunu varsayalım; bu

nesnelerden birinin ya da ikisinin birden yalın incelenmesinden bunları birleştiren bağı algılamamızın ya da bunlar arasında bir bağlantı bulunduğunu söylememizin olanaksız olduğu açıktır. Demek ki neden ve etki, yani zorunlu bir güç, kuvvet, erke ve etkinlik bağlantısı, idesine dek bir örnekten ulaşmamız olanaksızdır. Birbirinden tümüyle ayrımlı nesnelerin yalnızca tikel birliklerini görmekle bu idelerden birini oluşturamayız.

Fakat bir de, içinde aynı nesnelerin birlikte bulunduğu bir çok örnekleri gözlemlediğimizi varsayalım, hemen bunlar arasında bir bağlantı kavrarız ve birinden ötekine bir çıkarım yaparız. Demek ki benzer örneklerin bu sayı çokluğu, güç ya da bağlantının özünü oluşturur ve onun idesi de bu çok sayılılıktan çıkar. Öyleyse güç idesini anlamak için bu çok sayılılığı incelememiz gerekir ve bizi öyle uzun süre şaşırtmış olan güçlüğün çözümü için bundan ötesini de beklemem. Çünkü şöyle bir uslama yaparım. Tümüyle birbirine benzeyen örneklerin yinelenmesi daha önce belirtilen ve bizim temel ilkemiz olan *bütün idelerin izlenimlerin kopyası oluşundan* apaçık olarak çıkacağı gibi, hiç bir zaman tek başına herhangi bir tikel örnekte bulunandan değişik olan bir özgün ide ortaya koyamaz. Böylece, güç idesi, herhangi tek bir örnekte bulunmayan fakat bir çok örneklerin yinelenmesinden çıkan yeni bir ide olduğuna göre, bundan, yinelenmenin *tek başına* böyle bir etkisi bulunmadığı, onun, bu idenin kaynağı olacak yeni bir şeyi *bulması* ya da *üretmesi* gerektiği sonucu çıkar. Yinelenme yeni bir şeyi ne bulup ne de üretebileceğine göre, onun, idelerimizin sayısını artırması, fakat onları tek örneğin gözleminden çıkana göre daha da genişletememesi gerekir. Demek ki benzer örneklerin çokluğundan çıkan (güç ya da bağlantı idesi gibi) her genişleme çok sayılılığın kimi etkilerinden kopya edilmiştir ve bu etkilerin anlaşılmasıyla o da tam olarak anlaşılabilir. Yinelenmeyle bulunan ya da üretilen yeni bir şeyi her gördüğümüzde oraya gücü koymamız ve onu herhangi başka bir nesnede aramamamız gerekir.

Fakat, benzer bitişiklik ve ardışıklık bağıntısı içindeki benzer nesnelerin yinelenmesinin bu nesnelerden hiç birinde yeni bir şey *bulamayacağı* daha ilk bakışta açıktır, çünkü daha önce[9] gösterildiği gibi, biz yinelenmeden bir çıkarım da yapamayız, onu tanıtlayıcı ya da olası uslamalarımızın konusu da yapamayız. Bu bir yana, çıkarsama yaptığımızı varsaysak bile, bizim durumumuzda bunun bir sonucu olmazdı, çünkü herhangi türden bir uslama güç idesi türünden yeni bir ideye yol açamaz. Çünkü bir uslama yaptığımızda, daha önceden, bu uslamanın nesneleri olacak açık idelerimizin bulunması gerekir. Kavrayış her zaman anlayıştan önde gelir ve birinin karanlık olduğu yerde öteki belirsizdir, birisi başarısızsa öteki de başarısız olacaktır.

İkincisi, benzer durumlarda benzer nesnelerin bu yinelenmesinin, gerek bu iki nesnede gerekse herhangi bir dışsal nesnede hiç bir şey üretmediği kesindir. Çünkü hemen kabul edilmesi gerektiği gibi, benzer neden ve etkilerin çok sayıdaki örnekleri birbirinden tümüyle bağımsızdırlar ve şu anda iki bilardo topunun çarpışmasının sonucu olduğunu gördüğüm devim iletimi, on iki saat önce benzer bir itmenin sonucu olarak gördüğüm iletimden tümüyle seçiktir. Bu itmelerin birbirine etkisi yoktur. Bunlar zaman ve yer aracılığıyla birbirinden tümüyle ayrılmışlardır ve bunlardan birisi hiç bir zaman olmamış bile olsa öteki varolabilir ve devim iletebilirdi.

Demek ki nesnelerin sürekli birliktelikleri ya da onların ardışıklık ve bitişiklik bağıntılarının kesintisiz benzerliğiyle, ne bulunan ne de üretilen yeni bir şey yoktur. Fakat zorunluluk, güç ve etkinlik ideleri de bu benzerlikten türetilmiştir. Demek ki bu ideler sürekli birlikte bulunan nesnelere ilişkin olan ya da olabilen herhangi bir şey temsil etmezler. Bu, hangi açıdan incelenirse incelensin, karşı çıkılamaz bir uslamadır. Benzer örnekler, benzerlikleriyle, birbirini de, dışsal bir nesneyi de etkileyememekle birlikte yine bizdeki kuvvet ya da zorunluluk idesinin ilk kaynağıdır. Demek ki bu idenin kaynağını aramak üzere başka bir yöne dönmemiz gerekiyor.

Güç idesini doğuran bir çok benzer örneklerin birbiri üzerinde hiç bir etkisi olmamasına ve bunların, *nesnede,* bu idenin modeli olabilecek hiç bir yeni nitelik üretmemelerine karşın yine de bu benzerliğin *gözlemlenmesi, zihinde,* onun gerçek modeli olan yeni bir izlenim doğurur. Çünkü benzerliği yeterli sayıda örnekte gözlemledikten sonra, zihnin, hemen bir nesneden onun birlikte-gidenine geçme kararlılığını duyumluyoruz. Bu kararlılık benzerliğin tek etkisidir, bu yüzden de, idesi benzerlikten türemiş olan gücün ya da etkinliğin aynısı olması gerekir. Benzer birlikteliklerin çok sayıda örnekleri bizi güç ve zorunluluk idesine götürüyor. Bu örnekler kendi içlerinde birbirinden tümüyle seçiktir, bunların birlikteliği onları gözlemleyen ve idelerini toplayan zihindedir. Demek ki zorunluluk bu gözlemin etkisidir ve zihnin bir içsel izleniminden ya da düşüncemizi bir nesneden ötekine taşıma kararlılığından başka bir şey değildir. Onu bu açıdan incelemedikçe onun en uzak bir kavramına varamadığımız gibi, onu dışsal ya da içsel nesnelere, tine ya da bedene, nedenlere ya da etkilere, yükleyemeyiz.

Neden ve etkiler arasındaki zorunlu bağlantı bunların birinden ötekine yaptığımız çıkarımın temelidir. Çıkarımımızın temeli alışılmış birliktelikten doğan aktarımdır. Öyleyse bunlar aynıdır.

Zorunluluk idesi bir izlenimden doğar. Duyumlarımızın getirdiği izlenimlerden hiç biri bu ideyi doğuramaz. Demek onun bir içsel izlenimden ya da düşünüm izleniminden türetilmesi gerekiyor. Alışkanlığın bir nesneden onun alışılmış birlikte-gidenine geçmek için ürettiği bu eğilimin dışında bizim konumuzla bağıntısı olan bir içsel izlenim yoktur. Demek ki zorunluluğun özü bu eğilimdedir. Genel olarak, zorunluluk nesnelerde değil zihinde varolan bir şeydir; o cisimlerdeki bir nitelik olarak düşünülürse, bizim için onun en uzaktan bir idesini bile oluşturmak olanaksızdır. Ya bizde bir zorunluluk idesi yoktur ya da zorunluluk, düşüncenin, neden ve etkilerin deneyden geçen birliğine uygun olarak nedenlerden etkilere ya da etkilerden nedenlere geçme kararlılığıdır.

Böylece, tıpkı, iki kez ikiyi dörde ya da bir üçgenin üç açısını iki dik açıya eşit yapan zorunluluğun, ancak bu ideleri inceleyip ölçüştüren anlığın eyleminde bulunuşu gibi, neden ve etkileri birleştiren zorunluluk ya da güç de zihnin bu nesnelerden birinden ötekine geçiş kararında bulunur. Nedenlerin etkinliği ya da erkesi nedenin kendisinde bulunmadığı gibi, tanrısallıkta ya da bu iki ilkenin uyuşmasında da değildir; bu tümüyle bütün geçmiş deneylerde iki ya da daha çok nesnenin birleşikliğini görmüş olan ruha ilişkindir. Nedenlerin, bağlantı ve zorunluluklarıyla birlikte gerçek gücü işte burada yer almıştır.

Bu deneme boyunca, gerek şimdiye dek öne sürdüğüm gerekse bundan sonra öne süreceğim bütün aykırılıklardan en büyüğünün şimdi öne sürdüğüm olduğu-

nu ve ancak sağlam kanıt ve uslama gücüne dayanarak bunun kabul edilmesini ve insanlığın kökleşmiş önyargılarını yenmesini umabileceğimi biliyorum. Bu öğretiye bağlanmadan önce, bilmiyorum kaç kez şunları kendi kendimize söylememiz gerekecek: herhangi iki nesnenin yalın görüntüsü, bunlar ne gibi bir bağıntı içinde olursa olsun, bize hiç bir zaman bir güç ya da iki nesne arasında bağlantı idesi veremez: bu ide nesnelerin birliğinin yinelenmesinden doğar: yinelenme nesnelerde ne bir şey bulabilir ne de bir şeye neden olabilir, onun etkisi yalnızca ürettiği alışılmış geçiş yoluyla, zihindedir: bu yüzden bu alışılmış geçiş güç ve zorunlulukla aynıdır; bu yüzden de bunlar nesnelerin değil algıların nitelikleridir ve dışsal olarak nesnelerden algılanamazlar, ruh bunları içsel olarak duyumlar. Her olağanüstü şeyde hazır bulunmanın şaşırtan bir yanı vardır ve bu şaşkınlık, konuyu onaylayıp onaylamadığımıza göre hemen bir saygıya ya da küçümsemeye dönüşür. Yukardaki uslama bana, düşünülebilenlerin en kısa ve en kesini olarak görünmekteyse de, okuyucuların büyük bölümünde zihnin eğiliminin ağır basacağından ve bunun onlarda bu öğretiye karşı bir önyargı doğuracağından korkarım.

Bu karşıt eğilim kolayca açıklanabilir. Zihnin, dış nesnelere yayılma ve onlarla, onların neden olduğu ve ortaya çıkışlarını her zaman tam da bu nesnelerin kendilerini duyulara açıkladığı zamana rastlatan bir takım içsel izlenimlerle birleştirme yönünde büyük bir isteği vardır. Böylece, belli ses ve kokular, her zaman, görülür türden belli nesnelerle birlikte-bulunduklarından, bu türden niteliklerin böyle bir niteliğin kabulüne elverişsiz olup, gerçekte herhangi bir yerde bulunan türden olmamalarına karşın, biz doğal olarak o yerde böyle bir birliktelik imgeleriz. Fakat bunun ayrıntılarını sonraya[10] bırakıyoruz. Bu arada zorunluluk ve güç niteliği, bir nesnenin idesinden onun alışılmış birlikte-gidenine geçiş için zihnin bir kararı olarak alınmadıkça onun en uzak bir idesini oluşturmanın bile bizim için olanaksız olmasına karşın, bu niteliğin ele aldığımız nesnelerde bulunduğunu kabul edişimizin nedeninin de yukarda sözü geçen bu istek olduğunu gözlemlemek yeterlidir.

Fakat bu, bizim zorunluluk üzerine verebileceğimiz en uygun açıklama olmakla birlikte, yukarda sözü geçen ilkeler yüzünden, karşıt kavram zihne öylesine perçinlenmiştir ki, pek çoklarınca benim duygularımın us-dışı ve gülünç görüleceğinden kuşku duymuyorum. Ne? Nedenlerin etkinliği zihnin kararında bulunurmuş. Sanki nedenler zihinden tümüyle bağımsız işleyemezlermiş ve işlemlerini dünyada onları gözlemleyen ve onlar üzerine uslama yapan hiç bir zihin bulunmasa bile sürdüremezlermiş gibi. Düşünce, işlemleri için nedenlere bağlı olabilir, fakat nedenler düşünceye bağlı olamaz. Bu, doğanın düzenini tersine çevirmek ve gerçekte birincil olanı ikincil yapmaktır. Her işlemle ilgili bir güç vardır ve bu gücün etki yapan nesnede bulunması gerekir: Fakat onu, bütün nedenlerden alıp, neden ve etkiyle, onları algılama dışında, bir ilişkisi bulunmayan bir varlığa vermek büyük bir saçmalıktır ve insan usunun en kesin ilkelerine aykırıdır.

Ben bütün bu uslamalara karşı, ancak, buradaki durumun, bir körün, al rengin borazan sesiyle ya da ışığın katılıkla aynı olmadığı varsayımında bir çok saçmalıklar bulduğunu savlamasıyla aynı olduğu yanıtını verebilirim. Eğer bizde gerçekten herhangi bir nesnede bulunan güç ya da etkinliğin ya da nedenlerle etkiler arasındaki bir gerçek bağlantının idesi yoksa, bütün işlemlerde bir etkinliğin gerekli olduğunu kanıtlamanın yararı olmaz. Böyle konuşurken söylediğimizin an-

lamını kendimiz anlamayız ve birbirinden tümüyle seçik olan ideleri bilgisizce birbirine karıştırırız. Gerçekte ben gerek özdeksel gerekse özdek-dışı nesnelerde bizim son aşamada tanıdığımız bir çok nitelikler bulunabileceğini kabul edebilirim ve bunlara *güç* ya da *etkinlik* adını vermemizin önemi yoktur. Fakat bu bilinmeyen nitelikleri kastedecek yerde, güç ve etkinlik terimlerini, bizde açık idesi bulunan ve onu uyguladığımız nesnelerle bağdaşmaz durumdaki bir şey anlamına getirecek olursak, o zaman karanlık ve yanılgı ortaya çıkar ve yanlış bir felsefe bizi saptırmış olur. Bu, düşüncenin kararlılığını dışsal nesnelere aktardığımız ve onlar arasında gerçek bir anlaşılabilir bağlantı varsaydığımız durumdur, çünkü o ancak o nesneleri inceleyen zihne ilişkin olabilecek bir niteliktir.

Doğanın işlemlerinin bizim düşünce ve uslamalarımızdan bağımsızlığı üzerine söylenebilecekleri kabul ediyorum ve buna göre nesnelerin birbiriyle bitişiklik ve ardışıklık bağıntıları bulunduğunu, benzer nesnelerin bir çok örneklerde benzer bağıntılar içinde gözlemlenebileceklerini ve bütün bunların anlığın işlemlerinden bağımsız olup onlardan önce geldiklerini belirttim. Fakat biraz daha ileri gider de bu nesnelere bir güç ya da zorunlu bağlantı yüklersem, bu onlarda hiç gözlemlemediğimiz ve idesini de onları gözlemlerken içsel olarak duyumladıklarımızdan aldığımız şeydir. Bunu öyle ileri götürüyorum ki, şimdiki uslamamı, anlaşılması zor olmayacak bir incelikle, onun bir örneğine çevirmeye hazırım.

Bir nesne bize sunulduğunda, bu hemen zihne, genellikle onun birlikte-gideni olarak görülmüş olan bir nesnenin canlı bir idesini iletir ve zihnin bu kararı bu nesneler arasındaki zorunlu bağlantıyı oluşturur. Fakat bakış açımızı nesnelerden algılara aktardığımızda, izlenimin neden, canlı idenin de etki olarak görülmesi gerekir ve zorunlu bağıntı, bizim, birinin idesinden ötekininkine geçerken duyduğumuz kararlılıktır. İçsel algılarımız arasındaki birleştirici ilke, bizim için, dışsal nesneler arasındaki kadar anlaşılmazdır ve bizce deneyden başka bir yol bilinemez. Deneyin doğası ve etkileri daha önce yeterince incelendi ve açıklandı. O hiç bir zaman bize nesnelerin içsel yapısı ya da etkinlik ilkeleri üzerine bir içgörü vermez, yalnızca zihni birinden ötekine geçmeye alıştırır.

Artık bu uslamanın değişik bölümlerini toplama ve onları birbirine birleştirerek, bu araştırmanın konusunu oluşturan neden ve etki bağıntısının sağın bir tanımını verme zamanı geldi. Eğer başka bir yönteme göre ilerleme olanağı bulunsaydı, bu, bağıntının kendisini açıklamadan önce bağıntıdan yaptığımız çıkarımı inceleme düzeni bağışlanmaz olurdu. Fakat bağıntının doğası çıkarımın doğasına öylesine bağlı ki, bu mantıksız görünen yoldan gitmek ve terimleri sağın olarak tanımlamadan ya da anlamlarını saptamadan onları kullanmak zorunda kaldık. Şimdi neden ve etkinin kesinlikle bir tanımını vererek bu yanlışlığı düzelteceğiz.

Bu bağıntının, yalnızca aynı nesnenin iki değişik görünüşünü sunmak bakımından birbirinden ayrılan iki tanımı verilebilir. Tanımlardan biri bağıntıyı *felsefi* yani iki idenin ölçüştürülmesi olarak, ötekiyse *doğal* yani idelerin birbirini çağrıştırması olarak gösterir. Nedeni "bir başka nesneden önce gelen ve ona bitişik olan ve kendisine benzeyen bütün nesneler ötekine benzeyen nesnelerle benzer öncelik ve bitişiklik bağıntısı içinde bulunan bir nesne" olarak tanımlayabiliriz. Eğer bu tanım nedene yabancı olan nesnelerden çıkarıldığı için kusurlu kabul edilirse, bunun yerine ötekini koyabiliriz: "Bir neden bir başka nesneden önce gelen ve ona bitişik olan bir nesnedir ve bu nesne ötekiyle öyle birleşmiştir ki onun idesi,

zihnin, ötekinin daha canlı bir idesini oluşturmaya karar vermesini sağlar." Bu tanıma da aynı nedenle karşı çıkılırsa, bu duyarlılığı gösteren kimselerin bunun yerine daha doğru bir tanım koymalarından başka bir umar görmüyorum. Kendi bakımımdan benim, böyle bir girişim için yetersizliğimi kabul etmem gerekiyor. Genel olarak neden ve etki olarak adlandırılan nesneleri en büyük titizlikle incelediğimde, bir tek örneği ele alınca görüyorum ki, nesnelerden biri ötekinden önce gelmiştir ve ona bitişiktir; bakış açımı bir çok örnekleri inceleyecek biçimde genişlettiğimde de, yalnızca, benzer nesnelerin sürekli olarak benzer öncelik ve bitişiklik bağıntıları içinde bulunduğunu görüyorum. Yine, bu sürekli birlikteliğin etkisini incelediğimde de, böyle bir bağıntının hiç bir zaman bir uslama nesnesi olamayacağını ve zihni ancak alışkanlık yoluyla etkileyebileceğini ve bu alışkanlığın, imgeleme, bir nesnenin idesinden onun her zaman birlikte-gideninin idesine ve yine birincinin izleniminden ötekinin daha canlı bir idesine bir geçiş yaptırdığını algılıyorum. Bu duygular ne denli olağanüstü görünürse görünsün, bu konu üzerinde daha öteye giden bir araştırma ve uslama yapma çabasına girmenin verimsiz olacağını görüyorum ve ben bunların saptanmış ilkeler olduklarına inanıyorum.

Bu konuya son vermeden önce bundan bir takım sonuçlar çıkarmak uygun olacaktır, çünkü bu sonuçlar bizi felsefede pek yaygın olan bir çok önyargılardan ve genellikle düşülen yanlışlardan kurtarabilir. Birincisi, bu öğretiden, bütün nedenlerin aynı türden olduğunu, özellikle etkili nedenle *sine qua non* (olmazsa olmaz) nedenler arasında zaman zaman yaptığımız ayırmanın temelden yoksun olduğunu öğrenebiliriz; etkili nedenlerle, biçimsel, özdeksel, örneksel ve ereksel neden ayrımları için de öyle. Çünkü bizdeki etkinlik idesi iki nesnenin sürekli birlikteliğinden türemiş olduğuna göre, bunun gözlemlendiği her yerde neden etkilidir, böyle bir gözlem yoksa neden de olamaz. Aynı sebeple, *neden* ve *vesilenin* (occasion) birbirinden temelden ayrı anlamlara geldiği kabul edildiğinde bu ayrımı da atmak gerekir. Eğer vesile dediğimiz şey sürekli birlikteliği içeriyorsa o gerçek bir neden demektir. İçermiyorsa o bir bağıntı değildir ve herhangi bir kanıt ya da uslama üretmez.

İkincisi, aynı uslama yolu, bizi, yalnızca tek neden türü olduğuna göre tek *zorunluluk* türü olduğuna ve *törel* (moral) ve *fiziksel* zorunluluk ayrımının doğada bir temeli bulunmadığına da inandıracaktır. Bu, zorunluluğun biraz önce yaptığımız açıklamasından hemen görülür. Bir fiziksel zorunluluğu oluşturan şey, nesnelerin, zihnin kararının da eşlik ettiği sürekli birlikteliğidir. Fiziksel zorunluluğun yokluğu *şans* anlamına gelir. Nesneler ya birlikte ya da ayrı olacaklarına, zihin de bir nesneden bir başkasına geçmeye ya karar vermiş ya da vermemiş olacağına göre, şansla salt zorunluluk arasında bir ara durum kabul etmek olanaksızdır. Bu birliktelik ve kararlılığı zayıflatarak zorunluluğun doğasını değiştiremezsiniz; çünkü, cisimlerin işlemlerinde de değişik süreklilik ve kuvvet dereceleri vardır ve bu, bu bağlantıda değişik bir tür ortaya çıkarmaz.

Güç ve onun *uygulanması* arasında çokluk yaptığımız ayrım da temelsizdir.

Üçüncüsü, şimdi artık, her varoluşun başlaması için bir nedenin zorunlu oluşunun tanıtlayıcı ya da sezgisel herhangi bir kanıta dayanmadığını kanıtlamaya çalıştığımız yukardaki uslamaya karşı çok doğal olarak beslediğimiz karşıtlık duygusunu tam olarak yenebiliriz. Yukardaki tanımlardan sonra böyle bir görüş tu-

haf görünmeyecektir. Bir nedeni *bir başka nesneden önce gelen ve ona bitişik olan ve kendisine benzeyen bütün nesneler ötekine benzeyen nesnelere göre benzer öncelik ve birliktelik bağıntısı içinde bulunan bir nesne* diye tanımlarsak, her varoluş başlangıcıyla böyle bir nesnenin birlikte-gitmesi için saltık ya da metafizik bir zorunluluk bulunmadığını kolayca kavrayabiliriz. Eğer bir nedeni *bir başka nesneden önce gelen ve ona bitişik olan nesnedir ve bu nesne imgelemde ötekiyle öyle birleşmiştir ki onun idesi, zihnin, ötekinin idesini ve onun izlenimi de, yine zihnin, ötekinin daha canlı bir idesini oluşturmaya karar vermesini sağlar* diye tanımlarsak bu görüşe katılmakta daha da az güçlük çekeriz. Zihindeki böyle bir etki kendi başına tümüyle olağanüstü ve anlaşılmazdır ve bunun gerçekliğine yalnızca deney ve gözlem yoluyla inanabiliriz.

Bir dördüncü sonuç olarak da, kendisinin bir idesini oluşturmadığımız bir nesnenin varoluşuna inanmak için bir sebep bulamayız. Çünkü varoluşla ilgili bütün uslamalarımız nedensellikten türediğine, nedensellikle ilgili bütün uslamalarımız da herhangi bir uslama ya da düşünümden değil, nesnelerin denenmiş birlikteliklerinden türediğine göre, aynı deneyin bize bu nesnelerin bir kavramını vermesi ve sonucumuzun bütün gizemliliğini kaldırması gerekir. Bu öylesine apaçıktır ki, ardından gelen *özdek* ve *tözle* ilgili uslamalar için ortaya çıkan kimi böyle karşı çıkmaları önlemek için gerekli olmasaydı dikkatimizi çekmeye bile değmezdi. Nesnenin tam bilgisinin değil, yalnızca bizim varolduğuna inandığımız niteliklerin gerekli olduğunu belirtmeye gerek görmüyorum.

XV. KESİM

Neden ve etkileri değerlendirme kuralları

Yukarıdaki öğretiye göre, deneye başvurmadan, yalnızca kendilerini inceleyerek, birinin ötekinin nedeni olduğuna karar verebileceğimiz nesneler yoktur ve yine aynı yoldan, neden olmadıklarına kesinlikle karar verebileceğimiz nesneler de yoktur. Her şey bir başka şeyi üretebilir. Yaratma, yok etme, devim, us, istenç, bütün bunlardan biri ötekinden, ya da düşünebileceğimiz başka bir nesneden çıkabilir. Yukarda açıklanan iki ilkeyi, yani *nesnelerin sürekli birliktelikleri onların nedenselliğini belirler* ve[11] *uygun bir anlatıma göre, varoluş ve varolmayış dışında birbirinin karşıtı olan iki nesne yoktur* ilkelerini karşılaştırdığımızda bu yine tuhaf görünmeyecektir. Nesnelerin karşıt olmadığı durumlarda, hiç bir şey, onları neden ve etki bağıntısının tümüyle kendisinden kaynaklandığı sürekli birliktelikten alıkoyamaz.

Bu durumda, bütün nesneler için birbirinin neden ve etkileri olmak olanaklı olduğuna göre, gerçek neden ve etkiyi tanımamıza olanak veren bir kaç genel kuralı saptamak uygun olacaktır.

1. Neden ve etki uzam ve zaman içinde bitişik olmalı.
2. Neden etkiden önce gelmeli.
3. Neden ve etki arasında kesintisiz bir birlik olmalı. Bağıntıyı oluşturan başlıca bu özelliktir.
4. Aynı neden her zaman aynı etkiyi üretir ve aynı etkiyi yalnızca aynı neden ortaya çıkarır. Bu ilkeyi deneyden çıkarırız ve bu bir çok felsefi uslamalarımızın

kaynağıdır. Çünkü açık bir deneyle bir olayın neden ve etkilerini bulduğumuz zaman, bu bağıntının ilk idesinin kaynaklandığı sürekli yinelenmeyi beklemeden, gözlemimizi hemen aynı türden her olaya yaygınlaştırırız.

5. Buna bağlı olan bir ilke daha vardır ki ona göre de, bir çok değişik nesneler aynı etkiyi ürettiğinde, bunun, onlarda ortak bulunduğunu gördüğümüz bir nitelik aracılığıyla olması gerekir. Çünkü, benzer etkiler benzer nedenleri gerektirdiğine göre, nedenselliği her zaman, içinde benzerliği bulduğumuz duruma yüklememiz gerekir.

6. Şu ilke de aynı sebebe dayanır. İki benzer nesnenin etkileri arasındaki ayrımın bu nesneleri ayıran bir özellikten gelmesi gerekir. Çünkü benzer nedenler benzer etkiler ürettiğine göre, herhangi bir örnekte beklentimiz gerçekleşmezse, bu düzensizliğin nedenlerdeki bir ayrımdan gelmesi gerekir.

7. Bir nesne kendi nedeninin artıp eksilmesine bağlı olarak artıp eksilirse, bu nesnenin, nedeninin değişik bölümlerinden gelen bir çok değişik etkilerden türemiş olması gerekir. Burada nedenin bir bölümünün varoluş ya da varolmayışının, her zaman, etkinin onun karşılığındaki bölümünün varoluş ya da varolmayışıyla birlikte-gitmesi gerekir. Bu sürekli birliktelik, bir bölümün ötekinin nedeni olduğunu yeterince kanıtlar. Yine de böyle bir sonucu az sayıda deneyden çıkarmamamız gerekir. Belli derecedeki sıcaklık haz verir, sıcaklığı azaltırsanız haz da azalır; fakat bundan, sıcaklığı belli derecenin üstüne çıkardığınızda hazzın da artacağı sonucu çıkmaz; o zaman hazzın acıya dönüştüğünü görürüz.

8. Dikkat çekeceğim sekizinci ve son kural, belli bir zamanda hiç bir etki doğurmadan bütün yetkinliğiyle varolan bir nesne bu etkinin tek nedeni değildir; o, kendi etki ve işlemini ortaya çıkaracak olan başka bir ilkenin yardımını gerektirir. Çünkü, benzer etkiler benzer nedenleri bir bitişik zaman ve yerde zorunlu olarak izlediklerine göre, bunların bir an için ayrılmış olması nedenlerin tam olmadığını gösterir.

Benim uslamalarımda kullanmama uygun düştüğünü sandığım MANTIK'ın hepsi budur; hatta belki de bu da zorunlu değildir, anlığımızın doğal ilkeleri bunun yerini tutabilir. Skolastikçi düşünürlerimiz ve mantıkçılarımız, uslama ve becerilerinde, felsefede yargılarımızı yönetecek bir uzun kurallar ve yargılar dizgesi sağlamada bize, halka bakışla, kendilerine öykünme eğilimi verecek bir üstünlük gösteremezler. Bu doğadaki bütün kuralların bulunmaları çok kolay fakat uygulanmaları son derece zordur ve hepsinden daha doğal ve yalın görünen deneysel felsefe bile insan yargı gücünde en yüksek gerilimi gerektirir. Doğadaki bütün olaylar öyle değişik durumların bileşim ve değişiminden oluşmuştur ki, kesin belirli noktaya ulaşmak için gereksiz olan ne varsa ayırmamız ve eğer ilk deneyin özel durumlarından hepsi onun için özsel nitelikteyse yeni deneyimler yoluyla araştırma yapmamız gerekir. Bu yeni deneyimler aynı türden bir tartışmaya yol açar; öyle ki, araştırmalarımızda direnmek için sebatlılığın en büyüğü, ortaya çıkan yollar arasından doğru yolu seçmek için anlayışlılığın en üstünü gereklidir. Doğal felsefede bile durum buysa, koşulların öylesine daha karmaşık olduğu ve zihnin her bir eylemi için özsel olan görüş ve duyarlıkların, çokluk en keskin dikkatimizden kaçacak kadar örtük ve karanlık ve yalnızca nedenleri bakımından açıklanamaz değil, varoluşlarında bile bilinemez oldukları törel felsefede bunun ne kadar ötesinde olmalı? Araştırmalarımda elde ettiğim küçük başarının bu gözleme

bir özür dileme havasından çok bir öğünme havası vermesinden korkuyorum. Burada bana güven veren bir şey varsa, bu, deneylerimin alanını olanak oranında genişletmek olacaktır. Bu sebeple burada insansal varlıkların olduğu gibi hayvanların uslama yetilerini de incelemek uygun olacaktır.

NOTLAR:

(*) D.Hume'un *A Treatise of Human Nature*'ünün I.Kitap III. Bölümünün, II., III., VI., VII., XIV. ve XV. Kesimlerinin çevirisidir.

(**) Hume, II. Böl. I.Kes.de yedi tane felsefi bağıntı türü bulunduğunu öne sürmüştü: *benzerlik, özdeşlik, zaman ve yer bağıntısı, nicelik ya da sayı orantısı, herhangi bir nitelik bakımından dereceler, karşıtlık* ve *nedenselliktir.*

(1) Böl. IV, Kes. 5.

(2) Mr. Hobbes.

(3) Dr. Clarcke ve başkaları.

(4) Mr. Locke.

(5) Burada, okullarda her zaman öğretildiğinden bir tür yerleşik ilke olmuş ve genel olarak bütün mantıkçılarca kabul edilmiş olan bir yanlışı gösterme fırsatı bulabiliriz. Bu yanlış, anlığın eylemlerinin kabaca: kavrama, yargı ve uslama diye ayrılmasından ve bizim bunlara verdiğimiz tanımlardan gelir. Kavrayış, bir ya da daha çok idenin yalın incelenmesi diye, uslama da değişik ideler in, bunların birbiriyle bağıntısını gösteren ideleri araya koyarak, ayrılması ya da birleştirilmesi diye tanımlanmıştır. Fakat bu seçiklemeler ve tanımlar çok önemli maddelerde yanlışlık gösterir. Birincisi, oluşturduğumuz her yargıda iki değişik ideyi birleştirdiğimiz doğru olmaktan çok uzaktır, çünkü *Tanrı vardır* önermesinde ya da varoluşla ilgili herhangi başka bir önermede, nesne idesiyle birleştirdiğimiz ve birleşmeyle bir bileşik ide oluşturabilen varoluş idesi ayrı bir ide değildir. İkincisi, bu yoldan, tek ide içeren bir ide oluşturabileceğimize göre, demek ki uslamamızı ikiden çok ide kullanmadan ve bu iki ide arasında aracılık yapacak üçüncü bir ideye başvurmadan yapabiliyoruz. Bir nedeni etkisinden, dolaysız olarak çıkarabiliriz ve bu çıkarım yalnızca bir doğru uslama örneği olmakla kalmaz, hepsinden de güçlüdür ve iki üç ideyi bağlamak üzere araya başka bir ide koyduğumuzdan çok daha inandırıcıdır. Anlığın bu üç edimiyle ilgili olarak öne sürebileceğimiz şey, bunların, uygun bir ışık altında göründüklerinde, hepsinin de birincisi içinde eriyeceği, çünkü bunların nesnelerimizi kavramanın özel yollarından başka bir şey olmadıklarıdır. İster tek ister bir çok nesne alalım, ister bu nesnelerde kalalım ister bunlardan başkalarına geçelim, bunları hangi biçim ve düzen içinde incelersek inceleyelim, zihnin edimi kavrayışı aşmaz ve bu yoldan ortaya çıkan tek önemli ayrım, kavrayışa inanmayı eklediğimiz ve kavradığımız şeyin doğruluğuna inandığımız zamandır. Zihnin bu edimini şimdiye dek hiç bir filozof açıklamadı, bu yüzden de benim onunla ilgili varsayımımı önerme hakkım vardır: zihnin bu edimi bir idenin güçlü ve düzenli kavranışıdır ve bu bir ölçüde bir dolaysız izlenime yaklaşır.

(6) Kes. 2.

(7) Bkz. Mr. Locke, güç bölümü.

(8) Bkz. Malebranche, Kit. VI. Böl. 2, Kes. 3 ve onun üzerine örneklere bkz.

(9) Kes. 6.

(10) Bol. IV., Kes. 5.

(11) Bol. I, Kes. 5.

Denkel, Arda (1990). "Gerçek Neden." Felsefe Tartışmaları (7. Kitap): 33-45.

GERÇEK NEDEN

ARDA DENKEL

I

Yeniçağ felsefe tarihi, kökeni Aristoteles'in "etkili neden" (causa efficiens) kavramında bulunabilecek çağdaş nedensellik düşüncemizin geliştirilmesi yönünde yapılan yoğun bir çaba ve tartışma zincirine tanık olmuştur. Bir dönem oldukça gözden düşen bu kavram, pozitivizmin gerilemesiyle yeniden ve yoğun bir biçimde gündeme gelmiştir. Yeniçağ felsefe ve bilimine temel açıklama kalıbını, yani mekanist açıklama biçimini, veren nedenselliği daha derinine anlayabilmek ve onun geçerli bir çözümlemesinde bulunması gerekecek ögeleri saptayabilmek amacıyla 17. ve 18.yy'larda yapılan çalışmalar çok yönlü olup zengin bir içerik serimlerler. Birçok farklı kuramın ortaya atılıp eleştirilmesiyle konu üzerindeki anlayış derinleşmiş, modern nedensellik düşüncesi bu süreç içinde giderek daha büyük bir belirginlik kazanmıştır. Bu arada aynı konuda Ortaçağ'da yapılmış olan çalışmaları da gözardı etmemelidir. İlginç bir gelişim olarak saptanması gereken bir olgu, Yeniçağ tartışmalarının en önemli ürünü sayılan Hume çözümlemesi ve bunun günümüze armağan ettiği nedensellik kuramının, yine Aristoteles'in "etkili neden"inden yola çıkan kimi Ortaçağ filozoflarınca da düşünülmüş oluşudur. Felsefe tarihçileri Hume'un ne Gazali'nin *Tehafut*'una (11.yy) ne de Autrecourt'un (14.yy) elyazmalarına ulaşabilecek, bunlardan yararlanabilecek durumda olmadığını belirtiyorlar. (Autrecourt'un yazıları Bibliotheque Nationale ve Bodleian Library'de ancak geçen yüzyılda bulundular. Autrecourt'un gününde de *Tehafut* henüz Latince'ye çevrilmemişti.) Ayrıca, Hume'un ortaya attığı kuramın kökenlerini ve gerekçelerini Yeniçağ felsefesi içinde adım adım ve belirgin olarak çizmeye olanak vardır. Tarihsel süreklilik açısından Yeniçağ'ı etkilemiş olmamalarına karşın bu Ortaçağ çabalarının Hume'un çözümlemesine böylesine bir yakınlık gösteriyor oluşlarının ortaya koyduğu çok daha önemli bir nokta var. Bu nokta, etkili neden kavramının *eleştirel* bir açıklamasına girişen değişik çağlardaki en az üç farklı çalışmanın (örtüştükleri ölçüde) bu kavramın özünü oluşturan kimi ortak noktaları birbirlerinden bağımsız olarak yakalamış oluşlarıdır. Buna dayanarak çağdaş nedensellik düşüncemizi biçimlendirirken, Hume'un bize kendine özgü yapay bir tanımı, bir stipülasyonu neden kavramı olarak empoze etmek yeri-

ne, insan düşünce yapısında her çağda bulunmuş olan evrensel bir kavramı gereksiz takıntılarından arındırarak günışığına (bir kez daha) çıkarmış olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla sözkonusu olan "Hume'un kavramı" değil, bir veri olan kavramın "Hume'ca aydınlatılmasıdır."

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

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

Eşzamanlılığa çok yaklaşsa bile birer değişim olarak neden ile etkisi arasında bir ardışıklık bulunacağı, bununsa neden kavramı için gerçekten bir gerekli koşul,hatta bu kavramın bir zorunlu mantıksal ögesi olduğu söylenebilir. Ardışıklığı kaldırmak, tartıştığımız anlamdaki nedenselliği ortadan kaldırmaktır. Şimdi

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

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

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

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

II

Hume'un (Gazali açısından olmasa da) Yeniçağ için en önemli katkısı, bir zorunlu bağın bulunmadığını gösteren eleştirel uslamlamasından çok (yukarıda değinildiği gibi bu durum daha önce büyük ölçüde zaten ortaya konmuştu) nesnel anlamdaki nedenselliğin bir sürekli birliktelik olduğu düşüncesidir. Bu, nedensel olduğu söylenen ilişkinin, eğer doğruysa belli bir olasılık içinde *genellenebilir* olduğunu, yani bir doğa yasası oluşturduğunu saptayan bir gözlemdir. Dilegetirdiği şey, yasal düzenliliğin, yani fiziksel varlığın nesneler ile onların özellik ve türlerinde gösterdiği düzenliliklere benzer bir düzen ve tutarlılığın, olaylar için de geçerli olduğu gerçeğidir. Hume'un çizgisini izleyen günümüzün kimi filozofları sürekli birlikteliği yasallık (nedensel olarak ilişkili oldukları söylenen bir olay çiftinin bir doğa yasası kapsamı altına sokulabilir olması; yasallaştırılabilirlik) olarak yorumlarken, kimi başkaları da bunu bir "fiziksel zorunluluk" olarak görmektedirler. Bu son kavramın değişik yorumları vardır. Yalın bir anlamdaki fi-

ziksel zorunluluk, ontik düzeydeki olay (ya da özellik) türleri arasında varolan bir düzenli birlikteliktir. Mantıksal bir zorunlukla hiçbir ilgisi olmayan bu kavrama, paradoksal etkisinin uyandırdığı hayretten hoşlanırcasına "olumsal zorunluk" diyenler de vardır. Ontik anlamdaki bir sürekli birlikteliği dilegetirdiği anlamdaki yasallık ile böylesi bir fiziksel zorunluk arasındaki ayrımdan anlaşılan şey değişebilmektedir. Deneyciliği izlemeyenlerin kavrayışına göre fiziksel zorunluk sürekli birlikteliği ve dolayısıyla yasalaştırılabilirliği *açıklayan* ve dış gerçeklikte bizce doğrudan algılanamadığı halde varolan bir ilkedir. Öte yandan Hume ve onu izleyenler fiziksel zorunluktan yalnızca sürekli birlikteliği anlıyorlar. *Treatise*'inde (I, III, XIV, Penguin basımında s.221) Hume'un şu dediklerine bakalım: "Fiziksel zorunluk dediğimizi oluşturan şey, anlığın koşullanmışlığıyla (determination) nesnelerin sürekli birlikteliğidir. Bunları kaldırınca geriye aynı nesnelerle birlikte *rastlantı* kalır." Hume hemen aynı belirlemeyi "zorunlu bağ" dediği şey için de yaptığına ve bunu mantıksal zorunluktan ayırt ettiğine göre, zorunlu bağdan fiziksel zorunluğu anlıyor ve bunların sürekli birlikteliği açıklamak bir yana, tam tersine, birlikteliğin zorunluğu açıkladığını savunuyor. Zaten bu, Hume'un iyi bilinen ünlü savından başka bir şey değil.

Sürekli birliktelik nedenselliğin gerçekten de onsuz olunmaz bir kavramsal ögesidir. Bir gerekli koşul olarak tam bir kavramsal (mantıksal) zorunluk değeri taşır. Bir başka deyişle, iki olay arasındaki ilişkinin nedensel bir ilişki olması için bu iki olayın *türler* (ya da bunlara benzer olan tüm olay çiftleri) olarak büyük bir genellikle (yüksek bir olasılıkla) ve ardışıklığı bozmadan birlikte gerçekleşiyor olmaları gerekir. Bunu yanlış anlamamak gerekir. Koşul, bir olay çifti arasındaki birlikteliğin ille de özel (spesifik) olarak o iki olay türünü bağlayan bir genellemenin gösterilebilir olmasını gerektirmez. Bu olay türü çiftinin uygun bir biçimde kapsamı altına gireceği ve daha genel türleri birleştiren bir yasanın (ya da fiziksel zorunluluğun) saptanabilir olması, henüz saptanmış olmasa da böyle bir yasanın var olması yeterlidir. Bir başka deyişle, bu olay çiftinin, daha yüksek genellikteki olay türlerini birleştiren bir yasa kapsamına girebilecek biçimde betimlenebilir olması yeterlidir. Öte yandan sürekli birlikteliğin daha önce gözlemlenmiş olması gibi bir gereklilik de söz konusu değildir; gereken bu ilişkinin belli bir yasal çerçeve içine sokulabilir olmasıdır. Bu yasayı gozlemlemiş, belirlemiş veya öğrenmiş olmak gibi epistemik yönler işin nesnelliğini sınırlamayacaktır. Çünkü konu bir olay çiftinin gerçekte nedensel olarak ilişkili olup olmadığıdır, bizim bunu bilip bilmediğimiz değil. Kaldı ki, bir olay çiftinin nedensel olarak ilişkili olduğunu söyleyebilmek bu çiftin kapsamı altına girdiği yasayı biliyor olmayı da gerektirmez. Az yukarıda belirtildiği gibi, bütün gerektirdiği, çiftin uygun bir betimlemeyle böyle *bir* yasanın kapsamı içine alınabilir olması, yani böyle bir yasanın varolduğunun, yasayı belirlemiş olmak gerekmeden, öne sürülebilir olmasıdır. (Bkz D. Davidson, "Causal Relations", *Causation and Conditionals*, E. Sosa (der.), Oxford U.P., 1975, s.92.)

Kimi filozoflar bu son görüşe şöyle karşı çıkıyorlar: iki tikel olay, arkalarında bir yasal genellik, bir sürekli birliktelik olmadan da nedensel olarak ilişkili sayılabilir. Üstelik bu tür nedensel yargı günluk yaşamda oldukça sık yaptığımız bir şeydir. Ayrıca eldeki olay çifti bu ilişkinin evrende gerçekleşmiş tek örneği de olabilir. (Bkz. G.E.M. Anscombe, "Causality and Determination", *agy.*, Sosa (der.),

s.81; D.M. Armstrong *What Is a Law of Nature?*, Cambridge U.P., 1983, s.93 ss.) Şimdi, böyle bir karşı çıkışta az önce karşılaştığımız noktadan farklı bir şey var. Sorun yalnızca kimi nedensel ilişkiler için tikel durumlara değin daraltılmak gereğinde oldukları öne sürülen özel (spesifik) yasalara ilişkin değil. Böyle bir şeyin gerekmediğini, gerekenin uygun betimlemelerle bir genel yasanın kapsamı altına sokulabilirlik olduğuna değindik. Burada yeni ve farklı olarak gündeme getirilen şey, tikel olay çiftinin ardında, genel ya da özel, herhangi bir yasa bulunmayabileceği görüşüdür. Peki bu sav ne anlamda öne sürülüyor? Bir olay çiftinin ardında yasa bulunmaması ya önceleri ayrı ayrı olaylarla eşleşen olayların ilk kez birbirleriyle eşleşiyor olmaları, ya da buradaki iki olayın evrende *ilk kez* meydana gelen olaylar olarak eşleşmeleri biçiminde sözkonusu olabilir. Sonraki durum, (gerçekleşmesi son derecek düşük bir olasılık olsa da) bunlara benzer olayların bundan sonra da birlikte gerçekleşmeleri koşuluyla, bir mantıksal olanaklılıktır, ancak sürekli birlikteliğe (ya da yasalaştırılabilirliğe) karşıt bir örnek oluşturmaz. Önceki durumsa, açıkçası, nedensel bir ilişki değildir. Çünkü bu, sürekli birlikteliğin henüz ortaya çıkmadığı bir durum değil, böyle bir birlikteliğin *olmadığı* bir durumdur. Geçmişe başka başka olaylarla birlikte gerçekleşmiş olan olay türlerinin birer örneğinin ardışık ve bitişik olarak gerçekleşmesi nedeniyle değil, tipik olarak nedensel *olmayan* bir olay çiftine örnektir. Böyle bir olay çiftinin nedensel olduğunu savunan biri anlamlı ve yararlı bir nedensellik söylemini yürütemeyecek durumdaki bir kişidir. Kimi kez birlikte, kimi kez ayrı ve başka olaylarla eşleşen olayları nedensellik ilişkisiyle bağlı saymıyoruz. Dolayısıyla, nedenselliği sürekli birliktelikten bağımsız olarak açıklama çabasındaki kimi yaklaşımların karşı karşıya kalacakları oldukça garip bir durum var. Ya açıklamaları *yanısıra* sürekli birlikteliği de gerektirmeyecekler ve bundan dolayı sürekli birlikteliğin dışındaki kimi durumlara da nedenselmiş gözüyle bakarak nedensellik kavramlarını anlamsız kılacaklar, ya da açıklamaları yanısıra sürekli birlikteliği de gerektirerek verdikleri açıklamayı "işsiz" kılacaklar.

Sürekli birliktelik, kimi olayların birden çok nedeni bulunması ve kimi başkalarının da birden çok etkisi bulunması durumuyla çelişmez. Ancak bu, doğal olarak, "sürekli birliktelik" dediğimiz şeyi uygun ve geçerli bir biçimde kavrıyor oluşumuza bağlıdır. Şimdi böyle bir kavrayış ve yorumu belirlemek istiyorum: Bunun için önce *olay* dediğimiz ulamı *nitelik* ulamı çerçevesi içinde verelim. Herhangi bir olay bir nesneye ilişkin bir özellik değişimidir. Nesnenin başka nesnelerle ilişkilerinde veya taşıdığı niteliklerdeki bir değişime, yani belli bir uzay-zaman bölgesinde bir özelliğin yitirilip bir başkasının kazanılmasına olay diyoruz. Dolayısıyla, olayları değişen özellikler (nitelikler) açısından dilegetirmek ve bu düzeye indirgemek gibi bir olanağımız var. Buna özelliklerin göreceli kapsamları açısından yapılan bir ayrımı ekleyelim. Örneğin *renk* özelliğinin kapsamı *kırmızı, mavi, sarı* vb. özel renklerin kapsamından daha geniştir ve bunların tümünü içine alır. Bu durumda *renk* ile öbürlerinin ilişkisini dilegetirmek için sonrakilere "belirli", öncekine (renk) de "belirlenebilir" diyoruz. (Bkz. W.E. Johnson, *Logic*, (Pt. II) Cambridge U.P., 1922. Aynı koşutlukta örneğin *kırmızı* da *al, pembe, gül kurusu* vb. tonları içine alır. Dolayısıyla belirli-belirlenebilir ilişkisi kapsam düzeyine *görecelidir.*) Bu ilişkide belki de en önemli olan nokta, bir belirlenebilir altına düşen belirli özelliklerin birbirlerini dışlayıcı oluşlarıdır. Örneğin değişen

özellik bir renkse, yeni kazanılan renk, *renk* belirlenebiliri kapsamı altındaki belirlilerin hepsini dışlayacaktır. Dilegetirişte yalınlık sağlamak amacıyla *benzer* neden ve etkileri birer *tip* veya *tür* olarak düşünecek olursak, sürekli birlikteliği *bir belirlenebilir özellik kapsamında gerçekleşen her bir farklı değişim için onunla eşleşen* (sürekli birliktelik gösteren) *farklı ve zamanda ondan önce yer alan bir değişim* olarak kavrayabiliriz. Anlaşıldığı gibi bu sürekli birlikteliğin *ne* olduğunu yakalamaya çalışan bir dilegetiriş değil; nedenselliğe ilişkin olarak aranılanın *nasıl* bir sürekli birliktelik olduğunu saptamaya çalışıyor.

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

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

III

Hume'un ortaya attığı sürekli birliktelik özelliğini, nedensel ilişkileri nedensel

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

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

koşulunu gerçekçi biçimde yorumlayan bir yaklaşım da, sözkonusu yasayı olay tipleri ya da türleri arasında kavrayacak, ancak yasayı açıklamak için bir fiziksel zorunluğa değinmeyecektir. Dolayısıyla bu görüşe yasal ilişkiyi olay tipleri arasında kavrayışı açısından karşı çıkıyorum. Hume'un bu noktaya ilişkin görüşü, nedensel ilişkiyi *benzer tikeller* arasında saptar ve ilişkinin birliktelik ötesinde bir şey bulundurmadığını kuvvetle savunur. Bu sezgileri ödün vermeden izlemenin değerine inanıyorum. Öte yandan, Hume'dan en azından terminoloji ve betimleme yöntemi olarak ayrılacağım bir nokta, onun neden ve etki diye saptadığı şeylere "nesne" (object) deyişiyle ilgili olacak. Bir nesnenin tüm benzerlerinin, onun ardışık ve bitişik olarak eşleştiği nesnenin tüm benzerlerine aynı ilişkilerle bağlandığını söylerken, burada "nesne"den kastettiği, birbirini *izleyen* şeyler olarak (cisim olarak nesneler o anlamda birbirlerini izleyemezler!) *olay*lardan başka bir şey olmamalı. Nitekim bu, Hume'un standart yorumu olmuştur. Bu yorumu yadsımadan, yukarıda yaptığım gibi, olayları özellik değişimleri olarak değerlendireceğim. Betimlememi dört boyutlu uzay-zaman sürekliliği içinde tırtılları andıran biçimde uzayan nesnelerin (cisimlerin) belirli uzay-zaman kesitlerinde yitirip kazandıkları özelliklerle verecek kazanılan bir özelliğin onun üzerindeki başka bir değişime değin nesnede korunan bir şey olduğunu vurgulayacağım. Evrenin dört boyutlu haritalarında "olay" denilen şeyin böyle özellik farklarına indirgendiğini, zaman açımlanarak donuk bir görünüm kazandığından, bu özellik farklarında bir değişim *sürecinin* yer almadığına dikkat çekeceğim.

Başka bir çalışmada savunduğum gibi (Bkz. *Nesne ve Doğası*, Metis, 1986, 17.Bölüm), nesnel anlamda varolan her özelliği bir *tikel* olarak düşünüyorum. Bu düşünceye göre böyle özellikler kendileri de tikel olan nesneler üzerinde varoluyor ve aralarında yakınlıkça değişen benzerlikler oluşturuyorlar. Bu görüş açısından tümel dediğim şeyden böylesi benzerlikleri kavramsal olarak özetleyen kurguları kastediyoruz. Ancak böylece anlaşıldıklarında tümeller anlık içeriklerimiz olmak dışında bir varlık taşımıyorlar. Bunlar bize evreni özetleyerek kavramak olanağını veriyorlar. Şimdi yapacağım, Gerçek Benzerlikler Savı olarak adlandırdığım bu tutum açısından Hume'un kuramını nesnel gerçekliğe yansıtmak olacak. Özellik benzerliklerini özetleyen S ve R gibi iki tümel kavramı olsun. Fiziksel zorunluk kuramı Z (S,R) diye formüllendirilebilen bir zorunluğun farklı birçok tikelde örneklenen S ve R özelliklerini birbirine bağladığını söylüyor. Öyle ki, S özelliğini örneklendiren a gibi herhangi bir nesne Z zorunluğu gereği R özelliğini de (istenirse gerektirilebilecek belli bir ardışıklık ve bitişiklik içinde) örneklendiriyor. Burada bir kez daha vurgulamak istediğim nokta, varlığı öne sürülen bu zorunluğun kendisinin gözlenebilir bir şey olmayışı ötesinde, daha temel veya yalın ulamlarla açıklanabilir bir şey de olmayışı: Bundan dolayı sürekli birlikteliği *açıklayamayacağı* için zorunluğun nedenselliği kavrayış için gerekli bir ilke olmadığını düşünüyorum. Kısaca dilegetirmek gerekirse, sürekli birliktelik ötesinde düşünüldüğü ölçüde *zorunluğun zorunlu olmadığını savunuyorum*. Açıklama onsuz da ayakta duracak ve onsuz, en azından daha temiz olacaktır. Occam'ın bıçağı parlıyor!

Gerçek Benzerlikler Savı, somut fiziksel gerçeklikte kendilerini orada burada ve art arda yineliyormuş gibi durup, büyük bir düzenlilik gösteren özellikleri tikel nesneler arasındaki "düzenli benzerlikler" olarak belirler. Gerçekten de so-

mut dünyaya yakından ve ayrıntıyla baktığımızda, orada gözlemlediğimiz düzenin hiç de "aynı" özelliklerin yinelenmesi biçiminde olmadığını, orada ancak "benzer" özelliklerin düzenli dağılımından sözedilebileceğini anlarız. Leibniz'in de dediği gibi, ayrıntıyla baktığımızda, iki süt damlasının bile özdeş olmadığını görürüz. Benzerleri özdeşmiş gibi algılamak dünyayı sınıflandırıp tanımada bize kolaylık sağlayan bir "özetleme" yöntemidir. Burada önemli olan şey, benzerlikler arasında bulunduğu söylenecek bir düzenin özdeşlikler arasında bulunandan (daha karmaşık olsa da) daha "az düzenli" olmayacağıdır.

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

Görüngüsel düzenlilikler algı koşullarına bağlı oluşları dolayısıyla bu son ayrıma kör kalabilirler. Ayrıca görüngüsel bir düzenlilik değerlendirmesi, düzenin ancak *bu bakış açısından* ve *bu güne değin* geçerli olduğunu öne sürebilir. Hume'un da açıklıkla belirttiği gibi, görüngüsel açıdan bugüne değin gözlemlenen düzenlilik bundan sonraki düzenliliği ancak olası kılabilir. Oysa, görüngüsel düzenliliği gerçek düzenliliğin anlığımızdaki yansıması olarak değerlendirdiğimizde, bugüne değin gözlemlenen düzenin kendi içindeki olasılık payının değeri neyse bunun bundan sonra da hep aynı kalacağını söylemek için karşımıza iyi bir gerekçe çıkıyor. Bu da yukarıda dilegetirdiğmiz koyuttan (postulatum) başka bir şey değil: Gerçek düzenlilik uzay-zamanda yerel olamaz; koşulların koşut olduğu her yere yayılmalıdır. Dolayısıyla, eğer gerçekseler, bugüne değin gözlemlediğimiz benzerlikler bu evrende hep geçerli olan benzerliklerdir. Yüksek olasılıkla geçerli olan düzenlilikler, tıpkı daha düşük olasılıkla geçerli olanlar gibi, koşullar uyduğu sürece bu olasılıklarını koruyarak geçerli olmayı sürdüreceklerdir. Koşulların değişmesiyse, daha temel yasaların düzenliliğine bağlı olarak açıklanabilecek bir biçimde, varolan olasılık değerlerinde değişiklik yapabilecektir. Hume'un (ve pozitivistlerin) kavradığı anlamdaki görüngüsel yasaları gerçekliğe yaymakla elde edilen bu düzenlilikler için "fiziksel zorunluluk" diyebilir, bunu bir ontik düzenin varlığı ötesinde yorumlamamak koşuluyla, kullanabiliriz. Ancak böylesi bir "fiziksel zorunluluk" Armstrong'un kullandığı anlamdan farklı ve düzenliliği *açıklamayı amaçlamayan* bir kavram olacaktır. Çünkü bu görüşteki felsefi temellik (primitive) düzenin (birliktelikler, benzerlikler, vb.) varlığıdır ve bu açıklanabilir türden bir şey değil, bir ontik veri, bir koyuttur.

IV

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

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

Şimdi, daha yalın olan bu betimleme biçimini Gerçek Benzerlikler Savı açısından düzenlilik ya da sürekli birliktelik boyutunu da kapsayacak biçimde yaygınlaştırıp genelleyelim. Evrenin uzay-zaman haritasındaki yayılımına baktığımızda, eğer bir nesne birçok başka nesnede benzerleri olan R gibi bir özellik kazanıyor ve bunu hemen izleyerek, R'ye benzer özellikler taşıyan tüm nesneler de R'yi hemen izleyerek varolan, S gibi bir özellik taşımaya başlıyorsa, R,S ve benzerlerinin bu nesneler üzerinde nedensel ilişki içinde olduklarını söylüyoruz. Aynı nesne üzerinde olmak bitişikliği gerektiriyormuş gibi görünse de bu R niteliğinin kazanılışının betimlenişine bağlıdır. R'yi bu nesnenin kazandığı bir nitelik olarak betimleyemediğimiz uzaktan etki durumları sözkonusu olursa daha uzun olan ve içine iki nesneyi birden almayı gerektiren betimlemelere dönmek gerekecektir. Alışılmış nedensel ilişkilerdeyse, tıpkı yukarıda yaptığımız gibi, herhangi bir a nesnesinin R özelliğini kazanması durumunda, a (zaman doğrultusunda) bunun hemen

ardından S de oluyorsa (burada R ve S birer tikel özelliktir) ve R'ye benzer nitelikleri taşıyan a gibi nesnelerin öbeğinin her ögesi S'ye benzer bir niteliği R'nin hemen ardından kazanıyorsa, R için neden, S için de etki diyoruz.

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

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

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

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

Hacıkadiroğlu, Vehbi (1990). "Hume'da Nedensellik ve Tümevarım Çağdaş Felsefede Bir Yanılgı Kaynağı Felsefe Tartışmaları (7. Kitap): 46-60.

HUME'DA NEDENSELLİK VE TÜMEVARIM
Çağdaş felsefede bir yanılgı kaynağı

VEHBİ HACIKADİROĞLU

Hume'un, ortaya koyduğu 'nedensellik' kavramı ve buna bağlı olan tümevarım yöntemiyle, çağdaş felsefede bir devrim yaptığını söylemek gelenek olmuştur. Hume'un bu konudaki etkisinin yaygınlığı, bu etkinin günümüze dek sürdüğünü gösteren belirtiler, konuyla ilgili olarak yazılan kitaplar, yapılan eleştiriler ve övgüler göz önünde tutulduğunda, bu 'devrim' sözcüğünün hiç de yersiz olarak kullanılmadığını kabul etmek gerekir. Ancak, Hume'un nedensellik ve tümevarım konusundaki düşüncelerini onun ününün etkisinden kendimizi kurtararak sıkı bir eleştiriden geçirdiğimizde, bu devrimin, çağdaş felsefe bakımından sanıldığı kadar olumlu sonuçlar vermediğinin ortaya çıkacağını sanıyorum. Bu yazıda böyle bir eleştirinin yollarını açmaya çalışacağım.

Hume, kuramını açıklarken, genellikle, neden ya da etki olabilecek türden olan her şeyden 'nesne' diye söz eder. Örneğin ısınma nedeniyle suyun kaynaması söz konusu olduğunda, burada doğruca 'ısınma' ve 'kaynama' sözcüklerini kullandığı gibi, bunlardan, biri ötekinin ardından ortaya çıkan iki *nesne* olarak da söz edebilir. Hume'a göre nedensellik bağıntısının deneyden başka bir yoldan saptanması olanaksızdır. Şöyle der:

> Deneyin doğası şudur. Bir nesne türünün varoluşunun pek çok örnekleriyle karşılaştığımızı anımsarız ve başka bir nesne türünün bireylerinin onunla birlikte-gittiğini ve onlara göre düzgün bir bitişiklik ve ardışıklık düzeni içinde bulunduğunu da anımsarız. Böylece, *alev* dediğimiz nesne türlerini gördüğümüzü ve *sıcaklık* denen duyum türlerini de duyumsadığımızı anımsarız. Bunun gibi, bunların bütün geçmişteki sürekli birlikteliklerini zihnimize çağırırız. Başka bir işleme gitmeden birine *neden* ötekine de *etki* deriz ve birinin varoluşunu ötekinden çıkarsarız.(1)

Hume'un gerek nedensellik gerekse tümevarım konularında ortaya koyduğu bütün yanlış sonuçların temelinde buradaki yanlış görüşün yattığını sanıyorum. Bu anlatıma göre, belli bir nedenden sonra belli bir etkinin ortaya çıkacağını öğrenmenin yolu, bu ikisini bir çok kez birlikte gözlemlemektir. Gözlemin sayısı arttıkça bizde, bu ikisini bir arada görmenin alışkanlığı doğacak, böylece yeterli gözlem sayısından sonra, nedeni her gördüğümüzde etkinin de ortaya çıkmasını bek-

lemeye başlayacağız. Buna göre nedensellik, ilgili nesnelerde saptanan bir nitelik değil, doğruca zihnimizde ortaya çıkan bir ruhbilimsel durumdur, bir inançtır.

Hume'un bu önerisinden çıkan sonuçların incelenmesine geçmeden önce, dünyada, Hume da içinde olmak üzere, düzgün konuşma ve düşünme aşamasına gelmiş olan hiç bir insanın, yinelenmeye dayanan bu yöntemle herhangi bir bilgi kazanmış olamayacağını hemen belirtmekte yarar görüyorum. Bu, yinelenme yönteminin bilgi edinme bakımından uygun bir yöntem olmayışından, bilgi edinmenin o yönteme bakışla daha uygun yollarının bulunmasından değil, hayvanlarda ve çocuklarda bilgi kazanmanın etkili bir yolu olarak ortaya çıkan bu yöntemin yetişkin (yani düzgün konuşmaya başlamış) insanlara bilgi kazandırmasının mantıksal olarak olanaksız olmasındandır. Birlikteliklerin sürekli yinelenmesinin hayvanlara ve çocuklara yeni bilgi ve alışkanlıklar kazandırdığı eskiden beri bilinmekte ve özellikle hayvanlara bir takım beceriler öğretmekte bu yöntem kullanılmaktaydı. Yüzyılımızın başında Pavlov koşullu tepke (conditioned reflex) adını verdiği bu bağlantının nasıl işlediğini bilimsel deneylerle gösterdi. Bunun yetişkin insanlar için çıkar bir yol olmadığını göstermek için bu deneyi en kalın çizgileri içinde kısaca anlatmak yararlı olacaktır.

Pavlov hayvanlarda ağız mukozasına bir besinin değmesiyle birlikte tükürük salgısının da başladığını gözlemlemiş ve bir köpeğe, önce bir zil çaldıktan sonra bir besin vererek onda bir alışkanlık yaratmayı denemiştir. Gerçekten, zil sesinden sonra besin verme deneyi yeterince yinelendikten sonra, zil sesini duyan hayvanda daha besin gelmeden tükürük salgısının başladığını saptamıştır. Bu deney, Hume'un, nedenle etkinin sürekli birlikteliğinin yinelenmesi kuralının tam bir uygulamasıdır. Zil sesi *neden*, besinin gelişi *etki* yerini tutmaktadır. (Buradaki sürekli birlikteliğin nedensellik bağlantısı olmayışı ayrı bir konudur ve şu andaki açıklamamız bakımından önemli değildir). Belli sayıda yinelenmeden sonra, hayvan, Hume'un öne sürdüğü gibi, her zil sesinin ardından gerçekten besini beklemeye başlamıştır (hayvanın besini bekleyişi, tükürük salgısının başlamasında kendini göstermektedir). Fakat bu uygulama hayvanda yapılmıştır. Belki düşüncesi gelişmemiş bir çocukta da yapılsa aynı sonuç ortaya çıkardı. Şimdi, insanda durumun ne olacağını görmek için aynı deneyi dışardan seyreden ve deneycilerle hiç bir ilgisi bulunmayan bir insan için durumun ne olabileceğini düşünelim.

Böyle bir insan, ilk zil sesini işittiğinde, kendi günlük yaşamından, zil sesinin bir haberleşme işlevi gördüğünü bildiği için bir takım beklentilere girebilir. Fakat bir an için onun böyle bir bilgisi olmadığını düşünürsek (nitekim hayvanda durum budur) o insan için zil sesi de, o sırada ortaya çıkan herhangi bir duyu nesnesi, diyelim bir tıkırtı, bir insan sesi, bir koku, bir ışık pırıltısı türünden yansız bir olaydır. Bu yüzden de bu seyircinin, biraz sonra ortaya çıkacak olan besinin getirilişi olayını, o anda ortaya çıkan tıkırtıya, kokuya, insan sesine ya da ışık pırıltısına bağlamayıp da zil sesine bağlaması için hiç bir neden yoktur. Bu durumda, bu seyircinin zihninde, yineleneceği söylenen bağlantılardan birincisi ortaya çıkmamıştır. Demek ikinci zil-besin olayı ortaya çıktığında, bu, o seyirci için yine birinci olaydır ve bunu yine algılayamaz. Yani bir birliktelik olayı kaç kez yinelenirse yinelensin, mantıksal düşünme aşamasına gelmiş bir insan için bu ilk birliktelik olayı olarak kalır ve bu türden yinelenmeler böylece bir insana hiç bir olayın beklentisini veremez.

Gerçekte seyirci durumundaki insan zil sesiyle besinin gelişi arasındaki bağ-

lantıyı deney hayvanından çok daha önce bulabilir. Fakat bu, birlikteliğin yinelenmesi yoluyla olmaz. Zil sesini işiten insan, kendi günlük yaşamından bildiklerine dayanarak, bu zil sesinin bir olayın habercisi olması gerektiğini düşünür. Ya çalışanların laboratuvardan ayrılma zamanıdır, ya bir nöbet değiştirme söz konusudur ya çay içme ya da yemek yeme zamanı gelmiştir v.b. Yani seyirci, ne olduğunu bilmese bile, göze çarpacak türden olduğunu tahmin ettiği bir beklentinin içine girer. Biraz sonra köpeğe yemek verildiğini görünce "Anlaşılan zil bunu haber vermek için çalınmıştı" der. Tam o sırada göze çarpan başka bir olay olursa, kendi kendine "Yoksa zil bunun için miydi?" sorusunu sorar. Artık ikinci zil sesini işittiği zaman ortaya çıkacak duruma göre belli bir karara yönelmeye hazırdır. Zilin arkasından yine besin geldiğini görünce "Demek ki bunun içinmiş" diyebilir, çünkü birinci kez ortaya çıkan olaylar arasındaki olası bağlantıyı özel olarak anımsamaktadır. Kesin karara varmak için, olsa olsa, olayın bir üçüncü kez yinelenmesini bekler. Yani bir insanın bir yinelenmenin ayrımına varıp onu ilerdeki örnekleri içinde izleyebilmesi için, yinelenecek olan bağlantının neyin bağlantısı olduğu üzerinde önceden bir bilgisinin, en azından bir tahmininin bulunması gerekir. İnsan için neden-etki bağlantısının bilgisi, Hume'un öne sürdüğü gibi, yinelenmeden doğmaz, tersine, yinelenme bilgiden doğar. Bu bakımdan, insanlarda nedensellik bağlantısı bilgisinin doğuşunu, hayvanlık aşamasından hemen kurtulmuş insanlarla çocuklar bir yana bırakılırsa, yukarda sözü geçen seyirci için önerdiğimiz türden yollarda aramak gerekir. Bu konuya yeri geldikçe yeniden dönmek üzere, şimdi bir de Hume'un bu önerisinin başka düşünürler üzerindeki etkisi üzerinde biraz duralım.

Hume'un böylesine inandırıcılıktan uzak bir yöntemden yola çıkarak elde ettiği sonuçların felsefe dünyasında bir yankı uyandırmadan geçmesi daha olasılıklı görünürken, bir yandan, ilerde ele alacağımız o sonuçların bir devrim yarattığının kabul edilmesi, bir yandan da kendisinden yola çıkılan ilkenin en ünlü filozoflarca bile bir bilgi yöntemi olarak görülüp ona 'tümevarım' gibi bir ad verilmesi şaşırtıcıdır. Bu şaşırtıcı durumun en belirgin örneğini B. Russell'da görüyoruz. B. Russell şöyle diyor:

> "...bunun (yani tümevarım ilkesinin-V.H.) iki bölümü şöyle açıklanabilir.
> (a) Belli bir A türünden bir şey belli başka bir B türünden bir şeyden ayrı olarak hiç görülmüyorsa, A ile B'nin birlikte bulunuşlarının sayısı büyüdükçe, bunlardan birinin görüldüğü bir yeni durumda, birlikte bulunmalarının olasılığı büyür.
> (b) Aynı koşullar altında, birlikte bulunma durumlarının yeterli bir sayıya ulaşması, yeniden birlikte bulunma olasılığını kesinliğe yaklaştırır ve bu olasılık kesinliğe doğru sınırsız olarak yaklaşır.(2)

Bu, apaçık bir yanlışlığa inandırıcılık kazandırmak için onu bilimsel bir kılığa büründürme çabasının belirgin bir örneğidir. Gerçekte B. Russell yanlışlığı bir adım daha ileri götürmüş, Hume'un "iki nesnenin birlikte bulunma olasılığı konusunda zihnimizde ortaya çıkan inançtan "söz ettiği yerde o doğrudan doğruya "iki nesnenin birlikte bulunma olasılığı" anlatımını kullanmış ve doğadaki belirlenimlilik derecesinin bizim inancımıza bağlı oluşu gibi anlaşılmaz bir durumu Hume'a bakışla çok daha açık biçimde öne sürme durumuna düşmüştür. Fakat bunu bir yana bırakırsak, onun düzenlediği bu anlatım olasılık derecesinin saptan-

ması bakımından Hume'un söylediklerine uygundur. Yani Hume'a göre de nedenle etki arasındaki bağlantıya olan inancımız yinelenmeden doğar ve yinelenmenin sayısı arttığı ölçüde güçlenir, fakat hiç bir zaman mantıksal bağlantılardaki kesinlik derecesine ulaşamaz.

Oysa, nedensellik bağıntısına olan inancımızın yinelenmeden doğduğu düşüncesi ne denli yanlışsa, herhangi bir yoldan ayrımına vardığımız bir sürekli birlikteliğin örneklerinin sayısı arttıkça o birlikteliğin bundan sonra da ortaya çıkacağı konusundaki beklentimizin güçleneceği görüşü de o ölçüde yanlıştır; tersine, kendi deneylerimizden bildiğimize göre, eğer bağlantının nedenini başka bir yoldan bilmiyorsak, örneklerin sayısı arttıkça beklentimiz gücünü yitirir. Gerçekten, yaşam boyunca deneyimizden geçen sürekli birliktelikler ne zaman sona ermişse, hep, örnek sayısının en yüksek oluşundan sonra sona ermiştir. Eşit sayıda sarı ve mavi boncuklarla dolu olduğunu bildiğimiz bir torba düşünelim. Birisi elini torbaya sokup bir boncuk çıkarmıştır ve çıkan boncuğun rengi sarıdır. Burada, torbadan bir boncuğun çekilmesiyle çekilen boncuğun sarı oluşu bir birliktelik durumudur. İkinci boncuğun çıkışında birlikteliğin aynı biçimde süreceğini düşünmeyiz, hatta mavi boncuk çıkma olasılığının daha yüksek olduğunu düşünebiliriz. İkinci, üçüncü, dördüncü çekilişlerde de sarı çıktığında beşincinin de sarı çıkacağını beklemek şöyle dursun mavi boncuk beklentisi gitgide güçlenecektir. Nitekim sarı boncuk çıkma örneklerinin en yüksek sayıya (bu sayı 2 olsa da 20 olsa da durum değişmez) ulaşmasının ardından mavi bilye kesinlikle gelecektir.

Bu çok sayıda yinelenmenin inancı güçlendirdiği biçimindeki yanlışlığın nereden kaynaklandığını saptamanın zor olmadığını sanıyorum. Bir laboratuvarda belli bir konuda deneyler yapan bir bilim adamı, elde ettiği bir sonucun kesin doğruluğuna karar vermeden önce o deneyimi bir çok kez yineler. Fakat bu yineleme, örnek sayısının artışının, sonucun inanılırlığını artıracak oluşundan değildir. Bilim adamı bilir ki ilk sonuç belli koşullar altında yapılmıştır ve aynı koşullar altında yapılan her deneme aynı sonucu verecektir. Fakat koşullar değiştiğinde sonuç değişecek midir ve hangi koşullara göre ne yönde değişecektir? Bu da ilk sonuç kadar önemli olduğu için, her deney olanak oranında değişik koşullar altında yinelenir. Gerçekte deneyi yapan bilim adamı hangi koşullardaki değişmelerin sonucu etkileyeceğini az çok bildiği için, deneylerini de ona göre yapar. Suyun harlı bir ateşte 100°C'de kaynadığını gören deneyci, bu konudaki bilgisi pek yeterli değilse hafif ateşte ve uzun süreli bir ısıtmada da aynı suyun yine 100°C'de kaynayıp kaynamayacağı konusunu araştırmak isteyebilir ve deneme yoluyla bu koşulun *ilgisiz* olduğunu görür. Isıtmanın basınç altında yapılması durumunda sonucun ne olacağını araştırdığı zaman da buradaki koşulun *ilgili* olduğunu anlar. Yani yinelenme sayısının artışının kendiliğinden inancı güçlendirecek bir yanı yoktur.

Hume'un, yinelenmenin inanma doğurduğu ve inanmanın gücünün yinelenme sayısıyla birlikte yükseldiği biçimindeki bu iki temel yanılgısının, yalnızca B. Russell'ı etkilemekle kalmadığını, az ya da çok ünlü bir çok düşünürlerin bu yanlışları doğrunun ta kendisiymiş gibi kabul ettiklerini gösteren çok sayıda örnekleri burada ortaya koymayı gereksiz görüyorum. Yanlışlığın yaygınlığı konusunda bir örnek de Reichenbach'tan getirmekle yetineceğim. Reichenbach şöyle diyor:

> Örneğin şimdiye dek gözlediğimiz kargaların hepsinin siyah olmasına dayanarak tüm kargaların siyah olduğu sonucuna gidebiliriz; ne var ki sonuç dayanılan öncülleri aşmaktadır.[3]

Oysa bütün kargaların siyah olduğu yargısının öncülleri çok sayıda karganın siyah oluşu değil, kimi hayvan türlerinde türün rengini belirleyen bir özellik olduğunu bilişimizdir. Eğer siyah kargaların sayısı bir tür oluşturacak kadar çoksa, başka renk bir karga görüldüğünde onun başka türden bir karga olduğunu da söyleyebiliriz. Çünkü o kargada o rengi veren özellik yerine başka bir özellik bulunduğunu biliriz.

Hume'un bu konudaki etkisi öylesine yaygın olmuştur ki ona karşı çıkanların, eğer idealist ya da usçu (rationalist) değillerse, karşı çıkma nedenlerini bildirirken oldukça çekingen davrandıkları görülüyor. Örneğin A.J. Ayer şöyle diyor:

> Hume'un epistemolojik görüşlerine temelde katılmakla birlikte, bu tür önermelerin edimsel olarak ne yoldan düzenleneceği konusunda onun açıklamasını kabul etmediğimizi de söyleyebiliriz. Biz, Hume'un kabul eder göründüğü gibi, her genel varsayımın gerçekte belli sayıda gözlemlenmiş örneklerin bir genellemesi olduğunu kabul etmiyoruz. Bilimsel kuramların çokluk tümevarımsal değil tümdengelimsel olduğu konusunda usçular gibi düşünüyoruz.(4)

Ayer, karşı çıkmasını "Hume'un epistemolojik görüşlerine katıldığını" söylemeden ortaya koyamadığı gibi, bir de *çokluk* sözcüğünü ekleyerek, tümevarımın az da olsa geçerli olduğunu kabul etmek gereğini duyuyor. Yine Ayer tümevarıma karşı çıkmakla kendisinin *usçular gibi* düşündüğünü kabul etmeyi zorunlu görüyor.

Hume'un nedensellik ve tümevarım üzerine görüşlerinin deneyci ya da gerçekçi düşünürler arasındaki yaygınlığı üzerinde yeri geldikçe yine duracağım. Fakat şimdilik bunu bir yana bırakıp, onun, böylesine inandırıcılıktan uzak bir kuramı böylesine uzun ve ayrıntılı açıklamalarla kanıtlamaya çalışmaktaki amacını araştırmaya geçeceğim. Hemen bütün felsefe sorunları gibi nedensellik sorununun da Aristoteles'e dek giden bir geçmişinin bulunduğunu görüyoruz. Aristoteles, nedende etkiyi doğuracak bir güç bulunduğunu öne sürüyordu. Kendisi, en azından fizikisel olaylarda kesin bir belirlenimlilik (determinism) bulunduğunu kabul ettiğine göre, böyle bir güç ve zorunluluk kavramının, Ortaçağın dinci düşünürleri için Tanrının etkinlik alanını daraltır gibi görünmesi olasılığı vardı. Nitekim *nedendeki güç ya da etkinlik* kavramına ilk karşı çıkan, kendisini felsefeye düşman olarak gören bir filozoftan, Gazali'den, geliyor. Gazali'ye göre:

> Ateşin fail (etken) olduğunun delili (kanıtı) nedir? Ortada ateşle karşılaştığı her dafada pamuğun yandığını görmekten başka bir delil yoktur. Oysa gözlem yalnızca ateşle yanma meydana geldiğine delâlet eder (kanıtlar), yoksa yanmanın ateş yüzünden meydana geldiğine delâlet etmez.(5)

Yazımızın başında Hume'dan yaptığım alıntıyla da kimi benzerlikler gösteren bu alıntıyı yapmaktan amacım, Gazali'nin Hume'u etkilediğini göstermek değildir. Hume'un Gazali'den habersiz olması olasılığı büyüktür. Burada dikkate değer olan nokta, Gazali'nin, Hume'un düştüğü büyük yanlışlığa düşmeden, onun amaçladığı şeyi yani nedenle etki arasında bir zorunlu bağlantı bulunmadığını göstermeye çalışmasıdır. Gerçekten Gazali, ateşin pamuğu yaktığını bilmemizin, bu ikisini pek çok kez yan yana gözlemlemekten ileri geldiğini söylemiyor. O, bu iki nesnenin yan yanalığının gözlemlenmesini yalnızca bilgimizi kanıtlamanın bir

yolu olarak ortaya atıyor. Yani "Ateşte pamuğu yakma gücü vardır" diyen kimseye "Bunu nasıl kanıtlayabilirsin?" diye sorulduğunda, onun, ateşle pamuğu yan yana getirerek pamuğun yanmaya başladığını göstermekten başka bir şey yapamayacağını öne sürüyor. Bundan, Gazali'nin istediği sonucun, yani nedenle etki arasındaki bağıntıda zorunluluk bulunmadığı sonucunun, çıkıp çıkmayacağı konusunda ilerde söyleyeceklerimiz olacaktır. Fakat Gazali'nin asıl amacı, buradaki bağlantının, iki kez ikinin dört etmesi gibi Tanrının bile değiştiremeyeceği türden zorunlu bir bağlantı olmadığını, bu durumda Tanrının tansıklar (mucizeler) yaratması için bir engelin bulunmadığını kanıtlamaktır (bütün büyük dinlerde zaman zaman tansıklara başvurulduğundan dinci bir filozofun bundan vazgeçmesi olanaksızdır) ve bu konuda söyledikleri Hume'un söylediklerinden daha inandırıcıdır.

Gazali'den çok sonra ve Hume'dan az önce, Leibniz, doğadaki zorunlulukla Tanrının tansıklarını bağdaştırabileceğini, en azından Tanrıya inanan herkesin kabul edebileceği bir inandırıcılıkla açıklamıştır. Bir usçu filozof olarak doğuştan idelere inanan Leibniz için, biri usun doğruları öteki de olgu doğruları olarak iki tür doğru vardır. Usun doğruları tersi çelişkili olan zorunlu doğrulardır. Olgu doğruları konusunda Leibniz'in gerçekten özgün görüşlerini burada serbest biçimde açıklamaya çalışacağım.

Leibniz'e göre Tanrı dünyayı yaratırken bir çok olabilir dünyalar arasından birini, doğal olarak en iyisini, seçmiştir. Yani dünya pek değişik biçimlerde olabilirdi. Örneğin bizim dünyamızda sular ısınınca kaynar ve soğuyunca buz olur. Tanrının bizimkini aralarından seçtiği öteki olabilir dünyalardan birinde, bizim su dediğimiz nesnelerin bütün niteliklerini kendinde toplayan bir nesne, yalnızca kaynama ve donma bakımından bizdekinin tersine bir özellik gösterip, ısınınca donar ve soğuyunca kaynayabilirdi. Bunda mantıksal bir olanaksızlık yoktur. Buna göre, eğer Tanrı bir tansık göstermek isterse, yalnızca bir tek olay için, suyu başka bir olabilir dünyadaki suya benzetebilir, böylece insanlara, uygun gördüğü bir tansığı (burada suyun sıcakta donma tansığını) yalnızca bir kez için gösterebilir. Ancak, dünyamız bir kez seçilmiş olduğuna göre, Tanrının tansık göstermek istediği çok seyrek durumlar dışında, neden-etki bağıntısı kesin bir zorunluluk gösterir. Öyle ki, Tanrının kendisi de bu zorunlulukla sıkı sıkıya bağlıdır. Örneğin Leibniz salt boşluğun varolmadığını şöyle kanıtlar: eğer salt boşluk olsaydı, bu boşluğun hiç bir noktası başka noktalara göre değişik nitelikte olamayacağı için, Tanrı dünyayı yarattığı zaman onu o boşluğun şurasına değil de burasına yerleştirmek için yeterli neden bulamazdı.

Böylece, Leibniz'e göre olgu doğrularında usun doğrularındaki kesinliğin bulunmayışı dünyanın belirlenimli olmayışından değil, nesnelerin sonsuz sayıdaki niteliklerinin hepsini bilmemizin olanaksız oluşundandır. Eğer bu niteliklerin hepsini bilebilseydik olgu doğruları da usun doğruları gibi kesin olur, yani olumsal (contingent) önermeler çözümsel (analytic) önermelere dönüşürdü. Ancak, yine de iki tür doğru arasında bir ayrım bulunacaktır. Usun doğruları bütün olabilir dünyalarda geçerli olduğuna göre bunlar tersi çelişkili doğrulardır ve Tanrı bir tansık yaratmak için bile, diyelim iki kez ikiyi beş yapamaz. Buna karşı olgu doğruları deneyle elde edilen ve tersi çelişkili olmayan doğrulardır, bunlarda tansık olanaklıdır.

Leibniz'in bu görüşlerini, *Tanrı* ve *tanısık* sözcüklerini hiç kullanmadan da anlatmanın olanaklı olduğu açıktır. Biz kendimizi belli bir dünyada buluyoruz. Bu dünyada bir çok nesneler ve bunların belirli nitelikleri vardır. Eğer niteliklerin hepsini bilebilseydik o zaman olumsal önermelerimiz de kesin doğrulukta olurdu. Ancak, nesnelerin niteliklerinin bugünkü dünyamızda olduğu gibi olmaları için mantıksal bir zorunluluk yoktur. İki kez ikinin beş ettiği bir dünya düşünememize karşın suların ısıtılınca donduğu bir dünya düşünebiliriz. Bu durumda olumsal bilgilerimizin kesin olmayışı nesnelerin niteliklerinin nedensiz olarak değişebilmelerinden değil, bu niteliklerin sayısının insan zihninin kavrayamayacağı biçimde *sonsuz sayıda* oluşundandır.

Biraz sonra, Hume'un, bütün uğraşmalarına karşın, nedensellik konusunu Leibniz'deki inandırıcılıkla ortaya koyamadığını göreceğiz. Ancak şunu da kabul etmek zorundayız, Hume'un asıl amacı Leibniz'in pek de üzerinde durmadığı *güç* sorununu açıklığa kavuşturmaktır. Gerçekten, Aristoteles'in nedende etkiyi üreten bir güç bulunduğu ilkesi, bir çok filozofların zihninde, güçte, insanın istençli çabalarıyla elde edebildiği başarıları üretebilecek kimi özellikler bulunduğu türünden gizemli düşüncelere yol açmıştır. Örneğin Descartes, etkiyi yaratan nedenin etkiden daha güçlü olması gerektiğini öne sürmüş, Malebrenche ve Berkeley gibi kimi düşünürler de cansız nesnelerde böyle bir güç bulunamayacağına göre, nesnelerin, kendi idelerini zihnimizde üretemeyeceklerini, bütün idelerimizi zihnimize Tanrının yerleştirmiş olduğunu savunmuşlardır.

Bunların, zihinsel olayların açıklanması bakımından çürütülmesi gereken görüşler olduğunu kabul etmek gerekir. Nitekim Hume da nedensellik ve tümevarım konusundaki düşüncelerini o görüşleri çürütmek için ortaya atmıştır. Ancak Hume, güç dediğimiz şeyin gerçekte bir nesnenin her ortaya çıkışında başka bir nesnenin de onunla birlikte ortaya çıkışını açıklamaya yarayan bir araç olmaktan öte bir anlam taşımadığını belirtmekle yetinmemiş, nesnelerde güç terimiyle anlatılabilecek herhangi bir nitelik bulunmadığını, nedensellik bağıntısının bile nesnelerin kendisinde değil bizim zihnimizde bulunduğunu kanıtlamaya çalışmış ve belki de çürütmek istediği yanlışlardan da daha önemli bir takım yanlışlıklara düşmekten kurtulamamıştır.

Yazımın başında da belirttiğim gibi, Hume'a göre nedensellik, A1, A2, A3 gibi birbirine benzeyen bir çok A nesneleriyle B1, B2, B3 gibi birbirine benzeyen bir çok B nesnelerini birlikte görmek yüzünden zihnimizde ortaya çıkan ve bir An gördüğümüz her yerde Bn beklememize neden olan bir alışkanlıktan başka bir şey değildir. Bu alışkanlık ruhbilimsel bir durumdur, bizim zihnimizde ortaya çıkar, bunun nesnelerde bir karşılığı yoktur. Birlikte gördüğümüz A1 ve B1 gibi iki nesneyi, ister ayrı ayrı isterse birlikte olarak ne kadar incelersek inceleyelim, sarılık, dört köşelik v.b. türünden bir nitelik ya da yan yanalık, üst üstelik v.b. türünden bir bağlantı göremeyiz. Aynı birliktelikle A2 ve B2 ile karşılaştığım ikinci bir örnekte de yine ilk niteliklerin dışında yeni bir nitelik ya da bağlantı ortaya çıkmamış, belki zihnimizde bir alışkanlığa doğru ilk adım atılmıştır. Yinelenme sayısı artıp da zihnimizdeki alışkanlık tamamlandığı zaman da, nesnelerde 'nedensellik', 'etkinlik' ya da 'güç' adını verebileceğimiz hiç bir yeni nitelik ortaya çıkmış değildir. Böylece Hume, *A Treatise of Human Nature*'ünün başta I. Kit., III. Böl., XIV Kes.(6) olmak üzere değişik bölümlerinde son derece uzun ve yinelemelerle

dolu anlatımlar içinde, bu, *nesnelerde güç bulunmadığı* ve nedenselliğin nesnelerde değil zihnimizde bulunduğu görüşünü kanıtlamaya çalışmıştır.

Hume'un bu, yinelenmenin bir tümevarımsal bilgiye götürdüğü ilkesinin tutarsızlığını yazımın başında belirtmeye çalışmıştım. Bu tutarsızlığın yol açtığı başka tutarsızlıkları da ilerde göstermeye çalışacağım. Fakat burada hemen ele almak istediğim şey, onun, bu yanlış ilkeye dayanarak da olsa, amacına ulaşıp ulaşamadığı yani nesnelerde *güç* adı verilecek bir şeyin bulunmayıp nedenselliğin yalnızca bizim zihnimizde ortaya çıkan bir bağlantı olduğunu kanıtlayıp kanıtlayamadığıdır.

Birlikte gördüğümüz iki nesneden birinde güç adı verilebilecek bir nitelik, iki nesne arasında da nedensellik adı verilebilecek bir bağlantı algılamadığımız doğrudur. Yinelenme sonunda bu iki nesnede bu saydıklarımıza benzeyen yeni nitelik ya da bağlantıların ortaya çıkmadığı da doğrudur. Fakat ister yinelenme ister başka yoldan olsun, bir kez bu bağlantının varlığını öğrendikten sonra, nesnelerden birinin ardından ötekinin ortaya çıkacağını bildiğimize göre, birinci nesnede ikinciyi *ortaya çıkarma gücü* bulunduğunu ya da bu iki nesne arasında bir *her zaman birlikte bulunma bağıntısı* ortaya çıkmış olduğunu kabul etmekte ne gibi bir sakınca olabilir?

Gerçekte Hume'un nesnelerde bulunduğunu kabul ettiği niteliklerin de, bu yönden, nedensellikten ayrımlı bir yanı yoktur. Alevin renginin sarı olduğunu algıladığımızı Hume kabul ediyor. Bu, aleve bakınca onun bizde sarı izlenimini uyandırdığını kabul etmek anlamına gelmez mi? "Ateş yakıcıdır" dediğimiz zaman da elimizi ateşe yaklaştırdığımızda bizde bir yanma (yani acı) izleniminin uyanacağını anlatmak isteriz. Ancak, sarılık izlenimi bizde bir haz ya da acı duygusu uyandırmadığı için, onu, *ateşten etkilenmek* olarak kabul etmez, doğruca alevin sarı olduğunu *bildiğimizi* kabul ederiz. Demek ki alevin sarılığıyla yakıcılığı arasında, alevde bulunan bir nitelik olma bakımından bir ayrım yoktur. Alevin elimizi yakmasıyla pamuğu yakması arasında da bir ayrım bulunmadığına göre, alevin sarılığı ne ölçüde zihnimizden bağımsız ve aleve *bağlı* olan bir nitelikse alevin elimizi ya da pamuğu yakabilir olması da o ölçüde zihnimizden bağımsız ve nesneye bağlı bir niteliktir. Yani sarı olma niteliği ne ölçüde nesnenin kendisindeyse pamuğu yakma niteliği de o ölçüde nesnenin (yani alevin) kendisindedir. Oysa alevin pamuğu yakabilir olduğunu söylediğimiz zaman, alevin neden, yanmanın da etki olduğunu kabul ediyoruz. Demek ki nedende etkiyi üretme niteliği ve nedenle etki arasında da nedendeki bu nitelikten doğan bir bağıntı vardır. Yani Hume'un, nedenselliğin, nesnelerde doğrudan algılamadığımız, bizim zihnimizde bulunan bir nitelik olduğu konusunda söylediklerinin tümü boş ve dayanaksızdır.

Peki, nedenselliğin yalnızca bizim zihnimizde bulunduğu görüşü yanlış olup da nedende etkiyi üretecek bir güç bulunmadığı görüşü doğru olabilir mi? Bunun da doğru olduğu söylenemez, çünkü biz güç terimini yalnızca belli koşullar altında birlikte bulunan iki nesneden birisinde belli türden bir değişmenin olacağı anlamında kullanırız. "Mıknatısta iğneyi çekme gücü vardır" dediğimiz zaman, mıknatısla iğne belli bir yakınlıkta bulunduğunda iğnenin mıknatısa doğru devime geçeceğini söylemiş oluruz. Cam kırılgandır dediğimiz zaman, diyelim bir çekiçle vurulduğu zaman camın parçalanıp dağılacağını söylemek istediğimiz gibi, çekiç vuruşunda camı kırma gücü vardır dediğimiz zaman da aynı şeyi söylemiş oluruz. Camda kırılma gücü bulunduğunu söylemeyişimiz camın bu niteliği-

nin kendisiyle sınırlı kalmasındandır. Oysa çekiç vuruşu etkisini başka bir nesne üzerinde de gösterdiği için onda güç bulunduğunu söyleriz. Bir adam bir başkasından daha güçlüdür dediğimiz zaman söylemek istediğimizin tümü de, diyelim bunlar güreştikleri zaman her birinde belli türden durumların ortaya çıkacağıdır.

Bu durumda Descartes nedenin etkiden daha güçlü olması gerektiğini ya da Malebranche ve Berkeley cansız nesnelerde güç bulunamayacağını söyledikleri zaman düştükleri yanılgı, güç kavramına kendisinde bulunmayan bir takım nitelikler yüklemiş olmaktan ileri geliyor. Yani 'güç' kavramına gereksiz nitelikler yüklemedikçe nedende etkiyi üretme gücü bulunduğunu söylemenin kabul edilemeyecek hiç bir yanı yoktur. Burada ilginç olan, Hume'un da bu gerçeği görmüş, fakat yine de açıklamalarını sürdürmüş olmasıdır. Gerçekten Hume şöyle diyor:

> Gerçekte ben gerek özdeksel gerekse özdek-dışı nesnelerde bizim son aşamada tanıdığımız bir çok nitelikler bulunabileceğini kabul edebilirim ve bunlara güç ya da etkinlik adını vermemizin önemi yoktur. Fakat bu bilinmeyen nitelikleri kastedecek yerde, güç ve etkinlik terimlerini, bizde açık idesi bulunan ve onu uyguladığımız nesnelerle bağdaşmaz durumdaki bir şey anlamına getirecek olursak, o zaman karanlık ve yanılgı ortaya çıkar.(7)

Öyle anlaşılıyor ki Hume kendisi de, güç kavramında nedenle etkinin belli koşullar altında birlikte bulunmasının dışında bir takım nitelikler bulunduğu konusunda Descartes, Malebranche ve Berkeley'in düştüğü yanılgıya düşmüş ve böylece, büsbütün başka bir anlamda da olsa, o da Malebranche ve Berkeley gibi, nesnelerde güç bulunamayacağını öne sürmeyi gerekli görmüştür. Böylece, Hume'un yinelenme ve tümevarım gibi yanlış bir ilkeden yola çıkıp, zaman zaman son derece ince ve ustalıklı gerekçeler öne sürerek yürüttüğü uslamalar kendi birincil amacını gerçekleştirmek bakımından bile etkisiz kalmış oluyor. Ancak onun bu ilkesinin olumsuz sonuçlarının yalnızca buraya dek söylediklerimizle sınırlı kaldığı da söylenemez.

Önce Hume, nedensellik bağlantısının, bir yandan mantıksal bir bağlantı olmayışı bir yandan da algılanamaz oluşu yüzünden bu bağlantıya olan inancımızın kesin olmadığını öne sürmüş ve bu, onun, dünyada belirlenimlilik olmadığını kanıtladığı biçiminde yorumlanmıştır. Nitekim B.Russell yukarda yaptığımız alıntıda, nesnelerin belli koşullar altında birlikte bulunacağı konusundaki bizim inancımızın kesin olmadığını bildirir. Öte yandan K. Popper de Hume'un bu kanıtlamaları sonucunda bilgimizin yalnızca bir inanç olmakla kaldığını değil, bu inancın da *us-dışı bir güçten gelen* savunulmaz bir inanç olduğunun ortaya çıktığını öne sürer ve Hume'dan beri düş kırıklığına uğrayan bir çok tümevarımcıların, tıpkı düş kırıklığına uğrayan Marksistler gibi, ussallıktan ayrıldıklarını belirtir.(8)

Hume'un dünyada belirlenimliliğin bulunmadığını açıkça söylediğini sanmıyorum. Her zaman, belirlenimliliğe inanmamız için mantıksal bir nedenin bulunmadığını öne sürdüğüne göre, kendisinin belirlenimliliğe inandığı, fakat bu inancı için mantıksal bir dayanağın bulunmadığını anlatmaya çalıştığı düşünülebilirdi. Fakat o "Biz doğanın gidişinde bir değişmeyi en azından kavrayabiliriz" dedikten sonra "bu da böyle bir değişmenin kesinlikle olanaksız olmadığını gösterir"(9) demekte, yani doğada edimsel olarak da belirlenimliliğin bulunmamasının en azından olanaklı olduğunu kabul etmektedir. Böylece, nesnelerde etkiyi

yaratacak bir güç bulunup bulunmadığı gibi pek de önemli görünmeyen bir sorunu çözümlemek amacıyla yola çıkan Hume'un, ele aldığı konuya göre çok daha önemli olan tümevarım konusunun yanında yine onun kadar önemli olan belirlenimlilik konusunda da bir takım kabul edilemez sonuçlara vardığını görüyoruz. Burada, belirlenimliliği gerçekten doğrudan algılayamadığımıza, mantıksal olarak da kanıtlayamadığımıza göre, Hume'un belirlenimliliğe inanmama konusunda haklı olduğunu kabul etmemiz gerekmez mi? gibi bir soru ortaya çıkabilir. Ancak, bir şeyin doğrudan algılanabilmesi ya da mantıksal uslama yoluyla kanıtlanabilmesi için, algılama ya da mantıksal çıkarım yöntemlerinin kanıtlanacak şeyden önce gelmesi, bu yöntemlerin o şeye bağlı olmaması gerekir. Oysa belirlenimlilik için durum böyle midir?

Masamın üzerindeki kitabı gördüğüm zaman "Masamın üzerinde bir kitap var" diyebiliyorsam, bu, belirlenimliliğe inandığım içindir. Çünkü kitabın varolduğunu söylemek, elimi uzattığım zaman ona dokunabileceğime, onu oradan alıp başka yere koyabileceğime inanmak demektir. Oysa bunlara inanışım, görsel duyumlarla dokunsal duyumların belli koşullar altında birlikte gittiklerine ve bu birlikteliğin nedensiz olarak bozulmasının olanaksızlığına inanışımdan gelir. Şu anda dokunduğum kitabı, birisinin onu oradan almamış olması koşuluyla, istersem biraz sonra yine dokunabileceğime inanıyorsam (kitabın varolduğuna inanmak gerçekte bu ikinci koşula da inanmaktır, çünkü bir anlık bir varoluşu kavrayamayız) bu da belirlenimliliğe inandığımdandır. Böylece, bir varoluşun algılanmasının belirlenimliliğe inanmayı da içerdiği yani belirlenimliliğin algılamadan önce geldiği ortaya çıkmış oluyor.

Mantıksal kanıtlamaya gelince; bu tür kanıtlamanın bir hazır örneği olarak "İnsan ölümlüyse, Sokrates de insansa, Sokrates ölümlüdür" örneğini alalım. Bu önerme, insanlıkla ölümlülük sürekli birlikteyse, Sokrates'le insanlık da sürekli birlikteyse, Sokrates ölümlülükle sürekli birliktedir" biçimine sokulabilir. (Buradaki sürekli birliktelik, Hume'daki, bilgiye götüren değil bilgiden sonra gelen sürekli birlikteliktir). Bu biçim içinde Sokrates'in ölümlülükle birlikteliğini tartışmasız bir sonuç olarak kabul edişimiz, başlangıçta inandığımız insanlık-ölümlülük birlikteliğinin değişmezliğine inandığımızdandır ve bu da dünyanın belirlenimliliğine inanmak demektir. Gerçekte bir çok mantıkçıların mantığın tek temel ilkesi olarak kabul ettikleri özdeşlik (yani A=A) ilkesini, bir şeyin bir değiştirici neden bulunmadıkça, sürekli olarak kendi kendisi olarak kalacağı biçimindeki bir belirlenimlilik varsayımı olarak yorumlamanın hiç de yanlış olmadığını sanıyorum.

Hume'un, yalnızca kanıtlama ve algılamalarımızın değil, düşünme ve konuşmamızın temelinde de doğanın belirlenimliliğinin yattığını, belirlenimliliği kuşkulu göstermek için söylediklerinin bir anlam taşıması için de belirlenimliliğe inanmak gerektiğini göremediği anlaşılıyor. Gerçekten, doğada belirlenimliliğin bulunmadığını düşünüp bunu başkalarına anlatabilmemiz için bile, başkalarıyla üzerinde anlaşmış olduğumuz 'doğa', 'belirlenimlilik' ve 'yokluk' kavramlarının durup dururken bir değişikliğe uğramadığını, soluklanma organlarımıza verdiğimiz belli biçimlerin belli sesleri ortaya koyacağını ve bu belli seslerin karşımızdaki kimselerde her zaman aynı işitsel duyumları üreteceğini kabul etmemiz gerekir. Öte yandan, hayvanlarda ve çocuklarda yinelenmenin güçlü bir bilgi kazanma yöntemi oluşturması ve özellikle Pavlov'un yukarda sözü geçen deneyi, canlılarda do-

ğanın belirlenimliliğine inanmanın, ruhbilimselden de öte, bir fizyolojik yatkınlık olduğunu göstermektedir. Mantıksal çıkarımlarımızdaki belirlenimlilik varsayımını bu fizyolojik yatkınlığın bir anlatımı olarak görmek gerekir.

Böylece, her şeyin bir nedeninin bulunmasının zorunlu olduğunu sözde mantıksal yoldan kanıtlamak (oysa dış dünyayla ilgili bir sorunun arı mantıkla kanıtlanamayacağı daha baştan bellidir) için son derecede zayıf ve döngüsel kanıtlar öne süren (içlerinde Locke'un da bulunduğu) kimi filozoflara karşı gerçekten susturucu yanıtlar veren Hume'un[10], belirlenimliliğin zorunluluğuna karşı ortaya attığı gerekçelerin, karşı çıktığı filozoflarca öne sürülen gerekçelerden daha inandırıcı olmadığı söylenebilir. Fakat yine de Hume'un bu konudaki en büyük yanılgısının bundan sonra ortaya çıktığı söylenebilir.

Hume'a göre, kendisinin 'olgu durumları' (matter of fact) adını verdiği, neden-etki bağlantısına dayanan olgularla ilgili olumsal (contingent) önermelerin kesin doğruları bildirmeyişinin nedeni, neden-etki bağlantısının mantıksal bir bağlantı olmayışı yani doğanın belirlenimliliğinin mantıksal bir dayanaktan yoksun oluşudur. Bu büyük yanlışın bütün gerekçelerinin, Hume'un şimdiye dek açıkladığımız görüşlerinden çıkarılabileceği açıktır. Gerçekten Hume'a göre, biz, diyelim suyun 100°C'de kaynadığını, suyun sıcaklığının 100°C'ye erişmesiyle kaynamanın her zaman birlikte gittiğini gözlemleyerek saptarız. Oysa biz bu deneyin ne kadar çok sayıda örneğini gözlemlemiş olursak olalım, yeni bir örneğin eskilerine benzeyeceği konusunda mantıksal bir kanıtımız yoktur. Tersine "biz doğanın gidişinde bir değişmeyi en azından bekleyebiliriz" ve bu da yeni bir örneğin eski örneklere benzemeyebileceğini düşünmemiz için yeterli bir nedendir. Böylesine çarpık bir gerekçeyi ünlü bir filozofun ortaya atmış ve yüzyıllar boyunca pek çok düşünürün de bunu çok usa uygun bir gerekçe gibi görüp kitaplarında incelemiş olduklarını görmek şaşırtıcıdır. Buna göre, biz bir kez yanılıp da dünyanın düzenli olduğuna inanıversek, sular her zaman ve her yerde 100°C'de kaynayacak, madenler her ısıtıldıklarında genişleyecek, ağaçlar her bahar geldikçe hiç şaşmadan çiçek açacaklardır. Ancak biz dünyanın düzenliliğine inanmadığımız için, zaman zaman bu birlikteliklerin gerçekleşmediğini görmemiz olasılığı vardır. Peki, böyle bir olasılık vardır da bu hiç bir zaman gerçekleşmiş midir? Yani her zaman 100°C'de kaynayan sular, yalnızca bizim dünyanın gidişinde bir değişikliğin ortaya çıkıvermeyeceğine inanamayışımız yüzünden, bir gün hiç neden yokken başka bir derecede kaynamaya başlamışlar mıdır? Hume'un ya da onun gibi düşünenlerin bu konuda bir şey söylediklerini sanmıyorum.

Buraya dek yaptığımız irdelemelere dayanarak, Hume'un bir çözüm getirdiğini öne sürdüğü belli başlı sorunların, onun elde ettiği sonuçlarla birlikte tutarlı bir açıklamasını vermeye çalışmanın, konuyu daha iyi aydınlatmak bakımından yararlı olacağını sanıyorum.

1. *Dünyanın belirlenimliliği.* Hume, dünyanın (daha doğru olarak 'evrenin' demek gerekirse de burada o konuya girmiyoruz) belirlenimliliğinin gerek gözlem yoluyla gerekse mantıksal açıdan kanıtlanmasının olanaksızlığı yüzünden böyle bir belirlenimliliğe kesin olarak inanmamızın da olanaksız olduğunu öne sürmüştür. Oysa gerek gözlemlerimizde gerekse kanıtlamalarımızda, dünyanın belirlenimliliğini önvarsaymak zorunda olduğumuza göre, bunun kanıtlanmasına ne olanak ne de gerek vardır. Dünyanın belirlenimliliği, yaşamımızın temelinde bulun-

duğu için kabul etmek zorunda olduğumuz ve kabul ettiğimiz bir gerçek durumdur.

2. *Sürekli birlikteliklerin saptanması.* Hume sürekli birlikteliklerin ancak deney yoluyla saptanabileceğini öne sürüyor ve bu doğrudur. Fakat deney yoluyla elde edilen bilgi, Hume'un öne sürdüğü gibi, kör bir yinelenmeden doğan bir inanç durumu olarak ortaya çıkmaz. Bu kör yinelenme ancak hayvanlarda ve çocuklarda etkili olabildiğine göre, belki insanlar da, düşünme ve konuşmanın tam olarak ortaya çıkmadığı, hayvanlıktan insanlığa geçişin ilk aşamalarında, ateşin ısıtıp yaktığı, suların akıcı, taşların sert, toprağın yumuşak olduğu türünden kimi temel bilgilerini, kör yinelenmeleri saptama yönündeki fizyolojik yatkınlıkları yoluyla kazanmışlardır. İnsanların, özellikle beş duyumları arasındaki, örneğin belli bir görsel duyumun hangi türden dokunsal duyumların karşılığı olduğu gibi bağlantıları da yinelenme yoluyla öğrendikleri, gerçekten bunun başka bir yolunun da bulunmadığı düşünülebilir. Fakat bir kez bu temel bilgiler kazanıldıktan sonra, artık insan, yeni karşılaştığı her olayda, onun birlikte bulunduğu olaylar arasından ilgisiz (irrelevant) olanları ayıklayarak gerçek nedeni bir varsayım biçiminde saptamaya çalışır. Bundan sonra yapacağı şey, varsayımını doğrulamak için birlikteliğin yinelendiğini göstermektir. Yinelenme, bilgi kazanmada değil, elde edilen bilginin, yani yapılan varsayımın, denetlenmesinde yarar sağlar.

3. *Olumsal önermelerin kesinlik derecesi.* Olumsal önermeler kesin bilgi içerseler bile, bu bilginin kesin olduğunun kanıtlanması, hatta bilinmesi, olanaksızdır. Fakat bunun nedeni Hume'un öne sürdüğü gibi dünyanın belirlenimliliğine inanmayışımız değildir. Gerçek neden, bu önermelerin doğruluğunun, ilgili nesnelerin bütün niteliklerinin bilinmesine bağlı oluşudur. Oysa bu niteliklerin sayısı sonsuz olduğu için bunların hepsini bilecek bir insan da bulunamaz. Böylece, nesneler üzerine ne denli çok bilgimiz olursa olsun, bilebileceğimiz niteliklerin sayısı sınırlı oysa nesnenin niteliklerinin sayısı sonsuz olduğuna göre olumsal önermelerin doğruluk derecesi, kuramsal olarak, sıfır olacaktır. Çünkü sınırlı bir sayının sonuz bir sayıya oranı sıfırdır. Ancak, niteliklerin hepsi birliktelikleri etkilememekte, yalnızca ilgili nitelikler etkili olmaktadır. İlgili niteliklerin hangileri olduğunu da bilmemiz olanaksız olmakla birlikte, bunların sayılarının genellikle çok da yüksek olmadığını deneylerimizden biliriz. Bu yüzden, iyi bildiğimiz konularda (deney sayısının yüksek olduğu konularda değil) olgusal önermelerimizin doğruluk derecesi kesinliğe çok yaklaşabilir.

4. *Nesnelerin benzerliği.* Olumsal bilgilerimizin kesin olmayışının nedenleri bir de 'benzerlik' terimi içinde açıklanabilir. Sürekli birlikteliğin, Hume'un öne sürdüğü gibi bilgi vermede değilse bile, bilgimizin denetlenmesinde son derecede önemli olduğunu yukarda belirtmiştik. Ancak, iki şeyin bir çok örneklerde birlikte göründüklerinden söz edildiğinde, değişik örneklerdeki nesnelerin birbirinin aynı olmayıp ancak birbirinin benzeri olabileceklerini de unutmamak gerekir. Çünkü doğada ayrı zaman ya da ayrı yerlerde ortaya çıkmış olmalarına karşın birbiriyle özdeş olan iki nesne bulunmaz. Bu durumda, A ve B nesnelerinin değişik zamanlarda birlikte bulunmaları demek, A nın A1 A2,... An gibi benzerleriyle B nin B1, B2... Bn gibi benzerlerinin bir arada bulunması demektir. Burada hemen, benzerliğin nasıl saptanacağı sorusu ortaya çıkıyor. Hume *benzer* nesnelerin sürekli birlikteliğinden söz ederken benzerliğin nasıl saptanacağı üzerinde hiç durmaz. Üstelik, nedensellik konusuna girerken "Nesneler birbirine *ben-*

zediğinde benzerlik hemen göze, daha doğrusu *zihne çarpar* ve bunun ikinci bir inceleme geriktirdiği seyrektir"[11]der. Oysa, böylesine yanlış bir benzerlik görüşü, tek başına, yalnızca Hume'unki gibi bir çok başka yönlerden de tartışmalı olan bir kuramı değil, başka yönlerden tartışma götürmez biçimde sağlam görünen bir kuramı da yıkmak için yeterlidir. Öyle ki, nedensellik açısından iki nesne ya da olayın birbirine benzedikleri için aynı etkiyi doğurduklarını söylemenin olanaklı olması şöyle dursun, onların aynı etkiyi doğurduklarını görmedikçe birbirine benzediklerini söylemenin olanaksız olduğu bile savunulabilir. Su örnekleriyle ilgili son derece çarpıcı bir örneğin bu konuyu aydınlatmak bakımından yararlı olacağını sanıyorum.

Elimizde birbirinin aynı olan bardakları yarılarına kadar dolduran değişik sıcaklıklarda bir çok su örneği bulunduğunu düşünelim. Bunlardan, 4° ile 99° arasındaki sıcaklıklarda bulunan örneklerin hangisini ısıtırsak ısıtalım, hepsinin, ısındıkça hacimlerinin büyüdüğünü görür ve birbirine böylesine benzeyen örneklerin, ısınınca genişleme bakımından aynı niteliği göstermesinin doğal olduğunu düşünürüz. Oysa araya bir de, yine tam olarak onlara benzeyen, fakat sıcaklığı 2° ya da 3° olan bir su örneği karışmışsa, onu ısıttığımızda hacminin küçüldüğünü görürüz. Bu değişikliğin, Hume'un öne sürdüğü gibi, dünyanın gidişinde bir değişmeyi olası gördüğümüzden ileri gelmediği açıktır. Çünkü o son örnekteki suyu ne zaman ısıtırsak ısıtalım hep aynı sonuçla karşılaşırız. Bütün sorun, nedensellik açısından benzerliğin öyle Hume'un öne sürdüğü gibi "hemen göze ya da zihne çarpan" bir benzerlik olmayışından kaynaklanmaktadır.

5. *Nedendeki güç.* Hume, nedende *güç, etkinlik* ya da *nedenlik* türünden herhangi bir nitelik algılamadığımıza göre, neden adı verilen nesnelerde bir güç bulunmadığını öne sürmüştür. Oysa gerçekte, Descartes'ın, Malebranche'ın, Berkeley'in ve bu savlamasından anlaşıldığına göre Hume'un da, sandıkları gibi bizde bir güç kavramı var da biz nedenlere bu hazır kavramı yüklemekte değiliz. Bizim, "nedenin bir gücü ya da etkinliği vardır" dediğimiz zaman söylemek istediğimiz şeyin tümü, nedenin belli türden bir etkiyle her zaman birlikte bulunduğunu bildiğimizdir. Bir camda kırılganlık niteliğinin bulunmasıyla bir alevde yakma gücünün bulunması arasındaki tek ayrım, kırılganlığın nesnenin kendisinde yakmanınsa yakıcı olan nesneden başka bir nesnede ortaya çıkmasından gelir. Bu bakımdan, neden etki bağıntısını en açık biçimde belirleyecek olan anlatım "nedende etkiyi üretecek bir gücün bulunduğu" biçiminde olabilir. Böyle söylediğimiz zaman yaptığımız şey, kimi nesnelerde bulunduğunu saptadığımız bir özelliğe, bizim için bu özelliği imlemenin dışında hiç bir anlamı bulunmayan bir ad olarak "güç" adını vermektir. Bunu yaparken, Hume'un sandığı gibi, kendimizi insanbiçimci ya da canlıcı bir yanılgıya kaptırarak, yalnızca insanlarda ya da canlılarda bulunabilecek bir niteliği cansız nesnelere de yüklemiş olmuyoruz. Çünkü bir insanda ya da bir canlıda *güç* bulunduğunu söylerken de yaptığımız şey, o insan ya da canlının, belli insanlarla ya da canlı ve cansız nesnelerle belli koşullar altında karşılaştığı zaman belli durumların ortaya çıkacağını belirtmektir.

6. *Nedenselliğin zihinselliği.* Hume'un, kendi kuramının gereği olarak, nedensellik bağlantısının nesneler arasında değil de zihinde bulunduğunu öne sürmesi, nedenselliğin nesnelerdeki bir nitelik değil de yalnızca bir bilgi ilkesi olduğu gibi, ne anlama geldiği pek de anlaşılamayan bir görüşün ortaya çıkmasına neden ol-

muştur. Eğer insanlar, hiç bir eylemde bulunmadan, yalnızca dünyayı seyrederek bir takım olayları önceden görebilecek durumda olmak gibi gerçekleşmesi olanaksız bir konumda bulunsalardı böyle bir şey belki de düşünülebilirdi. Fakat sigarasını yakmak için kibrit kutusundan bir çöp alıp onu kutunun bir yüzüne sürtmek zorunda olduğunu bilen bir insan, kibrit çöpünde ya da bu çöpün belli bir yüzeye sürtülmesinde alev üretecek bir etkinlik bulunmadığını, bütün bu olayların kendi zihninde ortaya çıkan bir bilgi sürecinden başka bir şey olmadığını nasıl düşünebilir? Böyle bir düşünce, bütün çabaları belli etkinlikleri (ya da güçleri) kendilerinde bulunduran en uygun nesnelerin hangileri olduğunu aramakta odaklanan bütün insanları, çevrelerinde gerçekte bulunmayan bir şeyler arayan hayalciler olarak görmek anlamına gelmez mi?

7. *İki tür sürekli birliktelik.* Hume'un nedenselliğin zihinselliği konusundaki bu anlamsız direnişi, onun, iki tür sürekli birliktelik arasındaki önemli ayrımı görebilmesini de engellemiştir. Gerçekten, kibrit çakarak alev elde edebileceğimizi önceden bilişimiz, yalnızca kibrit çakmayla alev arasında bir sürekli birliktelik bulunduğunun bilgisine dayanmış olamaz. Çünkü sürekli birliktelik durumunda bulunmalarına karşın birinden ötekinin üretilemediği nesneler de vardır. Öyleyse ayrıca, kibrit çakmada alev üretme gücünün bulunduğunu da bilmemiz gerekir. Nitekim, bir demirin renginin kızarmasıyla yumuşamasının sürekli birliktelik durumunda bulunmasına karşın demirin rengini kızartarak onu yumuşatmak olanaksızdır. Demirin yumuşaklığıyla kırmızılığının sürekli birliktelik durumunda bulunmaları da, ateşte demirin kızarmasını ve yumuşamasını birlikte üretme gücünün bulunmasından kaynaklanıyorsa da, buradaki dolaylı bağlantıyı bulup çıkarmak zihnin işi olduğundan, demirin bu iki niteliği arasındaki bağlantının zihinsel (ya da epistemolojik) olduğunu söylemenin bir anlamı olabilir. Fakat gerçek nedensel bağlantıların zihinsel olduğunu söylemek, yaşamını dünyada kendine uygun değiştirmeler yapmakla sürdüren insanın dünya karşısında yalnızca bir seyirci olduğunu öne sürmekten başka bir anlam taşımaz.

Hume'daki, başlıca yedi noktada topladığımız bu tutarsızlıklar yalnızca Deneyci felsefede günümüze dek süren bir takım yanılgıların kaynağı olmakla kalmamış, Kant yoluyla idealist felsefeyi de etkilemiştir. Kant, Hume'un kendisini dogmatik uykusundan uyandırdığını söylerken, onun, nedenselliğin us yoluyla kavranamayacağı görüşünden yola çıktığını belirtiyor. Yine Hume'un, nedenselliğin deneysel olarak da kanıtlanamadığını gösterdiğini de gözönünde tutan Kant, böyle bir kanıtlamanın gerekli olup olmadığı üzerinde hiç durmadan, bu durumda, anlığın nedenselliği deneyden önce, yani *a priori* olarak, kavrayabildiğini kabul etmek zorunluluğunun doğduğu sonucuna varıyor. İşte o zaman Kant, hemen "nesnelerin bağlantıları üzerine anlığın *a priori* olarak yalnızca nedensellik idesini değil başka ideler de edinebileceğini"[12] düşünüyor ve kendisinin metafiziği olanaklı kıldığını öne sürdüğü ünlü *bireşimsel a priori* (synthetic a priori) yargılar ilkesini ortaya koyuyor. Kant'a göre Hume, usun nesneler arasındaki bağlantıyı kavrayamayacağını kabul etmekte ivedi davranmayıp da matematiğin ne olduğu üzerinde düşünseydi, anlıkta nesneler arasındaki bağlantıyı *a priori* olarak görme yetisi bulunduğunu kabul etmekte güçlük çekmezdi.

Kant'ın, anlığın bu türden yetileri olduğu sonucuna varmakla, bir tür dogmatik uykudan uyanıp başka türden bir dogmatik uykuya mı dalmış olduğunu burada

tartışacak değiliz. Fakat onun, kanıtlanmasına olanak da gerek de bulunmadığını yukarda belirtmeye çalıştığımız nedensellik bağıntısının zorunlu bir bağıntı olduğunu, biraz değişik bir anlamda da olsa yine de haklı olarak, kabul ettikten sonra da bireşimsel (synthetic) önermelerin zorunlu olmayışı konusuna herhangi bir açıklık getirmediğini kabul etmek gerekiyor. Yine Prolegomena'da şöyle diyor:

> Daha kolay bir örnek olarak şunu alabilirsiniz: "Gün ışığı taşa vurduğunda taş ısınır." Ben ve başkaları bunu kaç kez algılamış olursak olalım, bu yalnızca bir algı yargısıdır ve zorunluluk içermez, algılar genellikle bu yoldan birleştirilir. Fakat "Güneş taşı ısıtır" dersem, algıya anlığın bir kavramını, yani 'neden' kavramını, katmış olurum ve bu kavram 'gün ışığı' kavramına 'sıcaklık' kavramını bir zorunlu yargı olarak bağlar ve bireşimsel yargı tümel geçerli, yani nesnel, bir zorunluluk kazanır ve algıdan deneye dönüşür.(13)

Bu anlatımın, dış dünyadaki, zorunlu olup olmadığını bilmediğimiz bir bağlantıya bizim zihnimizin bir kavramının katılmasıyla onun nasıl zorunluluk kazanacağı, böyle bir bireşimsel bağlantının zorunlu olabilip olamayacağı, birlikte gördüğümüz her çift nesneye zihnimizdeki nedensellik kavramını katmanın gerekip gerekmediği, eğer hepsine katmamız gerekmiyorsa hangi türden birliktelikelere nedensellik kavramını katmamız gerektiği, öte yandan, birlikteliklerin yinelendiğini görmedikçe onlara nedensellik kavramını katmamız uygun olmayacaksa kaç kez yinelenmeden sonra bunun uygun olacağı (yinelenmeyi saptamanın olanaksızlığı bir yana) gibi konulara hiç bir açıklık getirmediğini görmek zor değildir.

Buna göre, nedensellik ve tümevarım konularında yalnızca Hume'un kendisinin ortaya koyduğu sonuçların değil, ondan yararlanılarak öne sürülen ve az ya da çok değişikmiş gibi görünen sonuçların da sıkı bir eleştiriden geçirilmesi zorunluluğunun açıkça ortaya çıktığını kabul etmek zorundayız. Ancak, bu türden eleştirilerin Hume'un yaygın ününün etkisinden kesinlikle kurtulması ve öne sürülecek karşı çıkmaların, yukarda Ayer'dan yaptığımız alıntıda görüldüğü gibi, çekingen ve sınırlı bir biçimde değil, konunun öneminin gerektirdiği türden açık ve köktenci bir anlatım içinde ortaya konması uygun olur.

NOTLAR:

(1) A Treatise..., Kit. I, Böl. III, Kes. XIV. Bu sayının ilk yazısı bu kesimin çevirisini içermektedir.
(2) Felsefe Sorunları, Çev. V.Hacıkadiroğlu, s.51.
(3) Bilimsel Felsefenin Doğuşu, Çev. Cemal Yıldırım, s.155.
(4) Dil, Doğruluk ve Mantık, Çev. V.Hacıkadiroğlu, s.138.
(5) Mübahat Türker, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, 279:5.
(6) Bu sayının ilk yazısı bu kesimin çevirisini de içeriyor.
(7) Bu sayıda çevirisi bulunan XIV. Kesim.
(8) Objective Knowledge, s.5.
(9) Çevirisi bu sayının ilk yazısında bulunan IV. Kesim.
(10) A Treatise, I. Kit., III. Böl., III. Kes.
(11) Agy., Kit. I, Böl. III, Kes. III.
(12) Ten Great Works of Philosophy, Prolegomena bölümü, s.303.
(13) Agy., s.334, dipnot.

Sezgin, Erkut (1990). "Sıradan Ve Olağanüstü Nedensel Bağlantı Kavramının Olumsal (Contingent) ve Mantıksal Yapısı Üzerine Bir Inceleme." Felsefe Tartışmaları (7. Kitap): 61-70.

SIRADAN VE OLAĞANÜSTÜ
Nedensel Bağlantı Kavramının Olumsal (contingent) ve Mantıksal Yapısı Üzerine Bir İnceleme

ERKUT SEZGİN

Giacometti dünyayla şöyle bir karşılaşmasını anlatır:

> "O sabah uyandığım zaman havlumu ilk defa öyle görünce -ağırlıksız ve hareketsiz, o zamana kadar hiç görmediğim bir biçimde sanki ürküntü veren bir sessizliğin içinde asılıymış gibi durmakta olan havlu-masayla, ayakları artık döşemeye dokunmayan, biraz olsun bile değmeyen masayla artık hiç ilintisiz; eşyalar sanki ölçüye sığmaz derin bir boşluk tarafından birbirinden ayrılmış, aralarında hiçbir ilişki kalmamıştı.
> Korku içinde odama baktım ve soğuk bir ter sırtımdan aşağı boşandı..."

Giacometti'nin sözünden anlaşılıyor ki havlu kendisini taşıyan masanın desteğinden kurtulmuş düşmekle yükselmek arasında, sanki ataletinden kurtulmuş olarak, sanki masanın üzerinde olmasına karşın havada asılı duruyor. Aynı şey masa ve döşeme için de söylenebilir.

Sanki Hume'un nedensel bağlantıyı açıklamada sözettiği eşyaya yönelik alışkanlıklarımızın eşyayla aramızdan çekildiği, eşyayı aralarındaki nedensel ilişkilerle değil, salt sürekli birlikte algıladığımız, alışkanlık öncesi bir durumla karşı karşıyayız!

Hume'un nedensel bağlantıyı olaylarda değil de bizde, olaylara yönelimimizle ilgili bir alışkanlık olarak yeniden tasviri, Giacometti'nin masanın üzerinde durmasına karşın havlunun düşmekle yükselmek arasında, *sanki* havada ağırlıksız, *sanki* havada asılı gibi duruşu karşısında duyduğu hayreti davet ediyor. (Neden bu durumun tasvirini 'sanki' diye nitelemek dilde bir zorunluk?)

Fakat itiraf edelim, hiç bu hayreti duyuyor muyuz?
Hayretimize bilgimiz mi, alışkanlığımız mı engel oluyor?

Buna engel olduğunu düşündüğümüz bilgimizin, mantıksal gerekçemizin ardında alışkanlık gizleniyor olmasın?

Hayretimize alışkanlığın engel olduğunu görmek, özgür düşünmeyle bakışımızın buluşmasına önemli bir adım olabilir.

Hayretimize engel olan alışkanlığımızla aramıza bir mesafe koyabilseydik, havluyu elimizden bıraktığımız zaman yere düşmesinin de, havluyu bıraktığımız zaman yere düşmek yerine havaya yükseldiğini görseydik duyacağımız hayret kadar hayret verici, o kadar sıradan veya o kadar olağanüstü olduğunu belki ayırımsayabilirdik!

Giacometti'nin tasvir ettiği durumu, nesnelerin durumunun bir resmi olarak -bir hipotez olarak- değil, gerçeklikle bir hipotez gibi karşılaştırılmasına gerek olmayan bir resim olarak algılıyoruz. Bu yargıya durumun tasvirinden, sadece resme bakarak a priori varıyoruz. Resimden onun gerçekliğin bilimsel hipotetik bir resmi değil, kişisel/öznel bir resim, bir yanılsamanın resmi olduğunu anlıyoruz. Bu yargıya varmak için haklı mantıksal gerekçelerimiz var elbette. Bununla beraber, bu mantıksal gerekçeler üzerinde düşünmeyi reddeden bir düşünme alışkanlığı içinde, Giacometti'nin deneyimine bir heyecan durumu, psikolojik bir yanılsama olarak bakmak, insanın gerçeklikle arasına giren kendi alışkanlıklarının, dünyaya bakışına yön veren/atgözlüğü olan koşullanmalarının yarattığı başka bir yanılsama olmakla karşı karşıya.

Böylece Giacometti'nin yanılsamasının *gerçekliğini* doğru kavramak, deyim yerindeyse onu kendi 'yanılsamamızla' doğru karşılaştırmak gerekiyor.

O zaman belki Hume'un nedensel bağlantı kavramını çözümlemesinin temelinde yatan alışkanlık düşüncesindeki doğruyla eğriyi olguların ışığında birbirinden ayırdedebilirdik.

Bu sözler Hume'dan yana mı, ona karşı bir tavrı mı imliyor?

Bu soru sadece okurla baştan aramıza girecek akademik/ortodoks Hume bilgisinin önünü kesmek, araştırmanın ancak karşılaştırmalarla nüansları farkederek elde edebileceği açıklığa ön-yargı olmasını engellemek istiyor.

Hume'un aralarında neden etki bağlantısı gördüğümüz olayları, sürekli birlikte veya sürekli ardarda, birbiriyle tam olumsal olarak yanyana veya ardarda gelmiş olaylar/hareketler/değişiklikler olarak temsil eden çözümlemesi, insanda anlama güçlükleri doğuran, tuhaf çağrışımlar yaptıran bir çözümlemedir. Örneğin mekanik bir sistem işlerken, bir parça bir diğerini hareket ettiriyor, bir çark başka bir çarkı döndürüyor, o çarka bağlı bir çubuk bağlı olduğu bir kolu hareket ettiriyor kolun hareketi bir yükü kaldırıyor vs. Normal olarak bu parçaların ha-

reketlerine neden etki bağlantılı sıradan bir olay olarak bakarken, Hume'un çözümlemesi bu parçaların birbirine nedensel bağlantılı hareketlerini sürekli birlikte veya sürekli ardarda ortaya çıkan, aralarında mantıksal değil olumsal bir beraberlik olan hareketler, değişiklikler olarak görmeye çağırıyor!

Normal bakış açısından, askıdan sarkan ceketin askıya asılı olduğu *için* öyle durduğunu, ceketin öyle durmasıyla askıya asılı olması arasında nedensel bağlantılı bir ilişki görüyorum. Hume'un verdiği çözümleme açısından bu ilişkiye bakınca durum sanki şöyle görünüyor: Sanki askıdan sarkan ceket yerle askı arasında, ağırlığının ve asılı olduğu askının önemi yokmuş gibi, düşmekle yükselmek arasında kararsız, diğer eşyalarla ve benimle sürekli birlikte öyle durmaktadır! Giacometti'nin anlattığı durumdan uzakta olmayan bir tablo!

Muhtemelen güçlük, 'sürekli birlikte' veya 'sürekli ardarda' kavramlarını günlük dildeki anlamlarıyla alarak (başka nasıl alabilirdik?) aralarında neden etki bağlantısı gördüğümüz olaylar üzerine yansıtmak istememizden kaynaklanıyor. (Hume'un da göstermek istediği zaten bu değil midir: Bağlantının mantıksal olmadığını, neden ve etkinin olumsal olarak birarada olduğunu göstermek.) Güçlük, günlük dilde birlikte görmemize karşın aralarında nedensel bağlantı görmediğimiz, başka nedenlerle bağlantı içinde gördüğümüz eşya ve olaylar düşünebilirken, şimdi Hume'un çözümlemesi üzerine nedensel bağlantılı olayları da sadece olumsal olarak yanyana, birlikte bulunan olaylar olarak tasarlamak için yaptığımız düşünce deneylerinden kaynaklanıyor. Bu düşünce deneylerinden ortaya çıkan sonuçlar, eşyayı/olayları nedensel bağlantı ilişkisi içinde normal algılayışımızla bağdaşmayan, Giacometti'nin çizdiği tabloya daha çok benzeyen bir tablo sergiliyor.

Hume'un verdiği çözümlemeye göre, günlük dilde sürekli birlikte olmasına karşın aralarında nedensel bağlantı ilişkisi görmediğimiz olaylarla, aralarında nedensel bağlantı ilişkisi gördüğümüz olaylar arasındaki farkı alışkanlıkta aramak gerekecek! Fakat ancak biri ötekini döndüren iki çark arasında nedensel bağlantı ilişkisi görüyoruz. Birbirinden ayrı dönen çarklar arasında ancak onları birlikte döndüren bir çark varsa, bağlantı görüyoruz ya da bu çarkı aralarına yerleştirerek nedensel bağlantı kuruyoruz. Ne ki bunu da alışkanlıkla değil *derhal* görüyoruz. Burada nedensel bağlantı çarkların birlikte dönme hareketlerinden fazla olarak mantıksal bir bağlantı ifade ediyor: Ortadaki çarkın saat yelkovanının dönme yönünde döndüğü zaman sağındaki, ve solundaki çarkları hangi yönde döndüreceğini mantıksal olarak öngörebiliyorum. Çarklar herhangi bir nedenle sıkışabilir, dönmeyebilir, kırılabilir vs. Bu, aradaki neden etki bağlantısının olumsal yönüne bir örnek olabilir. Fakat bu olumsallık bağlantının mantıksal yönünü ortadan kaldırır mı? Örneğin ortadaki çarkın saat yelkovanı yönünde dönmesine karşın, sağındaki ve solundaki çarkları da aynı yönde döndürebileceğini olumsal bir olasılık olarak düşünebilir miyiz! Bu durum nedensel bağlantıdan sözettiğimiz yer-

de mantıksal bir yapının da varlığına işaret ediyor. Bu yapıyı yoksayan bir biçimde neden etki bağlantısını olumsal olarak temsil eden bir çözümleme olumsal mantıksal ayrımını yaptığı yerde onları hala *karıştırıyor* olabilir.

Açıkça, birinin ötekini döndürdüğü veya bir fren kolu gibi bir sistemin hareketini yavaşlattığı, durdurduğu neden etki bağlantılı parçaların hareketine biri ötekinden bağımsız fakat birbiriyle eş zamanlı veya zaman aralıklı ortaya çıkan hareketlerin olumsal birlikteliği olarak bakmak doğru görünmüyor. Giderek burada toplam sistemin hareketinden bağımsız parçaların hareketlerinden sözetmek doğru görünmüyor.

Örneğin fren koluyla bağlı olduğu, hareketine etki ettiği sistem arasında, kolun kırılabilir, bozulabilir bağlantısından farklı olarak, ona 'fren kolu', 'fren kolunun hareketi' kavramsal özelliğini kazandıran mantıksal/kavramsal bir bağlantı daha vardır.

Öyle görünüyor ki, mantıksal/olumsal, analitik/sentetik ayrımı mantığın özü üzerinde, örneğin anlamlarını deneysel olarak (a posterori) öğrendiğimiz önermelerin *mantıksal yapısı* üzerinde açık bir kavrayış edinmeksizin doğru kavranamaz. Ne de olsa analitik önermelerle temsil edilen mantıksal zorunluk ifade eden formlar anlamın bir formudur; olumsal dediğimiz zorunluk ifade etmeyen formlar da.

Böylece mantıksal yapı/form dışı sürekli birliktelikten, salt olumsal olayların beraberliğinden ve onlara olan insan alışkanlığından sözetmek, fren kolunun sistemin hareketini durduran etkisinin 'fren kolu' kavramını temsil etmesi misali, 'nedensel bağlantı' düşüncesine işlerlik kazandıran insan durumunun çevresiyle birlikte bu mantıksal yapıyı nasıl temsil ettiğini kavramıyor. Tersine, çözümlemenin vurgusu nedensel bağlantının olumsal olduğunun gösterilmesi üzerinde olarak, burada anlamı temsil eden yapı kavranmaksızın sürekli birlikte veya sürekli ardarda olaylarla insan alışkanlığının olumsal birlikteliğine parçalanıyor.

Hume'un çözümlemesindeki yanlışlık, gerçekte salt olumsal (contingent) bir bağlantı olmayan, kavramsal bir bağlantı da olan nedensel bağlantıyı, salt olumsal bir bağlantıymış gibi temsil etmesinde, bağlantının salt olumsal özelliğini vurgulayan, salt bu özelliği öne çıkaran bir çözümleme olmasıdır.

(Belki sadece bağlantının mantıksal zorunlu olmadığını göstermek, zorunluluk sanılarına karşı öncelikle tartışmayı, gösterilmeyi gerektiriyordu. Belki bu noktanın vurgulanması onun için bilgiye olan temelsiz güvene, bu güvenin temelinde yatan örtük veya açık ontik varsayımları, kabulleri besleyen kültürel koşullanmalara karşı aydınlatılması gerekli en önemli başlangıç noktasıydı. (Hâlâ değil mi?)

Böylece Hume'un eksiklerini, yanlışlıklarını keşfederek yol almaya çalışan araştırmamız, muhtemelen onun da katılacağı, fakat çözümlemesinin açıkça kavramadığı -tersine örttüğü- ayrıntıları, olguları aydınlatmaya çalışıyor. Ne de olsa felsefe sadece herkesin kabul göstereceği olguları gözönüne koymaktan ibarettir.

'Philosophy states only what everyone admits.' Wittgenstein.

Öte yandan olguları gerçekten ayırdedebilmek, İnsanın Durumu üzerinde insanın kavrayışının netleşme serüveni, özgürlük durumunun tanınması olabilir: Özgürlük durumunun ona karşıt düşünme alışkanlıklarının tanınmasıyla gerçekleşen tanınması. (Felsefe araştırmalarının/çözümlemelerinin bazı felsefeciler için dayanılmaz çekiciliği.)

'Clarity of perception is its own action.' Krişnamurti.

Felsefede gerçek bir çözümleme, son çözümlemede düşünmenin kendi üzerinde netleşmesidir.)

Hume'un çözümlemesindeki yanlışlığı görmeye çalışalım: Aralarında neden etki bağlantısı gördüğümüz olayları bağlantılı değil yanyana, ardarda, sürekli yanyana veya sürekli ardarda görmeye bizi davet ediyor. Aralarında neden etki bağlantısını gördüğümüz, sözgelimi bir çarkın ötekini döndürdüğü, bir piston kolunun fren veya kaldıraç olarak sistemin hareketini yavaşlattığı veya bir yükü kaldırdığı hareketleri; birbirinin hareketine bağlı olarak fren kolu, çark, kaldıraç olarak anlam ifade eden ve adlandırılabilen parçaları ve hareketlerini, sanki birbirinin hareketinden bağımsız parçalar ve hareketlermiş gibi parçalıyor! Onları sanki birbirinden bağımsız adlandırılabilir, düşünülebilir, algılanabilir parçalar ve hareketler olarak sürekli yanyana veya sürekli ardarda görmeye bizi davet ediyor!

Aralarında mantıksal/kavramsal bağlantı olan bir parçanın hareketinin ötekinin hareketine bağlı olarak 'fren' veya 'kaldıraç' adlarını taşıdığını, bir parçanın çevresindeki parçaların hareketlerinin onunla sürekli birlikte olmaktan öte mantıksal/parçalanamaz bir çevre oluşturduğunu Hume'un çözümlemesi görmüyor. Tersine sanki parçalar ve hareketleri tek başına adlarının ifade ettiği anlamların temsilcisi gibi, onların sürekli birlikte, sürekli yanyanalığından nedensel bağlantıyı bizim bu birlikteliği bekleyen alışkanlığımızla yeniden kurmaya çalışıyor.

Hume'un çözümlemesine göre fren, kaldıraç, vites kolu... sanki temsil ettiği anlamı, aralarındaki kavramsal ayrılıkları, bağlı olduğu/içinde işgördüğü sistemden, mantıksal çevresinden ayrı olarak taşıyor!

Sanki tek başına parçayı inceleyerek/algılayarak onun fren mi, vites kolu olarak mı adlandırılacağını anlıyormuş gibi!

Sanki kırmızı kavramının anlamını gözümün önünde canlandırdığım kırmızı imgesinden, izleniminden öğrenmiş gibi!

('Fakat parçacı dükkanında duran parçaları fren, vites kolu, direksiyon... olarak tanıyoruz.' Evet, bozuk bir saati de saat olarak tanıdığımız gibi.)

Parçanın dükkanda fren kolu olarak tanınması, içinde işlediği sistemle mantıksal/kavramsal bağlantısı kurulduktan sonraki bir durumdur. Bir satranç taşının biçimine bakarak vezir olduğunu tanımakla, oyun içinde parçaların hareketlerinden veziri kavram olarak tanımak, öğrenmek arasındaki fark gibi. Kavramın gerçek mantıksal çevresini unutarak, parçayı dükkanda tanımak misali nesneleri, veya izlenimlerini veya imgelerini tanımaktan, algılamaktan... sözetmek, bir kavramı

adlandırdığı nesneye mantıksal olarak bağlayan durumu aydınlatmaktan çok karanlığa itiyor.

Dili öğrenmiş olarak -yani kavramları kendi mantıksal çevresi içinde öğrenmiş olarak- insan hafıza alışkanlıklarını kullanmayı da öğreniyor. Örneğin nesneyi görünüşünden, kağıt üzerindeki resminden, biçiminden tanıyor. Bu biçimi imgeleminde canlandırdığını düşünüyor. Bazan adını unuttuğu halde görünüşünü hatırlıyor, bazan da adından adı taşıyan nesneyi veya görünüşünü... Fakat deneyci epistemolojilerin fazla gözönünde tuttuğu bu olay, bellek alışkanlığını, bellek koşullanmalarını temsil eden bir olay olarak, dükkanda bir parçayı fren olarak, ya da bozuk bir saati desaat olarak tanımaya benzer bir olaydır. İnsanın kavramları kendi mantıksal çevresi içinde öğrendikten *sonra*, nesneleri veya görünüşlerini mantıksal çevresinden soyutlanmış olarak hatırlamasının, hafıza alışkanlığının bir tekrarı olarak tanımasının önde olduğu bir olaydır.

Böylece adı taşıyan nesneye, görünüşüne, imgesine, izlenimine kavramın gerçek mantıksal çevresini kavramaksızın işaret eden bir çözümleme hem fiziksel gerçekliği, hem fiziksel gerçekliği düşünmeyi, görmeyi, algılamayı yanlış anlamakla karşı karşıyadır. Kolun ancak içinde işlediği sistemin bağlamı içinde fren kolu olması misali, insanın düşüncelerinin mantıksal bir çevresi olması, düşünme/kavramları kullanma etkinliğinin çevresiyle birlikte işleyen bir sistem oluşturması zihin merkezli epistemolojilerin açıkça kavramadığı bir sorun olarak karşımıza çıkıyor.

Örneğin Descartes masada oturmuş yazı yazıyor olduğumu düşünmeme karşın bedenimin başka bir şey yapma olasılığına -örneğin duvarı boyuyor veya yatakta yatıyor olmasına- rüya görmekle karşılaştırma içinden (rüyamda masamda oturmuş mektup yazdığımı görüyorum, gerçekte bedenim yatakta ve uyumaktayım.) salt bir olasılığa, normal dışı bir yanılsamaya işaret etmek için değil, düşünmenin yer kaplayan birşey olan ve yer kaplayan şeyler arasında devinen bedene karşıt olarak yer kaplamayan özünü (res cogitans) belirlemek için işaret ediyordu. Böylece düşünmeyle bedenin davranışının ilişkisini yanılsamasız normal durumda bile iki ayrı tözün *olumsal* birlikteliği, birbiriyle etkileşimde bulunan iki ayrı töz olarak tasarlıyordu. Bir sistemin davranışında birbiriyle bağlantı içinde pedal, kol ve fren olarak etkiyen parçaların sistemdeki davranışından bağımsız her biri ayrı bir töz olarak pedal, kol ve fren olarak yanyana gelmesi ve birbirini etkilemesi gibi!

Descartes düşünmeyle bedenin davranışı arasındaki uyumu, düşünmenin gerçekleşmesine, örneğin dişağrısını düşünmeye analitik/mantıksal bir koşul olarak değil, aldatmayan bir tanrının güvencesinde ağrının dişinde olduğunu duyan/düşünen zihinle ağrının yerini ovuşturan, gösteren bedenin davranışının uyumlu birlikteliği olarak tasarlıyordu. Descartes'a göre ağrıyı dişinde duyan birinin topuğuna tekme yemiş gibi kıvranan, topallayan, topuğunu ovuşturan biri gibi davranmasında bir çelişki yoktur! Fakat insanların böyle davranması dişağrısını düşünmenin, yerini ayırdetmenin, dişağrısı ile topuk ağrısı ayrımlarını yapmanın, düşünmenin mantıksal koşullarını da ortadan kaldırırdı.

'Ağrının dişimde olduğunu hiç davranış göstermeden düşünebilirim.' İnsan böyle düşünebilir. Ya da şöyle düşünebilir: 'Ağrının dişimde olduğunun farkındayım, fakat ayağım ağrıyor numarası yapabilirim, veya ağrı duyduğumu hiç belli etmeyebilirim...'

Fakat bu durum nasıl bir düşünme durumunun varlığına tanıklık ediyor? Örneğin Descartes'ın düşünme hakkındaki varsayımının doğruluğuna tanıklık ediyor mu?

Her şeyden önce hangi durumlarda böyle düşünürüz ve böyle davranırız? Bu sorunun yanıtı, bizi sözettiğimiz durumu bir çevre içinde düşündürecektir: İnsanlar arasında 'ağrıyı belli etmeden davranmayı gerektiren bir durumda bir insanın durumu, davranışı, tutumu' olarak.

Fakat yukardaki gibi düşünceleri felsefece bir yoklama, deneyleme amacıyla aklımızdan geçiriyoruz: Ağrıyı duymak/düşünmekle davranış arasındaki öz farkını ve olumsal ilişkiyi kanıtlayan, Descartes'ı doğrulayan bir deney olarak!

O zaman şu deneyi de yapmamız gerekir: Ağrının yerini tanıyan da ağrının farkında olan, ona dikkat ettiğini düşünen şu zihin durumu mudur? Ola ki, dişçinin ağrıyan dişi bulmak için dişler üzerindeki vuruşlara gösterdiğimiz tepkiden, ya da kendi parmağımızın ağrıyan bölge üzerinde yoklamalarının arttırdığı acıya gösterdiğimiz tepkiden, ağrının sandığımız dişte değil bitişik dişte veya alt dişte değil üstte olduğunu farkeden zihin bu deneyle hiç olmazsa duyumun yerini ayırdetmede, ağrıyı dışağrısı olarak düşünmede bedenin acıya karşı gösterdiği tepkileriyle mantıksal (non-contingent) bağlantısının da farkına varabilirdi. O zaman dışağrısını, veya bir nesnenin izlenimini, imgesini bellekte canlandırmanın; canlanan izlenimi 'kırmızı' veya 'sert' veya 'ağrı' veya 'duyum' olarak düşünmenin, gerçekte bu kavramları kullanarak gösterdiğimiz, ayırdettiğimiz, tanıdığımız gerçekleri tanımayı, düşünmeyi, adlandırmayı temsil eden bir olgu olmadığını, hatta bir olgu bile olmadığını, sadece hafıza alışkanlıklarının yarattığı bir yanılsama olduğunu da farkedebilirdi.

Ağrının yerinin *şaşırılması*, ya da zihnimizin yaptığını düşündüğümüz kavramsal bir seçimin *şaşırılması* neden bakışımızı birden aydınlatıyor? Zihnimizin yaptığını düşündüğümüz kavramsal bir seçimin şaşırılması örneğin ağrıyan dişin yerinin şaşırılması, birden bedenimizin ağrıya karşı gösterdiği tepkiyi dişağrısı kavramının mantıksal çevresindeki rolüyle aydınlatmıyor mu? Örneğin renkleri görerek -görsel olarak- ayırdettiğimizi düşünüyoruz; gözümüzün önüne yeşilin imgesini getiriyoruz veya gözümüzle yeşil renkli bir nesneyi seçiyoruz... Zihnin yönettiğini düşündüğümüz bu görsel seçime karşın ellerimizle seçerek, gruplandırarak, boyayarak, başka renk kompozisyonları arasından yapacağımız bir seçim başkalarının *düzeltmek* gereğini duydukları bir seçim olabilirdi. Buysa bize birden bir rengi tanıma ve seçmenin, insanın bakışına takılan bir rengin adını hatırlamasından, onu imgelemesinden, bir rengi gözleriyle seçmesinden farklı olarak bu seçmenin renk kavramlarını ifade eden yönüne ve çevresinde başka insanların renk seçimleriyle *karşılaştırılabilir* olduğu, renk kavramının gerçek bağlamına bir ışık düşürüyor. Bunun bir nedeni doğru seçim kadar yapılan bir yanlışlığı *düzeltmenin, doğru seçimle karşılaştırmanın* bir kavramın işlemesi, doğru anlamını ifade

etmesi için *mantıksal bir koşul* olmasıyla ilgili. Nitekim kavrama ilişkin yanlış bir seçim doğru seçimden sanki daha dolaysız olarak bir kavramın gerçek mantıksal bağlamını aydınlatıyor. Kavramın doğru kullanımı, paylaşılmayan düzeltmeyi bekleyen yanlış seçime karşıt olarak doğru imlemini ifade ediyor. Fakat yanlış bir seçim de, kavramın doğru uygulaması kadar çevresinde, 'sistemin' sürekliliğinde etki yaratan bir değişikliktir: Kavramın yanlış kullanımının ifade ettiği imlem. Aradaki fark, doğru kullanımın sistemin alışıldık davranışı yönünde (paylaşılan yönelimler, dilsel alışkanlıklar yönünde) bir değişiklik; yanlış kullanımın paylaşılmayan, düzeltilmeyi gerektiren yönde değişikliklere neden olan bir etkisi olmasındadır. Öyle görünüyor ki neden etki bağlantısı dili karakterize eden 'sistemin' işleyişinin içindedir ve ondan bağımsız çözümlenemez ve kavranamaz. Örneğin bu nedenle nedensiz bir etki düşünemiyoruz. Bu nedenle nedensel bağlantılı olduğunu düşündüğümüz olayları sürekli birliktelik, sürekli ardardalık modeline uydurmaya çalışmak, dilin normal kullanımında olaylara değgin farklı imlemler ifade eden 'sürekli birlikte' ve 'neden etki bağlantısı' kavramları arasındaki farkı zorluyor. 'Neden etki bağlantısında olayların sürekli birlikteliğine karşı insanların özel bir tavrı/alışkanlığı var...' demek burada sözkonusu farkı belirten bir öğe olarak ortaya çıkmıyor. Aynı şekilde, olayların birlikte olduğunu görüp, aralarında neden etki bağlantısı kurmadığımız durumlarda da, olaylara karşı alınmış bir tavır, alışkanlık sözkonusu edilebilir. Burada asıl gözönüne konması gerekli ve Hume'un çözümlemesinin aydınlatmadığı sorun, neden etki bağlantısının kuruluşunda alışkanlık olarak genellenen insan davranışının *mantıksal* rolüdür.

Hume'un çözümlemesinin bu sorunu aydınlatmadan bırakması rastlantısal değil, çözümleme yönteminin içinden çıkan bir sorun olarak görünüyor. Hume'un kavramları çözümleme yöntemine göre, bir kavrama karşılık olan gerçekliğin varolup olmadığını araştırmanın yöntemi, o kavrama karşılık olan bir izlenimi belleğin arayıp bulması, yine belleğin bu izlenimleri kendisine kazandıran deneyleri düşünmesidir. Nedensel bağlantı kavramına karşılık olan izlenimi bu yönteme göre belleğinde araştıran bir kimse, kırmızı, sıcak, yakıcı vb. kavramlara karşılık olarak belleğinde bulduğu izlenimler gibi bir izlenimi nedensel bağlantı kavramına karşılık olarak orada bulamayacak; büyük bir olasılıkla Hume'un öngördüğü gibi, sadece, nedensel bağlantılı olduğunu düşündüğü olayları sürekli birlikte veya sürekli ardarda belleğinde canlandıracaktır. Görünüşteki sadeliğine ve mantıksal kılığına karşın, bellek alışkanlıklarını kullanarak, örneğin nesneyi görünüşünü hatırlayarak veya bu görünüşü imgelemde canlandırarak bir nesneyi adlandıran kavramı çözümleme yöntemi, nesneyi bir kavramla ayırdetmenin yöntemini, nesneyi adlandıran kavramın anlamını da ifade eden yöntemi, bu yöntemin içinden adın nesneye mantıksal olarak nasıl bağlandığını tanımaksızın kalan aldatıcı bir yöntem, pseudo bir çözümleme olarak görünüyor. Hume'un nedensel bağlantıyı alışkanlığa bağlayan insan merkezli çözümlemesinde belirmeyen, tam da insanın ya da onun alışkanlığının buradaki *mantıksal* rolüdür. Örneğin bedenin acıya gösterdiği tepkinin, acının yerinin bulunmasında, adlandırılmasında oynadığı rol gibi.

Bellek alışkanlıklarını tekrar ederek düşünmenin neden olduğu temelli yanılsama, düşünmeyi bir olgu olarak gerçek mantıksal çevreyle birlikte ayırdedememek, onu bellek alışkanlıklarını model alan varsayımlar altında düşünmek, bu varsayımlara olgu olarak bakmaktır: Dili, kavramları kullanmayı öğrenmiş insanın bellek alışkanlıklarını, nesneleri algılayan, mantıksal özelliklerini ayırdeden, idelerini düşünen epistemolojik özne/zihin olarak kuramsallaştırmak gibi! Nesnenin görsel mi, dokunsal mı, dişağrısı gibi salt duyumsal mı, yerinin bedende mi, bedenin dışında mı olduğu vs. kavramsal ayrımları, sanki kavramı ifade eden kullanımdan önce zihnin yaptığı bir ayrım olarak düşünmek; kavramın nesneyi gösteren kullanımını zihnin öngördüğü/algıladığı kavramsal ayrımın sonucu olarak görmek gibi!

Bu nedenle bellek alışkanlıklarının yarattığı bu yanılsamanın dışına çıkmada, kavramın gerçek mantıksal çevresinin olgularını, mantıksal sistem olarak işleyişini görmede bize tuhaf ama kavramların kullanımında doğru bir seçimden çok yanıldığımız, yanlış bir seçim yaptığımız durumlar yardımcı oluyor: Bellek alışkanlıklarını duralattığı, sürekliliğinde kesinti yarattığı için. Bu duralama anında alışkanlığın sürdüğü sürece örttüğü kavramın gerçek mantıksal çevresini, alışkanlık haline geldiği için farkedilemeyen insan davranışının/yöneliminin bu çevreyle ilişkisinin çevrenin kavramsal olarak düşünülmesindeki mantıksal rolünü bakışımıza aralıyor.

Hume'un çözümlemesine dönersek, dili/kavramları kullanmayı öğrenmiş olarak insanın bellek alışkanlıklarını kullanmasını, bu alışkanlıkla adı taşıyan nesneye değgin izlenimlerin bellekte araştırılmasını çözümlemesine yöntem aldığı için gerçekte kavramı çözümlemiyor.

Hume'un çözümlemesinde sistemin parçaları, sanki parçaların hareketleri sistemin içindeki işleyişinden, gördüğü işten bağımsız gözlemcinin çevresinde sürekli birlikte, sürekli ardarda kavramsal özellikleriyle ayırdettiği olaylarmış gibi temsil edilmektedir. Sanki ateşin yakıcı olduğunu ateşle yakıcılığını sürekli birlikte gözlemlemekle öğrenmiş gibi! Ya da ağrının dişağrısı olduğunu ağrıyla yerini sürekli birlikte gözlemlemekle öğrenmiş gibi! Ya da 'kırmızı' diye kırmızıyı seçmek bu adla kırmızının izlenimini sürekli birlikte hatırlamanın bir sonucu gibi!

Nedensel bağlantı kavramının çözümlenmesi, genel olarak kavramları uygulandıkları nesneye bağlayan, kavramın özgül çevresinin mantıksal rolünü, kavramın ifade edilmesi/kullanılmasıyla çevresi arasındaki anlam-mantık bağlamının kavranmasını gerektiriyor.

Nedensel bağlantı düşüncesine işlerlik kazandıran böyle bir duruma sade bir örnek, ayağı kayıp dengesini kaybeden insanın bastığı muz kabuğuna kızması olabilir.

> "Bir şeyden 'neden' olarak sözetmek: 'Onun kabahati' diyerek bir şeyi göstermek gibidir."(1)

Oturduğu koltuktan kalkmak isterken hareketi engellenen insanın, hareketine

engel olan nedenin ceketinin koltuğa takılması olduğunu farketmesi yineleme ve alışkanlıkla ne kadar ilgilidir!

> " 'Neden'e tepki göstermek' diyebileceğimiz bir tepki vardır. -Neden'in 'izi ardından gitmekten' de sözederiz; basit bir örnek, bir ipin kimin tarafından çekildiğini ip boyunca izleyerek bulmak olabilir. Kim olduğunu bulduğumda, onun çekişinin ipi hareket ettiren neden olduğunu nasıl anlıyorum? Bu sonuca bir dizi deneyle mi varıyorum?"(2)

(1) Wittgenstein, 'Cause and Effect: Intuitive Awareness'. *Philosophia*, Vol. 6, Nos. 3-4, pp.391-408, Sept. Dec., 1976. Selected and Ed. by Rush Rhees. Alıntıyı yapan Norman Malcolm, The Relation of Language to Instinctive Behaviour, *Philosophical Investigations*, Vol. 5 No.1, Jan. 1982.
(2) Ibid.

Yıldırım, Cemal (1990). "Bilimsel Yönteme "Hayır" mı?" Felsefe Tartışmaları (7. Kitap): 71-78.

BİLİMSEL YÖNTEME "HAYIR" MI?

CEMAL YILDIRIM

Bilime Tepki

Bilim dokunulmaz "kutsal inek" değildir; çeşitli yönlerden eleştirilebilir, eleştirilmektedir de. Kaldı ki, eleştiri bilimin kimlik özelliklerinden biridir. Ne var ki, bilimi eleştirmek ile bilimi gözden düşürme çabası aynı şey değildir. Bilimi yıpratmaya, dahası yıkmaya yönelik çabaları başlıca iki grupta toplayabiliriz: (1) dinsel ya da geniş anlamıyla ideolojik bağnazlıktan kaynaklanan öğretisel çabalar; (2) ruhsal doyumsuzluktan kaynaklanan kişisel çabalar. Bu yazıya, son yıllarda yayılma eğilimi gösteren ikinci türden bir saldırı yol açmıştır.(1)

Bilime psikolojik tepki, günümüzde korkunç boyutlara ulaşan çevre sorunları, nükleer savaş teknolojisi, genetik mühendisliği gibi kitleleri tedirginliğe iten nedenlerle artmış olmakla birlikte, yeni bir olay değildir. Bilime karşı yazın ve sanat çevrelerinde, çoğu kez üstü örtülü de kalsa, bir kuşku, bir yabancılık sürgit vardır; hatta Bergson felsefesinde, daha sonra varoluşçulukta kendini açığa vuran bir yadsıma, bir aşağılama girişiminden sözedilebilir. Astroloji, büyü, falcılık, parapsikoloji türünden etkinliklerin, bilimin tüm göz kamaştırıcı başarılarına karşın günümüzde giderek yoğunluk kazandığı gözden kaçmamaktadır. Bu kadarla da kalmıyor: kimi bilginlerin, bilim felsefecilerinin de doyumsuzluk içine düştüğü, bilimi yetersiz görme bir yana, düpedüz karalama yoluna girdiğini görmekteyiz. Bunun çarpıcı örneklerinden birini son yıllarda bir tür moda etkisi yaratan Feyerabend vermiştir.(2)

Feyerabend bilime karşı geliştirdiği tepkisini "yönteme hayır" yadsıması, "ne olursa gider" çağrısıyla ortaya koymakta, politikada olduğu gibi bilimde de hiç bir kural, yöntem ya da yaklaşım biçimine ayrıcalık tanımamakta; dahası, bilimi toplum üzerinde ideolojik bir egemenlik kurmakla suçlamaktadır.(3) Ona göre, bilime bilim dışı etkinlikler karşısında üstünlük sağlayan hiç bir özelliği yoktur.

Feyerabend'i saldırısında haklı görebilirdik, hedefi bilim değil bilimcilik olsaydı. Bilindiği gibi bilimcilik 19. yüzyılda yaygınlık kazanan ama etkisini yüzyılımızda hemen tümüyle yitiren ideolojik nitelikte bir akımdı. Feyerabend'in şimdi bilimi bilimcilikle özdeşleştirmesinin eksantrik tutumuna gerekçe yaratma dışın-

da bir anlamı yoktur aslında. Çünkü onun bilime yüklemeye çalıştığı bilimcilik geçmişte kalmış bir olaydır.(4)

Bu yazının amacı Feyerabend'le tartışmaya girmek değil, onun yadsıdığı bilimsel yöntemden ne anladığımızı ortaya koymaktır. Yönteme karşı çıkanlar her şeyden önce bize bilimin doyurucu bir tanımını vermelidirler. Bunu yapamazlar, çünkü bilim en başta yöntemiyle kimlik kazanan bir etkinliktir. Sonra, bu kişiler "yöntem" terimine ne anlam verdiklerini açıklamalıdırlar. Yöntem belli kuralların uygulanması ise, özellikle buluş bağlamında böyle bir şey yoktur. Yok, yöntem olgusal olarak yoklanmamış hiç bir sav, inanç veya varsayımı doğru kabul etmemekse, bu anlamda bilimde yöntem vardır. Bilimin bir araştırma etkinliği olduğunu herhalde Feyerabend de yadsıyamaz. Yadsınmak istenen bu etkinliğin "kendine özgü" diyebileceğimiz birtakım özelliklerinin olduğudur. Öyle ki, bu özellikler ölçüt olarak alındığında ancak bilimi "sözde-bilim" denen etkinliklerden ayırabiliriz. Bu ise öncelikle bilimsel yöntemi asal özelliklerine çözümlemekle olasıdır.

Bilimsel Yöntem Düşüncesi

Bilime iki açıdan bakılabilir: (1) belli bir olgu alanına ilişkin güvenilir ve düzenli bilgi birikimi, (2) olgusal ilişkileri betimleme ve açıklama uğraşı. Birinci açıdan bilimin ulaştığı sonuçlar, ikinci açıdan o sonuçlara ulaşmada tutulan yol, başvurulan yöntem ön-plana çıkmaktadır. Ders kitaplarında çoğunluk bilim "düzenli" veya "güvenilir" nitelemeleri kullanılabilir. Bilimi hem ortak-duyuya dayalı bilgi birikiminden, hem de astroloji, parapsikoloji, büyücülük vb. etkinliklerden ayıran asıl özelliğini, ürettiği bilgiden çok, bilgi üretme yönteminde aramak gerekir.

Bilimsel yöntem kavramını içine düştüğü belirsizlikten kurtarmak için, tarihsel oluşumuna kısaca bakmada yarar vardır. Yerleşik yöntem bilincini sarsma, öylece bilimi sıradan bir etkinlik, daha da kötüsü bir ideoloji sayarak yıpratma çabası, öyle görülüyor ki, tarihsel perspektiften yoksun olmaktan kaynaklanan bir girişimdir.

Bilimsel yönteme Batı uygarlığının insanlığa kazandırdığı belki de en önemli entelektüel gelişme gözüyle bakabiliriz. Bir çok köklü gelişmeler gibi bu gelişmenin de uzun bir geçmişi vardır. Eski Mısır ve Babil uygarlıklarında "bilimsel" diyebileceğimiz çalışmalar hem sınırlı alanlarda (örneğin, yer ölçümü ve göksel nesnelere yönelik gözlemler) kalmış, hem de, günlük gözlemler çerçevesinde kalan bir empirizmi aşmamıştır. Aritmetik ile geometride bile sayma, ölçme gibi işlemlere dayalı çalışmalar ağırlıktaydı. Uygulamaya yönelik bu çalışmalar ilk kez Antik Yunan döneminde aşılarak, özellikle geometride, uygulamadan bağımsız, salt ussal dizgelere geçildiğini görmekteyiz. Bilim için en yetkin örneği Platon matematikte, Aristoteles gözleme dayanan biyolojide bulmuştu. Bilimsel yöntemin iki ana öğesini oluşturan gözlem ile matematiksel çıkarım Yunan düşüncesinde olduğu gibi tüm Ortaçağ boyunca da birbirinden kopuk kalmıştır. Bu iki öğenin işlevsel bileşimi yolunda ilk belirtilere Leonardo da Vinci'nin çalışmasında rastlamaktayız. Ne var ki, Galileo'ya gelinceye dek deney ile matematiksel düşünme temelde birbirine uzak kalmış, dahası bağdaşmaz görünmüştür. Öyle ki, bilimsel düşünmenin öncülerinden Francis Bacon (1561-1626)'ın gözünde mate-

matiğin, René Descartes (1596-1650)'ın gözünde gözlemin önemli yer tuttuğu söylenemez.

Bilim anlayışında skolastik tutuma karşı çıkan Bacon, doğayı incelemede yeni bir yöntem izlenmesi gereğini ısrarla vurgular. Ona göre bilgilerimizi, doğruluğu apaçık sayılan birtakım dogma niteliğinde ilke veya postulatlardan çıkarsamayı öngören klasik gelenek verimsizdir. Bilimsel araştırma gözlem verilerini toplama, düzenleme, bunlara dayanan sağlam genellemelere ulaşma biçiminde yürütülmelidir. Bacon bilimsel uğraşı bir benzetmeye giderek açıklar: Bilim adamı ne ördüğü ağını kendi içinden çeken örümcek gibi, ne de yiyeceğini yalnızca çevreden derledikleriyle depo eden karınca gibi davranmalı; onun gerçek örneği derlediğini işleyen ve düzenleyen arı olmalıdır. (Bacon'ın gözünde örümcek skolastik filozofu, karınca basit empirist düşünürü simgelemektedir.) Bilimsel yöntem indüktif niteliktedir; skolastiğin dedüktif yaklaşımı, gözalıcı da olsa, kısır bir çabadır.

Bacon'ın indüksiyon-dedüksiyon karşıtlığına dayadığı bilimsel yöntem anlayışı oldukça yüzeysel ve yetersizdi. Ne var ki, başta J.S. Mill (1806-1873) olmak üzere empirist geleneğe bağlı kimi filozoflar aynı hataya düşmekten kurtulamamışlardır. Bunlar için bilimsel yöntem indüktif mantık demekti. Mill indüksiyonu, "genelleme niteliğindeki önermeleri bulma ve ispatlama yöntemi" diye tanımlamıştı.(5) Oysa, biliyoruz ki, indüktif yöntemle hiç bir önermenin ispatı verilemez. Üstelik indüksiyonu bir buluş yöntemi saymak da yanlıştır. İndüksiyon olsa olsa sınırlı gözlemlerden kalkan basit bir genelleme yöntemidir. Kuramsal genellemeler veya hipotezler çoğu kez sanıldığının tersine bu tür bir yöntemle oluşturulamaz. Oysa Mill bu kadarla da kalmamıştır: indüktif yöntemle geometrik aksiyomları da içine alan her türlü ilke ve postulatların doğruluğunu temellendirebileceğine inanıyordu. Ona göre tasımsal çıkarımlar bile bir tür indüksiyondu.

Mill'in bilimsel yöntemin yanı sıra mantığı da indüksiyona indirgemesi dayanaksızdı, kuşkusuz. Nitekim bu görüşün ondan sonra savunucusu çıkmamıştır. Bir kez mantığın dedüktif düşünme olduğu tartışılamaz bile. Bilimsel yönteme gelince, bu daha karmaşık bir yapı sergilemektedir. İndüksiyon bu yapıyı oluşturan öğelerden yalnızca bir tanesidir. Hatta Karl R. Popper'e kalırsa, indüksiyonun bilimsel düşünde yeri bile yoktur; bilimsel yöntem mantıkça empiristlerin de kabul ettiği gibi hipotetik-dedüktif niteliktedir.

Descartes ve onu izleyen rasyonalistlere gelince, onlar için bilimsel yöntemin özü salt akıl veya sezgiye dayanan dedüktif düşünmeydi. Euclides'in aksiyomatik geometri dizgesi bilimler için alınabilecek en yetkin örnekti. Descartes doğruyu bulma yöntemini oluşturmaya koyulmuştu; açık, seçik ve kuşku götürmez ilkelerden kalkarak dedüktif çıkarsamayla bilimin tümüyle kurulabileceğine inanıyordu. Matematikte olduğu gibi doğa bilgisi edinmede de salt sezgi ve dedüktif düşünme yeterliydi. Gerçeğin kesin bilgisine giden yol, Descartes'a göre, apaçık doğruları içeren sezgimizle zorunlu ispatlamadır. Şimdiye kadar gerçeği bilimlerde arayanların tümü gözönüne alındığında, diyor Descartes, "buluşlarını yalnızca matematikçilerin ispatladığını görüyoruz. Benim de onlar gibi çalışmam gerektiği üzerinde hiç bir kuşkum yoktur."(6)

Matematiksel yönteme duyulan bu aşırı güveni değişik biçimlerde Descartes'ı izleyen rasyonalist filozoflarda da bulmaktayız. Spinoza (1632-1677), örneğin, etik kuramını geometriyi model alarak kurmaya çalışır. Onun "daha fazla geo-

metri" çağrısı dedüksiyonun gücüne duyduğu inancı dile getirmekteydi.

17. yüzyıl başlarında yoğunluk kazanan bilimsel araştırma etkinlikleri geleneksel metafiziğin dışında, ondan bağımsız bir gelişmeydi. Descartes de Bacon gibi kalıplaşmış skolastik düşünceye karşı çıkar; şu farkla ki, o gözleme değil, matematiksel düşünme biçimine bağlıdır. Ona göre gerçek bilgilerimizin kaynağı duyularımız değil, eleştirel düşünme yetimizdir. Nesneleri duyumlarımızla kavrayamayız; duyumlar nesnelerin gerçek kimliğini belirleyemez, olsa olsa geçici ve yüzeysel özelliklerini tanıtır bize. Nesneleri gerçek kimlikleriyle ancak aklımızla kavrayabiliriz; dış dünyaya ilişkin bilgimiz aklın ürünüdür.

Descartes bir bilim adamı olmaktan çok bir filozof ve matematikçidir. Felsefe ve matematik alanlarındaki parlak başarıları yanında bilime katkısı son derece sönük kalır. Bilimsel yöntem bakımından önemi, Bacon'ın matematiğin bilim için önemini kavrama yetersizliğini gidermiş olması, doğruya ulaşmada yöntemsel kuşkunun, çözümlemenin, açık-seçik düşünmenin değerini vurgulamış olmasıdır.

Bir yandan Bacon (daha sonra Locke ve onu izleyen empiristler) indüksiyonu, öte yandan Descartes ile onu izleyen kimi rasyonalist filozoflar dedüksiyonu bilimsel yöntem olarak ileri sürerken, felsefe tartışmalarının dışında kalan bilim adamları (en başta Galileo) kendi araştırma deneyimlerinde, belki de farkında olmaksızın, şimdi "hipotetik-dedüktif" dediğimiz bilimsel yöntemin ilk örneğini oluşturmaktaydılar. Bağdaşmaz görünen, özellikle felsefe çevrelerinde birbirine ters düştüğü varsayılan iki yaklaşım (gözlemsel deneyim ile matematiksel düşünme) bilimsel yöntemi birlikte oluşturan iki öğeye dönüşür. Doğayı betimleme ve açıklamada ne matematiğin, ne de gözlemin kendi başına yeterli olmadığı anlaşılmıştı. Rasyonalistlerin yanılgısı doğayı salt matematiksel yöntemle kavrayabileceklerini, empiristlerin yanılgısı bilimi matematiksiz kurabileceklerini sanmalarıydı. İki yanda da yanılgı önerilen yöntemin işlevindeki kısıtlılığı görmemekten kaynaklanıyordu. Matematiğin bilimdeki işlevi gözlem verileri arasındaki ilişkileri denklem biçiminde dile getirmek, öndeyi ve açıklama süreçlerinde çıkarsama aracı olmakla sınırlıdır. Gözlem veya deneye gelince, bunun da işlevi bir hipotez veya kuramı, matematiğin sağladığı olanaklarla, yoklamak için gerekli olgusal verileri sağlamakla sınırlıdır. Bu gerçeği sezen Galileo çalışmalarında deneyle matematiği birleştirerek bilime felsefeden bağımsız bir kimlik kazandırmış, aynı zamanda, Antik yunan kültüründen kaynaklanan kuram-uygulama karşıtlığını da yıkmıştır. Rasyonalist filozofların matematikte buldukları metafiziksel yetkinlik, Galileo'da deneyle birleşerek yöntemsel yetkinliğe dönüşür. Bu açıdan 17. yüzyıl bilimsel devrimine yöntemde devrim diye bakılabilir.

Hipotetik-Dedüktif Yöntem

İnsanoğlunun gerçeğe ulaşma çabası kültürel yaşamının bir gereğidir: bilim çevreye egemen olma güdüsünün yanı sıra, öğrenme, anlama merakımızın bir ürünüdür. Anlama çabasında insanın başvurduğu en temel yöntem "sınama-yanılmasınama" diye çoğu kez küçümsenen yöntemdir. Bu yöntem tüm ilkel görünümüne karşın bilimsel yöntemin özünü oluşturur. Aslında bilimi genel görünümüyle bir sınama-yanılma-sınama etkinliği olarak niteleyebiliriz. Bu, bilimin, ortakduyunun işlenmiş, incelmiş bir uzantısı olduğu da demektir.

Galileo ile Newton'un çalışmalarında belirginlik kazanan bilimsel yöntem pek

az rötuşlarla bugün dek kimliğini korumaktadır. Kısaca şöyle belirtebiliriz:Bilimsel araştırma özünde bir uyum kurma sürecidir. Bilim adamı meslek eğitiminden kaynaklanan birtakım beklentilerle yüklüdür. Araştırma problematik bir durumla (kimi gözlemlerin beklentilere ters düşmesiyle ortaya çıkan bir durumla) başlar, uyum kuruluncaya kadar sürer. Bu süreçte indüksiyona yer tanımayan Popper'i dinleyelim:

> Kuramcı ya da deneyci olsun bilim adamı, birtakım önermeler veya önerme dizgeleri ileri sürer; bunları adım adım yoklama yoluna gider. Bu yaklaşımı, özellikle olgusal bilimlerde, hipotezler ya da kuramlar oluşturmak, sonra bunları gözlem ve deney sonuçlarına giderek yoklamak diye niteleyebiliriz.(7)

Öte yandan bilimsel yöntem anlayışında indüksiyona büyük ağırlık veren Reichenbach'ın belirlemesi de ilginçtir:

> *Hipotetik-dedüktif yöntem... felsefeci ve bilim adamlarınca çokça tartışılan, ne ki,* mantıksal niteliği çoğu kez yanlış anlaşılan bir yöntemdir. Kuramdan gözlemsel olgulara giden çıkarım genellikle matematiksel yöntemlerle yapıldığından, kimi filozoflar kuramların dedüktif mantık yoluyla doğrulanabileceği inancına kapılmışlardır. Bu görüş dayanaksızdır; çünkü, bir kuramın doğrulanması, kuramdan olgulara giden çıkarımla değil, tam tersine, olgulardan kurama giden çıkarımla sağlanır.(8)

Reichenbach'ın "indüktif" dediği olgulardan kurama giden çıkarım tartışmalı bir konudur. Popper ve onu izleyenler böyle bir çıkarımın varlığını, hiç değilse bilimsel düşünmede yerini, yadsımaktadırlar. Aslında bilimsel düşünme ne tümüyle indüktif, ne de tümüyle dedüktiftir; hatta ikisinin bir birleşimi ya da karması da değildir. Bilimsel düşünmede, özellikle buluş bağlamında, C.S. Peirce'ın "abductive"; N.R. Hanson'un "retroductive" dediği değişik bir düşünme ya da çıkarım türünün de yer aldığı söylenebilir.(9) Ne var ki, günümüzde bile hipotetik-dedüktif yöntemi bir tür indüksiyon+dedüksiyon toplamına indirgeme yanılgısı sürmektedir. Örneğin, tanınmış fizikçi ve bilim felsefecisi H.Margenau,

> ...bilim hem indüksiyonu hem dedüksiyonu kullanır; birincisinden daha çok yeni bir kuram oluşturmada, ikincisinden oluşturulmuş kuramdan öndeyiler elde etmede yararlanılır.(10)

demektedir.

Hipotetik-dedüktif yöntemin yanlış anlaşılmasını Reichenbach, önemli gördüğü bir ayırımın, *bulma bağlamı* ile *doğrulama bağlamı* arasındaki ayırımın, gözden kaçırılmasına bağlar:

> Bulma eylemi mantıksal çözümlemeye gelmez; yaratıcı zekânın yerini alacak bir "bulma makinası" yapmamıza elveren hiç bir mantık kuralı yoktur. Bilimsel buluşları açıklamak mantıkçının işi değildir. Onun yapabileceği yalnızca verilen olgularla bu olguları açıklama aracı güden bir kuram arasındaki ilişkiyi çözümlemektir. Başka bir deyişle, mantığın uğraş alanı doğrulama bağlamıdır. Bir kuramın gözlemsel verilere giderek doğrulanması ise indüktif mantığın işidir.(11)

Bilimsel yönteme ilişkin değişik yorumları içeren bu alıntılar, mantıkçı-empirist filozofların da yöntem sorununu ön planda tuttuklarını göstermektedir. Gerçekten, yöntem boyutunu içermeyen hiç bir tanımı "bilim" için yeterli bulmaya ola-

nak yoktur. Bu noktanın bilinci içinde, karmaşık ve dinamik bir gelişme olan bilimi nitelerken, amacını, yöntemini ve sonuçlarını göz önünde tutan bir belirlemeye yönelmeliyiz; öyle ki, bu belirlemede bilimi astroloji türünden sözde-bilimlerden ayırt edici ölçütleri bulmuş olalım. Aşağıdaki belirlemeyi bu yolda bir öneri olarak düşünebiliriz. Bilimi üç ana noktada niteleyen bu belirleme, bilimsel düşünmenin dayandığı "olgu ile kavramsal beklenti etkileşimi", üzerine kurulmuştur:

> (1) Olgusal dünyayı anlamaya yönelik bir çalışma olan bilim amacına, olgulara ilişkin beklenti ve varsayımlarımızı sürekli yoklama, gerekirse düzeltme ya da daha doyurucu olanlarla değiştirme yolundan ilerler.
> (2) Beklentilerimizle ilişkin oldukları olgusal dünya arasında uyum kurma yolunda sürekli bir çaba olan bu süreçte iç içe girmiş üç aşama ayırt edilebilir: (a) olguların saptanması, (b) olguları açıklayıcı hipotez veya kuramların oluşturulması, (c) oluşturulan hipotez veya kuramları öndeyilere giderek olgusal olarak yoklama.
> (3) Sözu geçen üç aşama veriliş sırasıyla gözlem (deney), yaratıcı imgelem ve mantıksal çıkarım işlemlerini gerektirir.

Bu belirlemede bilime özgü başlıca nokta bilimin sınama-yanılma-sınama sürecini içeren bir problem çözme etkinliği olduğudur. Başka bir deyişle, yoklanabilirlik, yoklanarak ilerleme bilimin en ayırıcı özelliğidir.

"Sözde bilim" denilen etkinliklere baktığımızda ne görüyoruz? Yukardaki belirlememizin ışığında örneğin, astrolojiye "bilim" diyebilir miyiz? 2500 yıllık uzun geçmişine karşın astrolojinin bugün ulaştığı aşama nedir? Astroloji niçin fizik, kimya, astronomi vb. bilimlerin saygınlığını taşımıyor?

Bu tür sorulara "yönteme hayır" diyenlerden doyurucu yanıt bekleyemeyiz. Feyerabend'ın gözünde bilim sıradan bir etkinliktir; onu falcılıktan, gözboyacılıktan ayıran bir özelliği yoktur. Oysa astrolojiye ancak "sözde-bilim" denebileceği bilim tarihçileriyle bilim felsefecilerinin bilim adamlarıyla paylaştığı bir yargıdır. Astrolojinin neden sözde-bilim sayılması gerektiği üzerindeki görüşlerin farklı olması bu yargıyı zayıflatmaz. Mantıkçı-empiristler astrolojinin olgusal içerikten, dolayısıyla bilişsel anlamdan yoksun tümcelerden; Popper yanlışlanamaz ya da olgusal olarak yoklanamaz hipotezlerden oluştuğu savındadır. Bilim tarihçileri çoğunluk astrolojiyi belli bir olgu alanını nesnel olarak betimleme ve açıklama çabası değil, insanların doğa-üstü güçlere sığınma, yazgılarını kendilerini aşan güçlere bağlı görme gereksinmesini karşılamaya yönelik bir etkinlik saymaktadır. Bu konuda kesin bir yargıya gitmeden astrolojinin uğraş konusuyla yöntemine değinmede yarar vardır.

Astroloji, kısaca demek gerekirse, göksel nesnelerin (ay, güneş, başlıca gezegenler ve yıldızlar) konumlarıyla birey veya toplulukların davranış ve yazgılarını belirlediği varsayımına dayanan bir çalışmadır. Gökyüzü, Zodiyak'ın "burçları" diye bilinen 12 eşit bölgeye ayrılmıştır. Zodiyak güneşin iki yıl boyunca yıldız kümeleri arasından geçerek izlediği yol (ekliptik) çevresinde yıldız kümelerinin oluşturduğu kuşaktır. Astrologlar yıldız kümelerinin insan, hayvan ve diğer bazı nesnelerin biçimlerini temsil ettiği inancındaydılar; öyle ki, bunlara "ikizler", "aslan", "koç", "akrep", "terazi", "yay", "kova" vb. adlar vermişlerdir. Kişinin yazgısı, doğduğu anda göksel nesnelerin konumuyla belirleniyordu. Astrologların öndeyileri ile açıklamaları "horoscope" denilen binlerce yıl önce çizilmiş bir

diyagrama dayanıyordu. Diyagram istenen bir anda (örneğin, herhangi bir bireyin doğumu anında) Zodiyak kuşağındaki nesnelerin konumunu gösterir.

Astroloji bir kuram olarak insanın (a) kişiliğini, davranışlarını, başarı veya başarısızlığını göksel etkilerle açıklama; (b) geleceğini gene göksel etkilerle öndeme savındadır. Bu sav yerindeyse, astrolojiyi bir bilim saymak gerekebilir. Ne var ki, pek çok eleştirici için bu sav ussal ve olgusal temelden yoksundur, savunulamaz.

Önce, astroloji doğayı nesnel olarak betimleme ve açıklamaya yönelik bir çalışma değil, insanların ruhsal gereksinimlerini karşılamak; korku, endişe, umut ve beklentilerden kaynaklanan sorulara avutucu yanıtlar getirmek etkinliğidir. Bu niteliğiyle astroloji bir kuram olmaktan çok "masalımsı" bir öğreti sayılsa yeridir. Açıklama ve öndeme gücü basmakalıp ve sınırlıdır. İnsan kişiliğiyle göksel nesneler arasında varsayılan ilişki özdeksel temelden yoksundur. Ne açıklamaları, ne öndeyileri olgusal olarak yoklanabilir.

Sonra, astroloji bir disiplin olarak eleştirel arayış içinde kendini düzelten, ilerleyen dinamik bir çalışma değildir; öndeyilerine ters düşen olguları ya gözardı etmekte, ya da durumu kurtarıcı yorumlara başvurmaktadır. Uğraş alanına ilişkin bilimsel kuramlarla (örneğin, astronomi ve psikoloji alanlarındaki gelişmelerle) etkileşime kapalıdır; yarışma, yenilenme gücü yoktur. Kimse astrolojide, ne astronominin büyük atılımlarıyla, ne de yüzyılımızda ortaya çıkan psikoanaliz, gestalt ve davranışçılık (behaviourism) gibi insan davranış ve kişilik sorunlarına önemli açıklamalar getiren kuramlarla boy ölçüşecek bir gelişme, bir atılım gücü olduğunu söyleyebilir. Astroloji bilim öncesi bir dönemde oluşan, ilkel kimliğini bugün de büyük ölçüde koruyan duragan bir pratiktir.

Astroloji uzun bir geçmişe sahiptir; kökeni Babilon rahiplerinin göksel nedenlere dönük gözlemlerine dayanır. Julius Caesar'dan Ronald Reagan'a uzanan ikibin yıllık süre içinde pek çok devlet adamı, kral, kraliçe yıldız falına başvurmaktan geri kalmamıştır. Ptolemy ve Kepler gibi bilimsel çalışmalarının yanı sıra astrolojiye yakın ilgi duyan, dahası bu alana katkılarda bulunan bilim adamlarına da rastlamaktayız. Astrolojinin temel ders kitabı sayılan *Tetrabiblos* (İ.S. 2.yüzyıl) *Almagest*'in ünlü yazarı Ptolemy'nin kaleminden çıkmıştır.

Astrolojinin bilimle ilişkisi konusunda bir nokta özellikle belirtilmelidir: astroloji bilim-dışı bir etkinlik olmakla birlikte, teolojinin tersine, bilimle hiç bir aşamada çatışma içine girmemiş, birlikte varolma stratejisi içinde kalmıştır. Avrupa'da Renaissance'ın insana, doğaya açılma, nesnel düşünme yolunu açtığı; arkasından başta astronomi ve fizik olmak üzere pek çok alanda bilimsel çalışmaların yoğunluk kazandığı dönemlerde astrolojinin de beklenmeyen bir canlılık içine girdiği görülmüştür. Nitekim, bilimsel devrimin gerçekleştiği 17.yüzyıl boyunca, yalnız halk arasında değil, entelektüel çevrelerde de astrolojinin popüler bir uygulama olduğu bilinmektedir. Aydınlık Çağı ve onu izleyen endüstri döneminde, özellikle Swift, Voltaire vb. aydınların eleştirileri karşısında bir süre kabına çekilen astrolojinin 1.Dünya Savaşı'ndan bu yana yeniden giderek artan bir canlılığa kavuştuğu söylenebilir. Öyle ki 2.Dünya Savaşı'ndan sonra Batı'nın kimi üniversitelerinde astroloji kürsülerinin kurulduğunu bile görüyoruz. Ancak bu eğilim karşısında bilim çevreleri tepkisiz kalmamıştır. 1975'te aralarında 19 Nobel Ödüllü 192 seçkin bilim adamı astrolojiyi kınayan ortak bir bildiriyi imzalamıştır. Bildiride üç noktanın vurgulandığını görüyoruz: (1) Astroloji gizemli bir dünya görü-

şünden kaynaklanan bir gelenektir; (2) Göksel nesnelerle insan yaşamı arasında varsayılan ilişkinin nesnel bir temeli yoktur; (3) İnsanların astrolojiye yönelmeleri tümüyle ruhsal doyum ve erinç gereksinmelerinden kaynaklanan bir davranıştır.(12)

Kuşkusuz bu tür eleştirileri astrolojiyi sözde-bilim saymak için yeterli bulmak güçtür. Ancak, bilim çevrelerinde oluşan tepkileri de hafife alamayız. Astroloji de teoloji gibi insanın kimi duygusal gereksinmelerinin bir ürünüdür. İkisi de psikososyal olgu olarak bilimsel incelemeye konu olabilir; ama, ikisinin de bilim olma savları birer özenti olmaktan ileri geçmez.

Sonuç: Günümüzde bilim felsefesi bilim ile sözde-bilimi ayırt edecek ölçütleri oluşturmuştur. Bilimin temel amacı insanlara duygusal doygunluk sağlamak değil, doğada olup bitenleri anlamaktır. Bilim amacına, getirdiği açıklamaları olgusal verilerle yoklama, gerektiğinde yeni arayışlara girme yöntemiyle ulaşma çabasındadır. Güvenilir bilgi bu yöntemin ürünüdür. Bu yöntemi paylaşmayan hiç bir çalışma pratik değeri ne olursa olsun bilimsellik savında olamaz.

Bilime kimliğini yitirtmek isteyenlerin "yönteme hayır" demeleri, "ne olsa gider" türünden boş sloganlara sarılmaları doğaldır.

NOTLAR:

(1) Dinsel veya ideolojik bağnazlıktan kaynaklanan, çoğu kez saldırı, çarpıtma veya karalama biçiminde ortaya çıkan girişimler için bkz. C.Yıldırım, *Evrim Kuramı ve Bağnazlık*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1989.

(2) Paul K.Feyerabend, California Üniversitesi, Berkeley, felsefe profesörü. Avusturya kökenli. Öğrenimini Viyana ve Londra'da yapmış, 2.Dünya Savaşı'nda Alman Ordusundaki üstün başarısı için Demir Haç (Iron Cross) nişanı almıştır. Bilim felsefesindeki çalışmalarıyla tanınan Feyerabend'ın *Against Method* adlı yapıtı dilimize "Yönteme Hayır" diye çevrilmiştir.

(3) Bkz. *Against Method* ve *Science in a Free Society*.

(4) "Bilimcilik" diye bilinen akım, (a) bilimsel yöntemi tek geçerli yöntem sayma, (b) din, sanat ve diğer öznel deneyimlere bilimsel yöntemle işlenmeye elverdiği ölçüde saygınlık tanıma, (c) bilimi bir tür dine dönüştürme gibi gerçek bilim adamlarının asla benimsemediği aşırılıkları içermekteydi. Bu akımın öncüleri arasında Auguste Comte, Herbert Spencer, Karl Pearson gibi 19. yüzyıl düşünürleri vardı.

(5) J.S. Mill, *LOGIC*, Book III, Chapter I.

(6) René Descartes, *Discours de la Methode*, s.47.

(7) Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, s.27.

(8) Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s.155.

(9) N.R. Hanson, *Patterns of Discovery*, s.85.

(10) Henry Margenau, *Ethics and Science*, s.44.

(11) Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, s.156.

(12) Bkz. Bart J. Bok, L.E. Jerome ve Paul Kurtz, *Objections to Astrology*, 1975.

Dilman, İlham (1990). "Mutluluk Nedir?" Felsefe Tartışmaları (7. Kitap): 79-87.

MUTLULUK NEDİR?

İLHAM DİLMAN

I.

Sizinle mutluluk konusu üzerinde bir felsefe sohbeti yapmak istiyorum. Sorum: mutluluk nedir? Felsefenin bir niteliği, bir soru sorduğu zaman çoğu zaman önce o sorunun üzerine döner, sorduğum soru nedir diye sorar, onu aydınlatmaya çalışır. Ben de sözlerime öyle başlayacağım. Felsefenin ikinci bir niteliği de şu: çalışma ve çabası bilinen şeylere aydınlık getirme amacını taşıyor. Bu demektir ki ben size mutluluk hakkında yeni bir şey söyleyecek değilim.

Eğer bir iktisatçı olsaydım ve konuşmamın adı "Enflasyon nedir?" olsaydı, benden yeni bir teori bekleyebilirdiniz. Yahut enflasyonun şimdiye kadar hiç kimsenin bilmediği bir sebebini bulmuş olup onu açıklamamı bekleyebilirdiniz. Ama benden mutluluk hakkında böyle bir teori beklemeyin.

İktisatçı yahut başka bir fen adamından yeni bir şeyler duymak istersiniz. Pek iyi bildiğiniz şeyleri hiç bir zaman duymak istemez misiniz? Bir roman düşünün. Büyük bir roman olsun. Okuyorsunuz. İçinde hep bildiğiniz şeylerle karşılaşıyorsunuz. Ben bunu biliyordum dediğiniz zaman hoşnut kalıyorsunuz: ben bunu biliyordum ama hiç böyle düşünmemiştim diyorsunuz. Bildiğiniz şeyden yeni bir şey öğreniyorsunuz, yeni bir şey çıkarıyorsunuz.

Mutluluk nedir diye düşünürken de insanın bildiklerinden yeni bir şey öğrenmesi mümkün. Ancak ben size edebiyat yapacak değilim, mutlu olmasını bilen yahut mutluluğu kaybedip de tekrar bulmuş birinin öyküsünü anlatacak değilim. Sizin bildiğiniz bir şeye başka yoldan ışık getirmeye çalışacağım. Bu konuda düşününce insan kendini kolaylıkla aydınlıktan uzaklaştıracak akımlara kaptırıyor. Örneğin mutluluk insanın iç-itilerini başı boş bırakıp zevk peşinde koşabilmesidir düşüncesi -daha sonra göreceğiz, Freud'un bazı yazılarından da bu düşünce var. Bu gibi akımlarla bağdaşmak- işte felsefenin büyük bir kısmı bu.

Böyle bir akıma kapılan bir düşünürün gözü kamaşmıştır ama ona itiraz edebileceğini de bilir ve bu itirazın kaynağında yatan hoşnutsuzluğu kendisi de duyar. Bu durumda ya bu akıma yol açmaya, ona temel kurmaya kalkar, yahut da hoşnutsuzluğu dile getirmeye ve kapıldığı akımı eleştirmeye çalışır. Demek ki "Mut-

luluk nedir?" dediğimiz zaman sorduğumuz soru, ilk sanmış olabileceğimiz gibi düz bir soru değil, basit bir cevap beklemiyor, bir problemden kaynaklanıyor. Sorumuz, demek, bir bakıma, anlam güçlükleriyle savaşıma bir çağırı.

Ortaçağ filozofu Aziz Agustinus "Zaman nedir?" diye soruyor. Sonra "Bu soruyu sormadığım zaman cevabını biliyorum" diyor, "sorduğum zamansa bilmez oluyorum." Biz de öyle. Mutluluk nedir diye düşünmeye başladığımız zaman, karşımıza beklemediğimiz sorunlar çıkıyor, yolumuzu şaşırıyoruz. Bildiğimiz şeyler arasında bir düzen arıyoruz ki bilip de gözden kaçırdığımız şekilleri tekrar seçebilelim.

Ancak şunu da ekleyeyim. Sorumuzu başka türlü de sorabiliriz. Sorduğumuz kimseye daha kişisel bir soru yöneltmiş olabiliriz: hayat anlayışın ve kendine mal etmiş olduğun değer ölçülerinin ışığında sen neye mutluluk dersin? Bu sorunumuzla onun hayat tecrübesinden faydalanmak, ondan sadece bir düşünür olarak değil de kişi olarak bir şeyler öğrenmek isteriz. O yine bizi bildiğimiz tanıdığımız şeyler üzerinde düşündürecek. Fakat bu sefer üstüne eğildiğimiz şey kendimiz olacak; değer, istek ve ülkülerimize eleştirici bir gözle bakacağız ve belki onları yeni bir gözle göreceğiz. Bunun sonunda belki kişisel mutluluk anlamımız değişecek. Eski Yunan filozofu Sokrates bu soruyu kısmen böyle sormuş Platon'un diyaloglarında.

Demek ki "Mutluluk nedir?" sorusunu iki ayrı şekilde sormak mümkün. Birincisinde konuştuğumuz dil ve yaşadığımız kültür içinde paylaştığımız anlamlar arasındaki düzen üzerinde düşünüyoruz, ikincisindeyse değişik, belki de çatışan değer ölçüleri çerçevesinde neyi mutluluk olarak görebileceğimizi arıyoruz. Bir insan düşünün: eşinden ayrılmış "Özgürlüğüme kavuştum, mutluyum" diyor. Oysa onu içli dışlı bilen bir arkadaşı ona inanmıyor, bütün kahkaha atacak yerleri gezmesinin onun içinde kalan eşine özlemini kendisine duyurmamak için olduğunu sezinliyor. Biri mutlu olduğunu sanıyor, öteki -arkadaşı- ise onu mutsuz görüyor. Ama aralarındaki bu anlaşmazlık, mutluluktan ayrı şeyler anlamalarından gelmiyor. Fakat bu böyle olmayabilir de. O eşinden ayrılalıdan beri zaman geçmiştir, yaşamı ve kendisi değişmiştir. "Mutluyum" dediği zaman kendini ilk düşündüğümüzdeki gibi aldatmıyordur. Değerlerinin değişmesiyle arkadaşından uzaklaşmıştır. Şimdi "Mutluyum" dediği zaman arkadaşının ona cevabı değişik: "Ben senin mutluluk dediğine mutluluk demem, onu mutluluk saymam". İşte biraz önce "kişisel mutluluk anlamı" dediğim zaman kastettiğim bu.

Sofokles'in piyesi *Antigon*'da Antigon ile amcası Kreon'un hayat anlayışları ve kişisel mutluluk anlamları arasında böyle bir fark, hatta uçurum var. Amcası ona "Kardeşini görmekten, ölülerle uğraşmaktan ne istiyorsun" diyor, "Bırak onları da, yaşa". Antigon ise ona "Ben öyle yaşamaya yaşama demem" diye cevap veriyor. Platon'un *Gorgias* adlı diyalogunda genç ve toy Polüs o devrin Makedonya Kralı Arkelyüs'e değiniyor astığı astık, kestiği kestik ve ona hiç bir engel tanımıyor. Polüs için ondan mutlu insan yok, çünkü her istediğini elde etmeye gücü ve cesareti var ve her istediği de elinde. Oysa Sokrates onu şaşırtıyor, Arkelyus için dünyanın en mutsuz adamı diyor ve ona acıyor. Acıyor, çünkü iyilikten yoksun ve iyilikten yoksun insanın mutluluğuna ve mutluluk dediğine de, mutluluk demiyor.

Amerikan romancısı John P. Marquand'ın *H.M. Pulham Esq.* adlı romanında

Pulham'la arkadaşı birbirinden böyle kişisel anlam farklarıyla ayrılmamışlar. Bir masada karşı karşıya oturmuşlar, arkadaşı ona "Söyle (diyor) karınla mutlu musun?" Ortada bir belirsizlik var. Pulham daha önce New York'ta çalışırken hayatına renk veren, ona yakın dostluk gösteren, fakat kökenleri kendinden ayrı bir kadını bırakmak gereğini duymuş, çocukluğundan beri tanıdığı, kendinin de yetişmiş olduğu küçük bir Amerikan kasabasında yetişmiş, dengeli, yerleşmiş bir kızla evlenmiştir. Pulham'ın ne dereceye kadar istediğini bulmuş olduğu belli değil. Arkadaşına verdiği cevapta "Mutluyum" diyor "çocuklar var, köpeğimiz var..." Bu gibi şeyler sayıyor, sonra da ekliyor: "Sanki birbiriyle bağdaşmayan bir sürü şeyler var, bunların tek başlarına bir anlamları yok, ama birbirlerine eklenince her şey değişiyor." Fakat bu konuda yanılmak kolay, roman da Pulham'ın yaşamında ne dereceye kadar kendini bulup bulmamış olduğunu, ne dereceye kadar kişiliğinden uzak kalmış olduğunu inceliyor. Bu, sonradan göreceğimiz gibi, insanın mutluluğuyla ilgili bir konu.

Demek ki bir insan mutlu mu mutsuz mu diye sorduğumuz zaman bizi iki ayrı şey ilgilendirebiliyor: biri hayatı, duyguları göründüğü gibi mi yoksa göründüğünden başka mı, ikincisi de onun mutluluk dediği hakkında biz ne düşünüyoruz, onun hayatını biz nasıl değerlendiriyoruz. Mutluluk nedir? diye sorduğum zaman da bu soruyu iki ayrı soruş şeklimiz şimdi yaptığım bu ayırmaya bağlanıyor. Ben bu soruyu sorarken karşınıza daha çok bir düşünür olarak çıkıyorum; özel, kişisel tecrübelerimden size verebileceğim bir şey yok.

II.

Şimdi soruyorum: İnsanın mutlu olup olmayışı kendi güç ve kapasitelerine mi bakar, yoksa içinde yaşadığı şartlara, hatta tesadüflere mi?

"Gelebilmekle beni mutlu ettiniz" deriz. "Sizinle başbaşa bir yemek yediğimizden mutluyum." Yahut: "Sizinle konuşmak beni mutlu etti." Bu sözleri söyleyen kimse bir takım şeylerden duyduğu hazzı, zevki, hoşnutluğu dile getiriyor: eski bir dostu tekrar görebilmek, sevdiği bir kimseyle sohbet etmek, duyup da tanışmak istediği biriyle karşı karşıya gelmek. Bu gibi anlar insanın günlerinde ışıklı fakat gelip geçen anlar. Ancak şunu da söyleyeyim, bu anların renkleri, anlamları kendilerinden önce süregelmiş ve kendilerinden sonra gelecek bir çok olay ve yaşamımızda, belleğimizde bıraktıkları izlerden geliyor. Bu anlar renk ve ışıklarını onları saran günlerden, insanın yaşamını dolduran, dokuyan başka anlardan, o anların bir araya gelip de büründükleri şekillerden alıyorlar -Marquand'ın romanındaki Pulham'ın dediği gibi. Benim şimdi sizinle konuşmaktan haz almam bundan mutlu olmam için yaşamımda, bu anın gerisinde ve sonrasında, bir çok şeylerin bir araya gelmiş olması gerek- ve bunların her birinin özlüğü de yine içinde yer aldıkları ortamdan geliyor.

Söylemek istediğimi Wittgenstein'dan bir örnekle anlatmaya çalışayım. Fizikî acıyla keder veya aşkı karşılaştırın. Elimi elektrik cereyanına bağlayın ve canımı yakacak şekilde istediğiniz sıklıkta cereyan verin. Vereceğiniz sıklığa göre, diyelim, canım iki saniye yanacak sonra iki saniye rahat edeceğim. Bu acı bir var bir yok, yine bir var bir yok. Şimdi siz bir insanın keder ve mutluluğunun böyle her iki saniyede bir değiştiğini, yahut on dakika için derin bir aşka tutulduğunu, böyle bir aşkın yalnızca on dakika sürdüğünü düşünebilir misiniz? Wittgenstein aşk ve

keder için insanın yaşam dokusunda yer alan desenlerdir diyor mekân değil de zaman boyutunda desenler. Böyle bir desenin varolabilmesi için zamanın süresine gerek var ve bu süre içindeki geçmiş ve geleceklere. Mutluluk da işte böyle.

Muhakkak ki bir insanı sevindiren, anlayıp da zevk duyduğu, hazzettiği şeyler, onda şükran, hayranlık duyguları uyandıran, ilgisini çeken, sevgisine seslenen şeyler, onu mutlu eder. Bunlarsız hayat boştur. Ama bunların karşısına çıkması her ne kadar dış şartlara, hatta bir dereceye kadar tesadüflere de bağlı olsa, insanın memnun olmasını bilmesine, sevmeyi öğrenmesine, çevresiyle olan ilgileri geliştirmesine de bağlı. Mutluluk bir dereceye kadar şansa bağlı, ama kendimize de- harcadığımız güce, verdiğimiz emeğe.

Demek ki insanın hayatta bulduğu mutluluğun bir kaynağı insanın kendinde onun ne yaptığına, nasıl yaşadığına, neye değer verdiğine dayanıyor. Bir insan yalnızca kendini düşünse, başkalarına karşı ilgi duymasa, ne müzik, ne edebiyat, ne spor, ne doğa hiç bir şey onu ilgilendirmese, hiç bir şeyde güzellik bulmasa, hiç bir şeye değer vermese, hiç bir şey onda şükran duygusu yaratmasa, o insanı hiç bir şey mutlu edemez. Örneğin her şeyin parayla satın alınabileceğine inanıyorsa, her şeyin değerini parayla ölçüyorsa, hiç bir şeyi nimet olarak görmüyorsa, hayatı sathidir, derinlikten yoksundur, o hayat içinde bir çok çabalara problemlere, anlamlara yer yoktur. O hayatın dokusunda mutluluk da desenlenemez; ancak zevk ve bir takım hırs ve ihtiraslara ve onları doyurmanın verebileceği hoşnutluğa yer vardır. Sadece paraya değer veren insanın hayatının dokusunda mutluluk desenlenemez dedim. İsterseniz bunu şöyle düzelteyim: çoğumuzun mutluluk dediği şey desenlenemez. O istek ve hırslarını doyurduğunda mutluyum der. Ben buna, belirttiğim nedenlerle sathî, yüzeysel diyorsam, paylaştığımız değer ölçüleri açısından konuşuyorum.

Ama hiç bir şeyle ilgilenmeyen, hiç bir şeye bağlanmayan bir insan yaşamında mutluluk bulamaz dediğim zaman değer yargılarından uzaklaşıyorum ve paylaştığımız anlamlara dönüyorum yine. Bu örnekte oldukça radikal bir durum düşünüyorum: böyle bir insanın büyük, derin acıları olmaz. Ama öte yandan, etrafındaki olaylar da onu mutsuz etmez, onun mutsuz oluşu başka türlüdür: hayatı boştur, canı sıkılır, ruhunu besleyecek bir şey olmadığı için de iç çöküntüsü (depresyon) çeker, yahut da karşı karşıya kaldığı depresyondan kaçar durmadan koşar hiç bir yerde konaklamaz. Örneğin zevk peşinde koşar "mutluluk arıyorum" der. Ama hiç bir yerde durmadığı için tek bulduğu şey 'sansasyonlar'dır. Yahut güç peşinde koşar, iç boşluğunu öyle doldurmaya çalışır. Bir çok zaman da kötüye yönelir, başkalarına zarar verir, hayatlarına acı getirir.

Söylediğimin bir de öbür yüzüne değineyim. Her ne kadar başkalarına, doğduğu yere bağlanabilen, bir çok şeylere değer verebilen, ilgi duyabilen bir insan mutlu olabilirse de, bütün bunlar insanı üzüntüye, hayal kırıklığına, incinmeye, sevdiği şeyi kaybetmenin kederine, hatta suçluluk hissi ve azapla gelen mutsuzluğa da açık bırakır. Yani yaşamı derin, içi zengin bir insan ona mutsuzluk getirecek çeşitli acı ve kederlere hedeftir.

Memnuniyet, sevinme insanın karşılaştığı, tanıdığı şeylere bir cevabıdır. Örneğin dostumun iyi talihine memnun olmakla cevap veririm, ondan sevinç duyarım. Onu tebrik ettiğimde bu sevincimi dile getiririm. Sevincim onun iyi talihinin bir tür bilinçlenmesidir: onu seven bir insan olarak, iyi talihinin bende zevkli bir

bilinçlenmesi. Bu sevincim aynı zamanda ruhumun haleti; dostumun iyi talihinin bende bıraktığı iz. Memnuniyetim büyükse sevinç şeklini alıyor, günümü bayram ediyor, içime neşe doluyor. Böyle bir sevinç kendini dışa vurmak, paylaşılmak ister. O anda duyulan şarkı söylemek, zıplamak isteği, insanı mutlu eden şeyi kutlama isteğidir. Diyebiliriz ki memnuniyet gülümser, karşısındakini hoş kabul eder; sevinç ise rakseder, onu uyandıran olayı kutlar. Bunlar mutlu insanın ruh haletinin gösterileri.

Demek ki mutluluk acıya, kedere açıktır, çünkü dışla ilişkisi bol, bağları, değerleri olan bir insanın malıdır. Olayların gelişi onu her an yaralayabilir. Kendini güvene almaya kalkan bir mutluluk ise körleşir, yalana döner. Kendinden memnun bir mutluluk (İngilizce karşılığı 'smugness') insanı yüzeyde tutar. Bunun aksine mutsuzluktan kendini korumayan insan, hayatın acısını bilen, onunla temasta olan insandır. Acıya açık bir insanın mutluluğuyla kendinden memnun bir mutluluk arasında dünya kadar fark vardır.

İkincisine gerçek bir mutluluk değil dedim. Birincisiyse her ne kadar zedelenmeye açık olsa da, yerine oturmamış, güvensiz bir mutluluk değildir. Güveni, insanın acıya katlanmayı bilmesinden gelen bir güvendir. Bu kendini acıdan korumaktan çok farklı. Kendini acıdan koruyan insanın çevreyle ilgisi daralır, onda sevinç ve hoşnutluk yaratacak, onu duygulayacak şeyler azdır dedim. Bunun tersi, bir de her şeyini dışardan bekleyen insanlar vardır; ruhları dış olayların geçişini imgeleyen bir ayna gibidir. Mutlulukları bir sabun köpüğüne benzer; onları memnun eden şeyler geçtiğinde, mutlu yapan şartlar değiştiğinde, mutlulukları söner. Onları hoşnut ve mutlu eden olaylar onlar için her zaman birer "dış olay" olarak kalmaya mahkûmdur; mutlulukları köksüzdür, yüzeyseldir, ruhlarını da doyurmaz. Yani insanın çevresiyle ilgilenmesi, orada olup bitenlerle temasta olması, acıya açık olmasıyla onlardan dümennizce etkilenmesi arasında çok büyük fark var. İlgilenen insanın kendinden vereceği şeyler vardır, karşısına çıkan nimetleri cevaplar. Böyle bir duyguyu gerçek yapan bu ilk cevabı izlemesidir. Bu izleyişte insanın cevaplandırdığı şeyle ilişkiye, alış verişe girer, yaşamına kendinden bir şey katar. Bu pasif bir bekleyişin tam aksi.

Demek ki insanın onu hoşnut eden, sevindiren şeyle değişik ilişkiler kurması mümkün; bu ilişkiler ise insanın kişiliğinin, duygusal ve değer inançları açısından nereye erişmiş olduğunun bir ifadesi. Bu ilişki insanın pasifliğinin bir şekil alışı ise, eğer ruhu sadece onu sevindiren olaylar altında güneşleniyorsa, bulduğu mutluluk geçici bir mutluluk olacaktır. Bu olayların ışın ve sıcaklığı geçen zamanla azalınca ruhunu serinlik kaplayacaktır.

Bunun aksine, biraz önce söylediğim gibi, sevincine katkısı olan bir insan sevinçle parladığı zaman kendi ışığıyla parlar; nasıl ki büyük bir acı ve kederle söndüğü zaman onda sönen ışık kendi ışığı ise. Böyle bir insan aynı zamanda üzüntü ve hayal kırıklığına dayanma gücüne sahiptir. Küçük büyük acılar, hayal kırıklıkları, farksız olarak, onun görüş açısının bütününü doldurmaz, gölgelemez, acıyı duyar ama ona yenilmez. Tabii bu insanda bir dengeli görüş, kendini fazla ciddiye almamak (sense of humour), sabır, iman ve cesaret ister. Muhakkak bir insan vardır ki zorluk, hatta felâket karşısında karamsarlık içine düşmez; olanı çok iyi biliyordur, gözünü ona yummamış, kalbini katılaştırmamıştır, ne de kendini avutur-ama kendini üzüntüye boğmaz, umutsuzluğa kaptırmaz. Daha önce Sokrates'

ten söz ettim. O hiç bir felâketin yıkamayacağı bir mutluluktan bahsediyor ve yegâne felâket insanın kendisinin kötü olmasıdır diyor ve en çok böyle bir insana acıyor, bütün dünyayı fethetmiş de olsa. Fakat sakın böyle bir mutluluğu başkalarına kapıları kapalı bir insanın kendinden memnun mutluluğu sanmayın. Sokrates böyle bir insanın tam aksi.

III.

Konuşmamın üçüncü kısmına geçiyorum: mutluluk ve memnun olmasını bilmek, kanaatkâr olmak. Daha önce sevinçten söz ettim ve insanın ruhunda kökleştiği zaman bile dışarı yönelıktir dedim, insanın, dışında olagelen olaylara bir cevabıdır ve ancak ikinci olarak bir ruh haletidir. Oysa memnuniyet (İngilizce karşılığı 'contentment') ilk önce bir ruh haletidir. İnsan her ne kadar şundan bundan mennun olsa da kendi halinden memnun insan sahip olduğu şeylerle tatmin olur, beslenir, nankör değildir. Kanaatkârdır, daha fazlasını istemez, çabuk bıkmaz, başkalarının sahip olduğu şeylerde gözü yoktur. Kendini olsun, elinde olan şeyleri olsun, hor görmez, az bulmaz. Yetinmesini bilir, kendi kendiyle barışıktır.

Halinden hoşnut olmak dediğim şey -bunu kendinden memnun olmak ('smugness') ile karıştırmayalım- kendini kabul etmiş olmanın, ne olduğunu bilmenin verdiği bir ruh haletidir. Bunu basit bir fatalizmle karıştırmamak lâzım. Halinden memnun bir insan inandığı bir şey için savaşır, boyun eğen bir insan değildir. İncinir, üzülür, hayal kırıklığına uğrayabilir. Fakat üzüldüğü zaman her şeyi kara görmez; hayal kırıklıkları, acıları, bunları yaratan olayların dışına taşmaz, ne de onu kendi gözünde alçaltır. Daha önce itimat ettiği, güvendiği şeylere güven ve itimadı sarsılmaz, değerli gördüğü şeyler değerlerini kaybetmez, ruhunu besleyen şeylerle arası açılmaz. Halinden hoşnut insan olayları kendi çıkarı için kontrol etmeye de kalkmaz, kendine inanabilmesi için onları etkilemek gereğini duymaz. Olayların akım değiştirmeleri onu üzebilir, ama kimliğini tehdit etmez.

Söz etmekte olduğum halinden hoşnutluğun aksi, yahut anti-tezi, açgözlülük, bir diğeri haset, bir başkası da vicdan rahatsızlığıdır.

Halinden hoşnutluk göze batmaz, kendini ne gösterir, ne duyurur. Okşanmaktan memnun bir kedi gibi gırıldamaya başladığı zaman kendinden memnunluğa döner ('smugness'). Manyak bir taşkınlık neşeye ne ise bu kendinden memnunluk da halinden hoşnutluğa aynı ilişkiyi taşır.

IV.

Şimdi konuşmamın dördüncü kısmına geçiyorum: mutluluk ve kişinin gerçekliği. Bazan mutluluğu her istediğini elde etmiş olmakla karıştırırız, insan her istediğini yapabilse mutlu olması gerekir diye düşünürüz. Böyle düşündüğümüz zaman da, mutluluk zevklerini doyurmakla bulunur deriz. O zaman isteklerine gem vurmayı ve disiplini mutluluğa karşıt olarak düşünürüz.

Böyle bir düşünüşü Sokrates Platon'un *Gorgias* adlı diyalogunda eleştiriyor. Ama siz onun bir örneğini Freud'un *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* kitabında da bulacaksınız: uygarlaşmak demek insanın doğal isteklerine gem vurması demektir diyor, onun için de uygar insan mutsuzdur. Bu mutsuzluk uygarlığın ödemesi. Freud bu düşüncesinde uygarlıkla doğayı karıştırıyor, başka yazılarında yaptığı gibi, isteklerine gem vurmasını bilmekle onları içine gömmek ve kendini onların

yokluğuna inandırmayı birbirinden ayırmıyor, aksine karıştırıyor. Freud'un bu düşüncesini *Freud and Human Nature (Freud ve İnsan Tabiatı)* adlı kitabımda eleştirdim ve bu düşüncenin Freud'u söylemek istediklerinden uzaklaştırdığı tezini savundum. Freud'u anladığım kadar, bu düşünüşün onda açıklamasını güçleştirdiği görüşü şöyle özetleyebiliriz. Her kişi, çocukluğundan bu yana, kendi kültürü içinde, gerçek bir kişiliğe doğru gelişmek için savaşırken muhakkak bir iç çatışmasından geçer. Bu iç çatışmasını içimize gömersek olduğu gibi muhafaza ederiz, ona bir çözüm bulma yolunu kaparız. Bir yandan iç bölünmüşlüğümüzü böyle sürdürürken, ondan kendimizi uzak tutmak çabasıyla da kendi kişiliğimizi bulmaktan uzak kalırız ve mutsuz oluruz. Eğer haklıysam ve bu Freud'un görüşüyse böyle bir mutsuzluğun sorumunu uygarlığa yüklemek de hiç doğru olmaz.

Esas değinmek istediğim nokta şu: insanın mutlu olması için gerekli olan şey onun bütün isteklerini doyurmuş olması değil, ne istediğini bilmesi, önceliklerini değer ölçüleri ışığında seçmiş olması, kendini tanımış olması ve bulmasıdır, iç çelişkilerini bir dereceye kadar olsun çözmüş olmasıdır. Bunu başarmak insanın kişiliğinin gelişmesinin, hayatı öğrenmesinin bir parçasıdır ve bu gelişmede insan kısmen de olsa yokuş yukarı çıkar bir takım meyillerinin aksine. Bir takım korku ve endişeler, kırgınlıklar, insanın öğreneceği şeyleri benimsemesini, kendine mal etmesini engeller. Bu işte Freud'un kişisel gelişme görüşünün temel direği, istediğini bilmek, öğrenmek, bilmek, yeni sorumluluklar yüklenmek, önceliklerini seçmek, inançları benimsemek, isteklerine kişiliğinin ağırlığını koymak, değer ölçüleri ışığında bazılarına hayır demekle oluyor.

İnsan anasından hazır isteklerle doğan bir yaratık değil. Doğanın bir parçası, ama sadece doğanın bir parçası, bir takım doğal güdümlerin tümü değil; kendi kendini arayabilen, bulabilen, bilmekle şekil değiştiren, düşünen, isteklerinin ve yaptıklarının bilinç ve sorumluluğunu taşıyabilen bir yaratık. Demek ki kişisel gelişme insanın kendini yokuş aşağı bırakmasının, aç gözlülüğe vermesinin tam tersi. Aç gözlü, her isteğini doyurmak peşinde koşan insan bunun tam aksi, istediğini bilmeyen insandır. Düzensizdir, iç zenginliğinden yoksundur, peşinde koştuklarında da ruh gıdası bulamaz.

Eleştirdiğim düşünceye kapılan düşünürler genel olarak istediğini yapmaktan çekinmeyen insana gıpta eden kimselerdir. Böyle bir insan muhakkak bencil biri değildir. Bencil olup olmadığı hangi isteklerine öncelik verdiğine bağlı. Örneğin, istediği başkasının iyiliği olabilir, onda kendi memnuniyetini aramaz.

Aynı şeyi zevk için de söylemek kabil. Hiç bir şeyden zevk almayan bir insan mutlu olamaz; fakat bu "insan ancak zevk hayatında mutluluk bulur" demek değildir. Hayattan zevk almak demek insana zevk veren şeylerin bulunması demektir. Zevk almak demek -eğer gerçekse- yaptığı şeyde insanın yaşaması, varolması, ona katılması demektir. Yaptığı şeyi görev deyip de angarya olarak yapan insana hayatta her şey yük olur. Başka bir örnek, her şeyi uygundur diye yapan yahut gösteri diye yapan insan, yaptığını kendi onaylamayan insandır. Bu gibi insanlar yaptıklarında kendileri değildirler, kişiliklerini bulamamışlardır. Yaptıklarına tüm kendilerini veremezler, çünkü tümlükleri yoktur.

Bir insana "İstediğini yapmasını bil, ondan çekinme" dersek -Freud'un diyebileceği gibi- bu, "Ahlâk kurallarını bir yana at, içinden her geçeni yap", yahut "Başkalarına bakma, kendini düşün" demek değildir. Söylemek istediğimiz şu: "Ne yapacaksan istediğin için, inandığın için yap, onda kendin ol. Yaptığın şey

riya olmasın, taklit olmasın, senden gelsin." Bu, başkasının senden istediğini yapma demek değil. Ama başkasının istediğini yaptığın zaman onun isteğini yerine getirmeyi istediğin için yap. Onu seversen bunu her halde istersin. Görevini görev diye yap, korktuğun için, yüzün kızarmasın diye yapma.

İnsan kendisi olursa muhakkak mutlu olmaz, onu mutsuz edecek çeşitli nedenler olabilir. Ama insan kendi kişiliğini bulmadıysa yaptıklarına kendini tam veremez ve onlardan fazla bir tat çıkartamaz, onları yapmakta varlığını bulamaz, mutluluğu da kısıtlı olur. Ancak, şunu da ekleyeyim, insan mutlu olmak amacıyla da kendini bulamaz, kendi olamaz.

V.

Konuşmamın sonuncu kısmının konusu da zaten bu, şimdi ona geçiyorum. Mutluluğu insan amaç edinebilir mi? Mutluluğun peşinde koşulur mu? Sonra insanın istediği hayatta mutlu olmak mıdır, yaptığı şeyleri insan mutlu olmak için mi yapar? Biri, "Her insan, doğaldır, mutlu olmak ister" dese "Herkes yaptıklarında mutluluk arıyor" mu demek ister?

Bu soruların arkasında bir takım kavram anlayışsızlıkları yatıyor. Bunlara Freud da kapılmış. Örneğin daha önce söz ettiğim *Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları* kitabında soruyor: İnsanların yaptıklarından onların ne gibi bir amaçla hareket ettiklerini sezinleyebilir miyiz? Cevabı: Mutluluk peşinde koşarlar, mutlu olmak, mutlu kalmak isterler. Daha sonra da "insanların bütün yaptıkları arkasında iki amaç yatıyor" diyor "biri fayda yahut yarar, öteki de zevk."

Önce söyleyeyim, insanların bütün yaptıklarında tek bir ya da iki amaç aramak, çeşitli amaçlarının arkasında hep bir iki amacın yattığını düşünmek hata. Muhakkak ki bazan bir insanın amacı göründüğünden değişiktir, bazan yaptığı çeşitli şeylerin arkasında hep aynı amaç yatar. Örneğin, her şeyi kendi görüntüsünü abartmak için yapar ve bunu başarmayı da en büyük fayda sayar. Ama biliyoruz ki o sahte insandır, fakir insandır. Fakir diyorum, çünkü hiç bir şeye değer vermez, madem ki onları kendi yararına alet eder ve değer vermediği için de onlarda bir şey bulmaz, onlar hayatını, kendini, içini, duygularını zenginleştirmez, aynı zamanda fakirleşir ve açlaşır da.

Evet, derdi olan insan derdinden kurtulmayı özler ya da hiç olmazsa onun hafiflemisini ister. Bunu "Mutluluğa susadım" şeklinde dile getirebilir. Ama bu demek değildir ki insan yaptıklarını mutlu olmak için yapar. Biri "Herkes mutlu olmak ister" derse söylemek istediği kimsenin sebepsiz yere dert istemediğidir. Ama "sebepsiz yere" dedim. İnsan, istediği, sevdiği, değer verdiği şeyler için sıkıntı, hatta dert çekmeyi de göze alır. Bu zaten sevgi ve değerlerinin de bir ölçüsüdür. Sonra insan ne pahasına olursa olsun mutlu olmak da istemez. Bir ana çocuğunun mutluluğu için fedakârlıklar yapar, sıkıntıya katlanır. Hatta diyebiliriz ki çocuğunun mutluluğu onu mutlu eder. Ama yaptığı fedakârlıkları kendi mutluluğu için değil, çocuğununun mutluluğu için yapar. Çünkü onu seviyordur. Ben böyle olmayan yoktur demiyorum ama, biz ona bencil deriz. Benim iddia ettiğim şu: Herkes bencil değildir, yaptığı şeylerde kendini düşünmez, bunun böyle olması da şart değildir. Burada felsefenin katkısı bunu şart olarak düşünenler için bu şartı ortadan kaldırmak, yani şart olmasına bir neden olmadığını ortaya çıkarmak.

Normal olarak insanlar kendilerini verdikleri şeylerde, işlerde, mutluluklarını düşünmezler, onları mutlu olmak için yapmazlar. Yapanlar ise mutluluk bilmezler. Mutluluk onun peşinden koşanlardan kaçar. Sebebi de gayet basit. Mutluluk her zaman kendisinden başka bir şeyde bulunur. İnsan onları mutlu olayım diye yaptığı anda onlara kendini veremez, tadlarını alamaz, onlarda mutluluk bulmaz.

Mutluluğun peşinde koşulmaz dedim, koşanlar da bu koşularından elleri boş dönerler. Ama mutluluk aranmaz da demiyorum. Bazan insan mutsuz olur, yaşamında ne gibi şeyleri yalnış yaptığını arar, düşünür. Hayatta yolunu kaybetmiştir ve bunun bilincini "Keşki ne istediğimi bilebilsem" şeklinde dile getirir. Bu arayışa "mutluluğu arama" diyebiliriz ve deriz de. Ancak bu arama da insanın aradığı "mutluluğa çıkan bir yol değildir, ondan anlam çıkarabileceği, ona kendini verebileceği bir şeydir. Diyebiliriz ki böyle bir insan kendini arıyor. Ama tekrar edeyim, anlam arıyorsa, kendini verebileceği bir şey arıyorsa, mutlu olmak için aramıyor. Yani mutluluk aramak dediğimiz şeyde aranan mutluluk değil.

Konuşmamı bitirirken şunu söyleyeyim. Mutlu olmanın bir formülü yok dedim ve olmaz da. "Mutlu olmak istiyorum, ne yapayım" diyen bir insan, bu sözleriyle derdine bir çare arıyorsa, tabii derdini dinleriz, paylaşırız, yerine göre beraber bir çıkış yolu da arayabiliriz. Ama sözleri daha genel bir huzursuzluğun ifadesiyse ve bizden genel bir öğüt istiyorsa, ona genel olarak söyleyebileceğimiz şey şu olabilir: Mutlu olmak istemeyi unut, yaptıklarını ona alet etme. Bir gün mutlu olursan o mutluluğunu bir armağan bil ve onun tümüyle senin olduğunu da sanma.

Çotuksöken, Betül (1990). "Aristoteles'te Düşünme-Varlık İlişkisi ve Nesnellik." Felsefe Tartışmaları (7. Kitap): 88-93.

ARİSTOTELES'TE DÜŞÜNME-VARLIK İLİŞKİSİ ve NESNELLİK

BETÜL ÇOTUKSÖKEN

Özgül yorumuyla varolanı anlamaya çalışan filozof, dile getirdiklerinin başkalarınca da anlaşılmasını -kimi zaman bu istek örtülü kalsa da- ister. Ancak çoğun, yazarın (filozofun) istediği amaçladığı, dile getirdiği ile başka deyişle söylemi ile, bu söylemi alımlayanın değerlendirişi örtüşmeyebilir -kimi zaman örtüşebilir de yani aynı dilden konuşabilirler de-. Genellikle bir önceki söyleme karşı yanıt -karşı mantık- niteliğinde yeni bir söylem oluşur ve bu böyle sürüp gider.

Her şeyin temelde mantıkça belirgin kategorilerle dile getirilemeyeceğini, yorumlanamayacağını, anlaşılır kılanamayacağını ileri süren; özellikle tekil varoluşları önemseyerek onların 'tam da o oluşlarına' büyük önem veren ve onları tam da kendilerine özgü olan yapı içinde görüsel bir biçimde kavramaya çalışan filozofların, başka deyişle, felsefeden salt bilgelik felsefesini anlayan filozofların varolan ile düşünme arasında kurdukları bağlar ile nesnelliği önplanda tutan filozofların düşünme ile varolan arasında kurdukları bağlar çok farklıdır. Bu filozoflar, söylemlerinde nesnel olmayı amaçlarlar. Çok çeşitli kaynaklardan beslenen bilgelik felsefeleri ile günümüzdeki deyiş bakımından bilimsel diyebileceğimiz kaynaklardan beslenen bilim kökenli felsefeler farklı söylemler oluştururlar tümüyle.

Genel bir değerlendirmeye göre, bütün filozoflar kavramlarla iş görürler ve düşünme biçimlerini taşıyan ana kavramları doğrultusunda düşünme ağlarını örerler. Ama bu kavramsal yapının varolana ve dile yönelik yanları, onların felsefi söylemden neler beklediklerine, onun -felsefi söylemin- nasıl olması gerektiği konusundaki farklı tutumlarına büyük ölçüde bağlıdır. Kimi filozoflar, kavramsal -anlıksal- boyutun varolana ilişkin -nesnel, varlıksal- boyutu doğrudan yansıtıp, nesnel bakış açısı yaratmada ölçü olması gerektiği konusunda bir sav taşırken, -Aristoteles bunlardan biridir- kimi filozoflar ağırlığı dile vermeye çalışırlar. Varlıksal-kavramsal yapı arasındaki ilişkileri belirlemede, göstermede ise filozof sayısı kadar görüş olduğu da ileri sürülebilir. Kimi filozoflar, gerçeklik dünyasındaki -varlıksal boyut- çoklu yapılanmayı daha birlikli hattâ en iyi biçimde tek bir yapının kendini dışavurumu olarak ele alırken, kimi filozoflar, görünüşler ala-

nını taşıyıcı temeli çok soyut, anlaşılması, temellendirilmesi güç dile getirişlerle sergilemeye çalışırlar -Platon bunlardan biridir-. Bu durumda onları bekleyen en büyük güçlük de bu soyut teklik alanından, somut çoklukların yeraldığı alana nasıl geçildiğidir. İşte belki de Platon'un en büyük güçlüklerinden biri burada yatmaktadır: nesnel olmama tehlikesi; her ne kadar Platon idealar aracılığıyla nesnelliğin kurulduğunu ileri sürüyorsa da, bunun tersini savunmak olanaklıdır.

Bir yandan Platon'un söylemiyle büyük ölçüde beslenen ama bu söylemin içerdiği güçlükleri de fark eden Aristoteles, öte yandan da Sofistlerin dile getirişleri, Atomcuların dile getirişleri ve geleneksel diğer tutumların dile getirişleri ile çevrelenmiş durumdaydı: varolanı daha doğrudan gözlerle görmeye, varolanın sistematiğini, onun asıl yapısını, neliğini ortaya koymaya çalışıyordu. Ioanna Kuçuradi'nin dediği gibi Aristoteles'in varolana bakışı "nesne edinilenin ne olduğunu görmeğe çalışan bağlantısal bir bakış"[1]tır; "(...) bu, olana yönelen ve olan ilişkileri-bağlantılar içinde görmeye aynı zamanda onun ilişkilerini-bağlantılarını görmeye çalışan bir bakıştır."[2]

Böyle bir bakışın başlatıcısı olarak Aristoteles kendisini çevreleyen söylemlerle de büyük bir hesaplaşma içindeydi. Özellikle *Metafizik*'te geliştirdiği düşünceler bunun en büyük göstergesidir: Tekillikler içinde ortaya çıkan varolan ile düşünen ben arasında ne türden ilişkiler kurulabilir? Düşünen varlık, düşünen ve dile getiren insan varolana-düşünmenin konusu yapılan şeye, nesneye-yöneldiğinde, oradaki neyi kavramak, bilmek durumundadır ve aynı zamanda nesnellik kaygısı gereği bu bildiğini başkalarına hangi biçimler altında anlatmalıdır, ifade etmelidir?

En yakın bir dile getirişle Aristoteles'in yöntemi şudur: İnsan; düşünme, bilme etkinliğinin içinde yeraldığı ruhu ile varolana, nesneye yönelir; ancak ruhtaki (psykhes) çeşitli bölümler aracılığıyla ya da başka deyişle, etkinlikler aracılığıyla nesnede tam da kendi türünden olanı kavrar. Ruhun özü olan akıl (nous) sayesinde bu gerçekleşir ve ruhun özü olan bu akıl kendi türünden olanı, varolanın özünü oluşturanı, onun formunu (eidos) kavrar. Nasıl ki bir madde ve ruhtan oluşan bir bütün olan insanda algılayan, anlayan, bilen yön ruh ise bu ruhun asıl taşıyıcısı da akılsa, ruhun yöneldiği varolanda da akıl kendine benzer olanı kavrar: ruh (psykhes) akıl (nous) adını alan bölümünün bir etkinliği olan düşünme etkinliği (noesis) ile varolandaki formu (eidos) kendine en yakın, en benzer olanı, tıpkı kendisi gibi etkin olanı kavrar.

Bu kavrayışların belli bir anlam kazanabilmesi için önceden çizilen bir çerçeveye uygun olması gerekir ki işte bu çerçeve de *kategorilerle* çizilmiştir; varolanı kavramadaki nesnelliği kategoriler sağlayacaktır bir ölçüde de. Dolayısıyla sadece böyle bir çerçeveyi vermekle yükümlü olan mantık, varolanın kendisini doğrudan incelemez: varolanı incelemede ve ardından bilgi verme aşamasına ulaşmada bir ön hazırlığı oluşturur. O nedenle mantık, varolanı anlamaya yönelik çalışmalar için bir ön hazırlık, giriş, *propodeitike* niteliğindedir. Böyle bir çerçeve, mantıksal çerçeve hazırlandıktan sonra ancak varolanın çeşitli boyutlarda kendisine yönelmek gerekir. Bunu yaparken de herşeyden önce, varolan olarak varolanın incelenmesi; onun ilkesel yanlarının ne olduğunun, geneli kuşatacak bir biçimde ortaya konması gerekir; başka bir deyişle varlığı varlık yapan ilkeler ortaya konmalıdır. Ancak onun ardından ikinci derecedeki yapılar gelebilir; bütün bu düşünceleri Aris-

toteles'in sınıflandırıcı tavrını sergilediği bilim sınıflandırmasında görmek olanaklıdır.

Varolanın varolan olarak incelenmesinden önce, varolana ilişkin mantığın nasıl olduğu üzerinde durulan *Organon*'da yapılan çözümlemeler, varlığı, varolanı dile getirdiğinden kuşku duyulmayan dile ilişkin çözümlemelerdir bir yandan da. Usavurmanın, onun ögeleri olan önermenin ve önermenin de ögeleri olan terimlerin yapısının ne olduğu ele alınır bu yapıtta aynı zamanda. Düşünmenin, varolanın, dilin tüm işleyişini bir dizge tutarlılığı içinde eksiği, gediği kalmamacasına inceler Aristoteles; bütün bunları bir bilim adamı titizliği içersinde yapar.

Varlığın varlık olarak incelendiği alan *prote philosophia*'dır. *Metafizik*'te varlığı varlık yapan koşulların neler olduğu ortaya konur: naturası, doğası açıklanır.

İşte ruh da her şeyden önce bir varlıktır ve bir varlık olarak onun ne olduğunu, neliğini ortaya koymak gerekmektedir. Metafiziğin konusu dışında kalan bütün diğer şeyleri incelemek "ikinci felsefenin işidir."(3) Dolayısıyla "(...) doğal şeylerle ilgili olarak özü nasıl araştırmamız ve tanımlamamız gerektiği ve belli bir anlamda, yani maddeden bağımsız olmaması ölçüsünde ruhun incelenmesinin de Fizik bilgininin alanına ait olduğu açıktır."(4)

Tanımlar aracılığıyla gerçeklik alanının karmaşıklığından kurtulmaya çalışan ve ayrıca bu yolla nesnelliği de sağlamayı amaçlayan Aristoteles, ruhun bir bilme yetisi olarak taşıdığı önemden dolayı, tüm gerçeğin incelenmesine büyük katkılarda bulunduğunun farkındadır. Ona göre birşey ancak özü kavranarak bilinebilir. Bu özü veren dilsel anlatım da tanımdır. Şeyin özü tanımlarda dile gelir. Tersinden hareketle de "beyanları bir tanım olan şeylerin mahiyetleri vardır."(5) Bu bağlamda tözler ancak tanımlanabilirler; çünkü onların bir mahiyetleri vardır. Bu bakımdan *Metafizik*'te yer alan şu düşünceler çok ilginçtir: "Bir isimle aynı şeyi ifade eden beyan, tanım değildir. Çünkü bu takdirde her beyanın tanım olması gerekir. (...) Gerçekte ancak beyanı, bir ilk nesnenin beyanı olan şeyin, yani bir şeyin başka bir şeye yüklenmesinden meydana gelmeyen bir şeyin tanımı vardır (...)."(6) Yine bu yapıtta Aristoteles'in bildirdiğine göre birey ve İdea tanımlanamazdır: "(...) çünkü İdea, varlığını savunanların söyledikleri gibi bireyler sınıfına girer ve bağımsız bir varlığa sahiptir. Oysa tanım, zorunlu olarak kelimelerden meydana gelir ve kelimeler de eğer anlaşılmaz olarak kalmak istemiyorlarsa, tanımlayan kişinin uydurduğu bir şey olmamak zorundadırlar. Fakat kullanımı yerleşmiş kelimeler, işaret ettikleri bir sınıfın bütün üyelerinde ortaktırlar. O halde onların tanımlanan varlıktan başka şeyler hakkında da geçerli olması gerekir."(7)

Tanımları, tanım biçiminde dile gelenleri nesnelliğin, bilimsel oluşun ölçütü olarak gören Aristoteles'e göre duyusal tözlerin ve bireylerin tanımı yoktur: "(...) eğer kanıtlamanın konusu zorunlu olan ise ve eğer tanım sadece bilime aitse; öte yandan nasıl ki bazan bilgi, bazan bilgisizlik olan bir bilim olamadığı gibi (çünkü bu eğretilik, oturmamışlık durumu, sadece sanının özelliğidir), aynı şekilde olduğundan başka türlü olabilen şeyin kanıtlanması ve tanımı olması da mümkün değilse (çünkü olumsal olanı ele alan sadece sanıdır), bireysel, duyusal tözlerin ne tanımları, ne de kanıtlamaları olamayacağı açıktır. Çünkü ortadan kalkabilen varlıklar, duyumun alanından kaybolduklarında artık bilginin konusu olamazlar. Formlarının ruhta varlığını sürdürmesine karşılık bu varlıkların artık ne tanımı, ne de kanıtlaması olur. Bundan dolayı bu tür tanımlarla ilgili olarak bir

bireyin tanımının daima gelip geçici, eğreti olduğunu ve bu tür varlıkların gerçek bir tanımının mümkün olmadığını bilmemiz gerekir.[8]

Tekilliklerde oyalanmayan Aristoteles için F.A.Lange'nin dediği gibi "(...) esas nokta, temel kurgusal düşüncenin gelişmesidir. Aristoteles, Platon'un şeylerin dışında aradığı birlik ve devamlılığın, varolan nesnelerin çeşitliliğinin kendisinde olduğunu göstermek ister. (...) Bu yöntem ve tasarımda her şey, düşünen öznenin etrafında döner."[9] Böyle bir sonucu sağlamada da asıl yük tanımların üzerindedir daha önce de belirtildiği gibi. Ancak düşünen varlığın, benin tam idealist bir tutumla, kendi içine kapanarak böyle bir sonuca vardığı ileri sürülemez. Varolanın varolan olarak, onu o yapan koşullar içinde, öznenin bilme yetisine göre ele alınması söz konusudur bu bakış açısı içersinde.

Bu nedenle de, bilme yetisinin bütününü oluşturan ruhun neliğinin araştırılması büyük önem taşımaktadır: "Ruha ilişkin bilginin, tüm gerçeğin incelenmesine ve özellikle doğa bilimine büyük katkıda bulunduğu iyice görünmektedir; çünkü ruh, sonuç olarak hayvanların ilkesidir."[10] Varolanı varolan yapan ilkesel yönlerin anlaşılmasına büyük önem veren ve nesnelliğin güvencesi olarak ilkesel olanı hep günışığına çıkarmak isteyen Aristoteles'e göre ruh nedir öyleyse? Ruh en yalın olarak hayvanların ilkesidir; ruhu ruh yapan da akıldır (nous).

Varolanı varolan olarak incelerken onun kategoriler açısından neliğini ortaya koymak söz konusu olduğuna göre, ruhun da bu açıdan ele alınması gerekir: "Hiç kuşkusuz ilkin ruhun hangi cinse ilişkin olduğunu ve olduğu şeyi belirlemek zorunludur: onun bireysel bir şey ve bir töz, bir nitelik, ya da bir nicelik ya da ayırt ettiğimiz kategorilerin herhangi biri olup olmadığını (ortaya koymayı demek istiyorum."[11] Öyleyse Aristoteles ruhun ait olduğu şeyi belirlemeye çalışacak ve bunun yapılabilmesi de ancak tanımla mümkün olacaktır.[12] Ona göre ruh, zorunlu olarak bir tözdür; ama bu şu anlamdadır: ruh, doğal bir cismin, yaşama güç olarak sahip olan doğal bir cismin formudur. "Fakat biçimsel töz entelekheiadır; öyleyse ruh da bu yapıdaki bir cismin entelekheiasıdır."[13]

Yapılacak iş tam bir uzlaşmayı sağlamak üzere tam bir tanım vermektir; Aristoteles tüm felsefi söyleminde takındığı tavrı burada da sürdürür: "Öyleyse genel terimlerle ruhun olduğu şeyi tanımladık: o biçim anlamında yani, belirli bir nitelikteki bir cismin neliğidir."[14]

Ruhun yetileri ise farklıdır; hayvanlarda ruha ilişkin farklı yetiler vardır. Kimi hayvanlarda ruha ilişkin tüm yetiler varken, kimilerinde sadece birkaçı, kimilerinde ise yalnızca bir tanesi vardır ve aslında hayvanları birbirinden ayıran da bu yetilerin durumudur, neliğidir.[15] Ruha ilişkin olan duyarlık yetisi, düşünmeye ilişkin yetiden farklıdır. Tümüyle bilmeye ilişkin etkinliklerin yer aldığı ruhun içerdiği yetiler ve etkinlikler, varolanı kavramada en büyük önemi taşırlar; öyleyse bir şeyin kendi başına varolması pek bir şey ifade etmez; onun bilinebilirliği önemlidir; bunu sağlayan da ruhtur; varolanın düşünmeye konu olması önemlidir. Başka bir deyişle, düşünen varlıkla-ruhla- düşünülenin -varolanın- karşılaşması gerekir. Ruhun bilme gücü sayesinde bir şey ancak bilinebilir. Öyleyse ruha ilişkin çözümlemelerin ne denli büyük önem taşıdığı ortadadır.

Ruhun yetileri içinde en önemlisi düşünme edimidir (noesis). Kavram çözümlemelerine büyük önem veren Aristoteles'e göre "(...) düşünme duyumdan başka bir şeydir."[16] Ruhun en önemli bölümü, kendisiyle her şeyin bilindiği ve anlaşıl-

dığı bölümdür (nous).[17] Duyarlık nasıl ki duyulabilir, duyulur şeylerle ilgiliyse, akıl da (nous) düşünülür şeylerle ilgilidir. Akıl maddeden ayrı olanı düşünür, ilgisi tümüyle ona yöneliktir. "Ruhun akıl denen bu bölümünün (ben akılla ruhun düşünmesini ve kavramasını anlıyorum), düşünmeden önce edim olarak hiçbir gerçekliği yoktur."[18] Düşünen varlığın asıl taşıyıcısı budur. Duyarlık yetisi maddeye doğrudan bağlıyken, akıl biçimsel olana ilişkindir. Akıl, varolandaki biçimsel yönü (eidos) kavrar; bu yanı esas olarak tanımlar oluşturur. Başka deyişle varolanın karmaşıklığını akıl, bu yönüyle bir bakıma giderir; gerçekliğin belli bir düzende kavranmasını sağlar. Varolanı varolan yapan şeyi, o şeyi işte o şey yapanı kavrar; bunu başaran akıldır. Akıl edim olduğuna göre, kendi türünden bir yapıyı kavrar; bu da edimsel olan yapıdır varolanda; varolandaki biçimdir, *eidos*'tur. Akla, etkin akla ilişkin en yetkin tanımı Aristoteles şöyle dile getirir: "nasıl doğanın bütününde her bir cins için bir madde (hyle) -bu herşey için olanak halindedir- biri de neden (aition) ve yapan (poietikon) -her şeyi yapacak olan- (tıpkı madde karşısında sanat gibi) olmak üzere iki yan varsa, ruhta da (en te psyke) bu ayırımların (diaphora) bulunması gerekir. Her şey haline gelmeye ve bir huy olarak (hos heksis tis) herşeyi yapmaya yetkin olan böyle bir us (nous) vardır. Tıpkı ışık gibidir bu; nitekim ışık da belli bir şekilde olanak halinde olan (dynamei) renkleri etkinlik halinde (energeia) renkler haline getirir. Bu us ayrıdır (khoristos) katışmamıştır (amiges) ve bir şeye uğramaz (apathes); varlık açısından bir etkinlik. Nitekim etkinlik (to poioun) edilgenlikten (tou paskhontos), ilke (arkhe) maddeden (hyles) her zaman daha değerlidir."[19]

Aristoteles'e göre tüm varlıklar ya duyulur ya da düşünülürdür; bunlara ilişkin olan bilim de bir anlamda kendi konusuyla, nesnesiyle özdeştir; onun deyişiyle tıpkı duyumun duyulur olanla özdeş olması gibi.[20] "Bilim ve duyum öyleyse, konularının biçimine göre ayrılırlar, bilim ve duyum güç olarak, güç halindeki şeylerle ilgilidirler, bilim ve duyum entelekheia olarak, entelekheia halindeki şeylerle ilgilidirler. -Ruhta gizilgüç olarak bulunan bilme yetisi ve duyarlık yetisi kendi nesneleriyle aynıdırlar, onlardan biri düşünülürdür; öteki ise duyulurdur (güç halinde). Bu yetilerin nesnelerin kendisiyle özdeş olması ya da hiç olmazsa onların biçimleriyle özdeş olması zorunludur. Onların nesneleriyle aynı olması ise mümkün değildir; çünkü ruhta olan taş değil, taşın biçimidir. Bundan da ruhun ele benzediği sonucu çıkar: gerçekten de elin aleti olması gibi, akıl da biçimlerin biçimi ve duyum da duyumların biçimidir."[21]

Ruha ilişkin yetilerin ilgili oldukları şeyle özdeş olmaları Aristoteles'te nesnelliğin kavramsal -anlıksal- düzlemde ancak söz konusu olduğunun da bir göstergesidir: Kimi varlıklar diğer varlıklardan ruhları olmakla ayrılıyor; onları o yapan ruh oluyor; başka deyişle onların özü ruh oluyor. Bu varlıkların içinde de ayrımı sağlayan ruhun kimi bölüm ya da bölümlerine sahip olmaktır. Bu bağlamda ruhun özü de -insanlar için- akıl oluyor ve akıl düşünme edimiyle varolanda hep kendi türünden olana, biçime, biçimsel olana yöneliyor. Böylece varolanla bilen özdeşleşiyor. Bu özdeşleşme anlıksal düzlemde bir özdeşleşme ve buna bağlı olarak nesnellik de sağlanmaktadır aynı zamanda. Nesnellik ne varlıksal boyuttadır ne de dilsel boyuttadır temelde; o ancak kavramsal -anlıksal- boyuttadır. *Peri Hermeneias*'tan alınan şu düşünceler de bu konuya bir açıklık getirmektedir: "Sesin ortaya çıkardıkları, ruh durumlarının simgeleridir; yazılı sözcükler

de sesle çıkan sözcüklerin simgeleridir. Ruh durumlarının şeylerin imgeleri olması gibi, bu deyişlerin de aracısızca simgesi oldukları ruh durumlarının herkeste özdeş olmasına karşın, hem yazı tüm insanlarda aynı değildir, hem de konuşulan sözcükler aynı değildir."(22)

Burada da apaçık görüldüğü gibi tek tek varlıklar, nesneler alanı var kendi başına; ama asıl önemli olan, onlara ilişkin ruh durumları (bilgisel yön) ve daha sonra da bunların dile getirilişleridir. Nesnelliği asıl taşıyan ise herkeste özdeş olabilecek olan ruh durumlarıdır; başka deyişle kavramsal yöndür. İşte bu yöne sıkı sıkıya bağlı olan tanımlarla dilsel boyutta da nesnellik sağlamaktadır düşünen varlıklar arasında; ama bu nesnelliğin asıl taşıyıcısı ruhu olan ve ruhunun da düşünme gibi bir yetisi olan varlıklardır.

Böylece düşünme ile varlık arasında düşünmenin baştan belirlediği bir ilişki kurulmaktadır. Düşünmeye göre olan bu belirleyiş nesnelliğin de güvencesidir; asıl ağırlık ondadır. İşte Aristoteles'in varolan, düşünme, dil arasındaki ilişkide dayandığı temel yaklaşım da aklın düşünme edimi aracılığıyla, nesnede kendi gibi biçimsel -özsel- olanı kavraması ve bunu dile getirmesinde ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'in nesnelliği bu denli önemli bir soru konusu yapması ve onu temellendirmeye çalışması, bilgelik felsefelerine özgü olan tekile ilişkin söylemlerin de hep ötesine geçmeye çabalamanın bir örneğini vermektedir. Bu görüşlerinden dolayı, Aristoteles'i hem bir yandan bilimsel söylemin neliğini ortaya koymaya çalışan bir filozof olarak hem de bilime dayalı felsefi söylemin yolunu açan bir filozof olarak değerlendirmek olanaklı gibi görünmektedir.

NOTLAR:

(1) Ioanna Kuçuradi, *Çağın Olayları Arasında* "Aristoteles ve Ontolojik Yaklaşım", Ankara 1981 s.173.
(2) agy., s.173.
(3) Aristoteles, *Metafizik* Çev.Doç.Dr. Ahmet Arslan İzmir 1985, 1073 a-15.
(4) agy., 1026 a-5
(5) agy., 1030 a-5
(6) agy., 1030 a-5-10
(7) agy., 1040 a-5-10
(8) agy., 1039 b-30
(9) F.A.Lange, *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi* Çev. Doç.Dr. Ahmet Arslan, İzmir 1982, s.49.
(10) Aristoteles, *De l'Âme - De Anima* Trad. par J.Tricot, Librairie Philosophique J.Vrin Paris 1959, 402 a-5-10.
(11) agy., 402 a-25.
(12) agy., 412 a-5.
(13) agy., 412 a-15-20.
(14) agy., 412 b-10.
(15) agy., 413 b-25-30.
(16) agy., 427 b-25.
(17) agy., 429 a-10.
(18) agy., 429 a-20.
(19) Akt. Saffet Babür, " *'Nous poietikos' (intellectus agens) kavramı*" *Felsefe Dergisi* 88/3 İstanbul, 1988 s.18-19, *Peri Psykhes*, III, 5:10-19; A.Jannone, Les Belles Lettres, Paris 1966.
(20) Aristoteles, *De l'Âme* 431 b-20.
(21) agy., 431 b-25 - 432 a.
(22) Aristoteles, *De l'Interpretation-Peri Hermeneias* Trad. par J.Tricot, Librairie Philosophique J.Vrin Paris 1959, 16 A-15.

Soykan, Ömer Naci (1990). "Her Tür İletişimin Taşıyıcısı Olarak Dil ya da İletişim Açısından Olası Tüm Diller İçin Bir Sınıflama Önerisi." Felsefe Tartışmaları (7. Kitap): 94-105.

HER TÜR İLETİŞİMİN TAŞIYICISI OLARAK DİL YA DA İLETİŞİM AÇISINDAN OLASI TÜM DİLLER İÇİN BİR SINIFLAMA ÖNERİSİ

ÖMER NACİ SOYKAN

Sözcüğün kendisinden de anlaşılacağı gibi, iletişim için en az iki kişi ya da yerine geçen canlı veya aygıt gereklidir. Tanımımızı şimdilik yalnızca insansal iletişimle sınırlarsak, iletişimin kişiler-arası bir olgu olduğunu söyleriz. Bu tanıma uyarak, iletişimin hangi yapıcı öğelerden oluştuğunu, öncelikle, belirlemek istiyorum. Kişiler-arası bir olgu olarak iletişim, başlıca üç öğeden oluşur: 1. İleten kişi. Buna genel anlamda *iletici* diyoruz. 2. İletici'nin ilettiği şey: *ileti*. 3. Kendisine bir şeyin, bir ileti'nin iletildiği kişi. Genel anlamda: *alıcı*. Bu üç öğeden birincisi ve üçüncüsünün birleştiği, olgu'nun odağı durumunda olan öğe ikinci öğedir, ileti'dir. bu nedenle, bakışımızı bu odakta toplayacağız: İletişim olgusuna, ileti açısından bakacağız.

İletişim, ya dille ya da dil-dışı ileti araçlarıyla gerçekleştirilir. Dil-dışı araçlarla da yapılsa, ileti'nin önünde sonunda dile dönüştürülebilir, dille ifade edilebilir bir ileti olması kaçınılmazdır. Bu nedenle, dilin her tür iletişimin taşıyıcısı olduğunu söylüyoruz. Dil-dışı araçlar kullanılarak gerçekleştirilen iletişimin her durumda dile dönüştürülebilirliği şuradan ileri gelir: İnsanın biricik iletişim aracı dildir. Dilden başka iletişim araçları bulunsa da, bu araçlar ancak ve ancak dil sayesinde iletişim aracı olabilirler. Bir an için diyelim ki, hiçbir biçimde dile dönüştürülemeyen bir ifade tarzı var olsun. Kuşkusuz, bu ifade tarzı dilsel olmayacağı için, onun dilsel bir temellendirilmesinin yapılması, onun varlığının dil yoluyla kanıtlanması, hiç kimseden istenemiyecektir. Dilsel olmayan bu ifade tarzı, görsel ya da işitsel olsa gerektir. Çünkü bunlardan başka herhangi bir ifade tarzı yoktur. Ve yine diyelim ki, renk, çizgi, ses gibi görsel-işitsel gereçlerle (materyal) herhangi bir şey *anlatılmak* isteniyor. Demek ki, bu gereçlere bir *anlam* yüklenmiş ve bu anlam iletilmek isteniyor. Bu gereçlerin bir anlamı olması, onların salt gereç (renk, çizgi, ses vb.) olmaları dışında bir şeyi göstermesi demektir. Örneğin, trafik lambasının kırmızı renkte yanmasının anlamı, bu kırmızı rengin (gerecin) gösterdiği "Dur!" buyruğudur. Bu kırmızı ışığı gören kişi, kendisine "Dur!" denildiğini anlar. Demek ki kırmızı renk, bu görsel eleman, alıcı tarafından "Dur!" ifadesine, yani dilsel bir ifadeye dönüştürülmüştür. Ancak bu dönüştürme saye-

sinde kırmızı rengin bir ileti değeri olmuştur. Eğer böyle bir dönüştürme yapılmasaydı, bu dil-dışı araç (kırmızı ışık) hiçbir şeyi iletmiş olmazdı. Böylece, dildışı araçlarla yapılan bir iletişimin de, yukarıda söylediğim gibi ancak ve ancak dil sayesinde gerçekleştirilebileceği bu örnekte gösterilmiş oldu. Bu tür örnekler istenildiğince arttırılabilir ve hep aynı dönüştürme yöntemi uygulanarak, aynı sonuca varılır. Eğer dile dönüştürülemeyen bir örnek bulunursa, bu dönüştürülememeden dolayı, onun hiçbir anlamı olmadığı, hiçbir kullanımı olmadığı, bu nedenle de hiçbir iletişim değeri olamıyacağı sonucuna varılmış olunacaktır.

Şimdi, burada ortaya çıkan şu soruyu izleyebiliriz: Gerek, verdiğim trafik lambası örneğinde olduğu gibi, gerekse daha başka görsel-işitsel gereçler kullanılarak bir şey anlatılmak istendiğinde ya da dilsel bir öğe: bir sözcük söylendiğinde, anlatılmak istenen ileti'yi alıcı nasıl anlayacak? Örneğimize göre söylersek, kırmızı ışığın "Dur!" demek olduğunu alıcı nereden biliyor? Aynı soruyu bir de dilbilim-göstergebilim terimleriyle ortaya koyalım: Alıcı, gösteren-gösterilen bağını nasıl kuracak? Kırmızı renkli trafik lambası (gösteren)'nın "Dur!" anlamı (gösterilen)'na geldiği nereden bilinecek? Soruyu yanıtlamadan, ondaki terimlerin dilbilim-göstergebilim çerçevesindeki (Saussure anlamında) tanımlarını anımsayalım: Yazı ya da ses olarak bir sözcüğün veya herhangi fiziksel bir öğenin, kendisi dışında başka bir şeyi göstermesine, o sözcüğün veya o fiziksel öğenin 'gösterilen'i, yani anlamı diyoruz. Sözcüğün ya da fiziksel öğenin kendisi de 'gösteren'dir. 'Gösteren' ile 'gösterilen'in ikisine birden 'gösterge' ya da aynı anlamda olmak üzere 'simge' diyoruz. 'Gösteren'in duyumsal olmasına karşın, 'gösterilen' zihinseldir. Gösterilen, gösterge'yi kullananın ondan anladığı "şey"dir. Burada, ayraç içinde şu önemli noktayı belirtmeden geçemiyorum: Simge'nin ya da uzlaşılmış deyimiyle gösterge'nin bu dilbilimsel-göstergebilimsel tanımından çıkan sonuca göre, bir sözcüğün anlamı, onun gösterilenidir. Gösterileni olmayan bir sözcüğün de anlamı yoktur. Gösterilen'siz, yani anlam'sız simgelerden (bunlara 'simge' değil de başka bir ad vermek gerekir; örneğin 'sözce' denebilir) oluşan cümlelerin ve bu tür cümlelerden oluşan dillerin de anlamı yoktur. Aşağıda söyleneceği üzere matematik gibi tümüyle anlam'sız (gösterilen'siz) ama işlevsel sözcelerden oluşan bir dil olabileceği gibi, anlamlı bir dil olan herhangi bir doğal dilde de çok sayıda "anlamsız" ama işlevsel sözcükler ve deyimler bulunabilmektedir. Gösterilen'i, yani anlam'ı olmayan bir sözcük ya da bir deyim belirli bir dilkullanımında bir işleve, bir role sahip olabilir. Ama bu takdirde, onun bu işlevi, bu rolü, onun anlamı olmayacak mıdır? Bu durum, yukarda sözünü ettiğim dilbilimsel-göstergebilimsel tanımının 'anlam'ı tümüyle kuşatamadığını göstermektedir. O halde, şimdi ne yapmalıyız? Tanımımızı terk edip, başka bir anlam tanımı alarak, yolumuza yeni baştan mı başlamalıyız? Örneğin, bu kez, anlam'ın sözcüğün kullanımı, işlevselliği olduğunu söyleyip, düşüncelerimizi bu tanıma göre yeniden mi yönlendireceğiz? Peki, bu takdirde, önümüze benzeri bir engel çıktığında yine sil baştan mı yapacağız? Kendim için şunu öneriyorum: Burada, anlam tanımıyla ilgili bir açmazla karşılaştığımı itiraf ediyorum. Bu açmazı düşüncelerimin ödemek zorunda olduğu bir bedel olarak görüyorum. Amacım, anlam'ın ne olduğunu açıklamak, hem de tüketici bir biçimde açıklamak değildir. Bu yazının böyle bir amacı yok. Yazı, amacına ulaşmak için, gittiği yolda karşılaştığı ba-

zı pürüzleri, onların pürüz olduğunu bilerek bir kenara koyma hakkına sahip olmalıdır. Buna karşın, aşağıda, bu pürüzü gidermek için yine de çaba göstereceğim. Şimdilik, kaçamak bir yol olsa da, anlam'a ilişkin şu saptamayı yaparak yolumu sürdürmeme izin verilsin: Eğer bir simge (gösterge)'nin o dili kullanan herkes için şöyle ya da böyle herhangi bir gösterilen'i yoksa, o simgenin anlamı da yoktur. Bu durumda o, simge bile değildir. Böylece, yukarıda açtığımız ayracı kapabilir ve sorumuzu yanıtlayabiliriz. Önce soruyu yineliyelim: Trafik lambasının kırmızı renkte yanmasının, iletícinin böyle bir iletisinin "Dur!" anlamına geldiğini bir alıcı, örneğin bir sürücü nasıl anlayacaktır? Alıcının iletiyi alımlaması için, iletiyi verenle, yani iletici ile daha önce 'gösteren'lerin 'anlam'ı (gösterilen'i) konusunda uzlaşıma varmış olması gerekir. Örneğimize uyarak söylersek, kırmızı ışığın "Dur!" demek olduğu konusunda iletici ile alıcı, daha önce, yani iletişime geçmeden önce uzlaşmış olmalıdır. Kırmızı ışığın iletişim sırasında "Dur!"a dönüştürülmesi ancak bu uzlaşım sayesinde olanaklıdır. İletici ile alıcı arasında kurulu uzlaşımları iki türe ayırıyoruz: 1. Doğal Uzlaşım. 2. Kültürel Uzlaşım. Örneğimizdeki uzlaşım, kuşkusuz kültürel uzlaşım türüne girer.

Şimdiye dek, iletişimi yalnızca insanlararası, insansal bir olgu olarak gördük. Oysa iletişimin insanla sınırlı olmadığı, hayvanların da birbirleriyle iletişimde bulundukları açık bir gerçektir. Söz konusu uzlaşıma ilişkin yaptığımız doğal-kültürel ayrımı, şimdi bize iletişimi daha geniş bir çerçevede ele alma ve tanımımızı genişletme olanağını veriyor. Bazı hayvan davranışları, örneğin hayvanların kızışma zamanlarında çıkardıkları sesler, yaydıkları kokular vb. bir ileti değeri taşır. Onların ilettiği bir şey vardır. Bu da çiftleşme isteğidir. Bu ses ve kokuları duyumlayan karşı cins hayvanlar, iletiye uygun olarak beklenen davranışta bulunurlar. Burada da bir uzlaşım söz konusudur: Bu ses ve kokuların ne anlama geldiği cinsler arasında bilinir. Bu 'bilgi', hayvana doğuştan, doğaca verilmiştir. Bu nedenle, bu uzlaşım salt doğal bir uzlaşımdır. Doğal uzlaşım, yalnızca bir doğa varlığı olan hayvanlar arasındaki tüm iletişim tarzları için vazgeçilmez koşuldur. Aynı ölçüde olsa bile, insanın doğal tepki gösterimlerinde buna benzer uzlaşım durumunu görebiliyoruz. Örneğin, ağır bir darbe yiyen bir insanın çıkardığı bir "Ah!" sesi ya da benzeri bir acı ifadesi, belli bir kültüre, belli bir doğal dile bağlı olarak pek fazla bir değişiklik göstermez. Bu tür acı ifadelerinin toplumdan topluma çok az da olsa bazı değişiklikler göstermesi, kültürel ayrımlar, yine bu ifadelerin anlaşılmasını, dolayısıyla iletişimi ortadan kaldırmaz. Bir İtalyan da bir Çinli de ağır bir darbe yediğinde, çıkardıkları sesler biraz farklı da olsa, her ikisi de bir diğerinin acı çektiğini anlayabilir. Çünkü her ikisi de benzeri bir acı durumunu daha önce yaşamış olabilir.

Burada bir yanlış anlamayı önlemek için, önemli gördüğüm bir noktayı saptamak istiyorum: Bir takım mimiklerle, el, kol, vücut hareketleriyle yapılan mim sanatında, bir olayın taklidini ayrı kültür çevrelerinden olan insanların anlaması, bu taklidin bir doğal uzlaşım temeline dayanılarak yapılmış olduğunu göstermez. Bu anlama, taklidi yapılan olayın ayrı kültür çevrelerinde gerçekte benzeri biçimde meydana gelmiş olmasından ve taklidin sözsüz, yalnızca görsel yapılmış olmasından ileri gelir. Örneğin, elde ne bir kumaş parçası, ne bir iğne ne de bir iplik olmadan, sanki bunlar varmış gibi iğneye iplik geçirilmesini, ipliğin ucunun parmaklarla düğümlenir gibi yapılmasını, sonra da sözde eldeki kumaşı diker gibi

hareketlerin yapılmasını izleyen değişik kültür çevrelerinden olan alıcıların bu hareketlerle bir dikiş taklidinin yapıldığını anlaması için, o alıcıların daha önce böyle bir dikiş olayını gerçekte görmüş olması gerekir. Yaşam deneyiminde bu tür bir dikiş olayının hiç bulunmadığı bir kişinin, bu tür hareketlerle neyin anlatıldığını anlaması olanaksızdır. Bu nedenle, böyle bir anlama, doğal uzlaşım temeline dayanamaz. Ancak, taklidi yapılan olay, bu dikiş olayı gibi kültürel bir olay değil de, her yerde rastlanan bir doğa olayı ise, farklı kültür çevresinden bir alıcının bu olayın taklidini anlamaması beklenemez. Fakat yalnızca bazı bölgelerde olan yeni bir doğal olaya hiç tanık olmamış bir kişiye, o olay herhangi bir biçimde taklit edilerek gösterilmiş olsa da, o kişi bu taklitle neyin anlatıldığını anlıyamaz. Burada önemli olan, olayın kendisinin doğal ya da kültürel oluşu değil, tersine, doğal olsa da olayın alıcının kültür çevreni içinde algılanmış olması, onun yaşama deneyiminde bulunmuş olmasıdır. Demek ki, hayvan için olduğu gibi, insan için de doğal uzlaşım, iletişimde ancak ve ancak doğal tepki ifadelerinde söz konusudur ve bu tür ifadeler insan dünyası için çok sınırlıdır.

Öyleyse, iletişimde asıl üzerinde durulması gereken uzlaşma biçimi kültürel uzlaşımdır. Bu nedenle de iletişimi, yukarıda kişiler-arası bir olgu olarak tanımlamıştım. Kültürel uzlaşımı dilde ve simgesel değeri olan davranışlarda buluruz. Ancak, bu tür davranışların anlamı, her zaman için dile dönüştürülebilir olduğundan, araştırmamızı dilin içinde kalarak sınırlayabiliriz. Kültürel uzlaşımı daha yakından incelemeye başlarken, onunla doğal uzlaşım arasındaki temel ayrımın, doğal (normal) dil ile doğal tepki ifadeleri ya da 'hayvansal dil' diye adlandırabileceğimiz dil arasındaki temel bir ayrımda bulunduğunu belirtmek istiyorum: Doğal dilin *betimleyici*(*) olmasına karşılık, hayvansal dilin betimleyici olmaması, fakat *yerine-geçici* olmasıdır. Betimleyici olmayan bu dillerde herhangi bir şey betimlenmez; ama bu dillerde kullanılan gereçler (materyaller) bir şeyin yerine geçerler. Renk, koku, ses gibi bu dilin gereçlerinin, onların yerine geçtiği şeylerle tam bir eşdeğerliği vardır. Bu eşdeğerlik, eğer hayvansal dil'de olduğu gibi doğal bir eşdeğerlikse, yani iletişim gereçleri canlının kendiliğinden tepkimeleri ise, bu tür dillerde iletişim doğal uzlaşıma dayanır. Ancak, kültürel uzlaşıma dayalı eşdeğerlikler de edinilebilir. Demek ki, eşdeğerliğin belirleyici tek nedeni, dilin doğal ya da kültürel uzlaşım temelli oluşu değildir. Eşdeğerlik ya simge'deki gösteren'in gösterilen'in yerine geçmesi ya da böyle bir yerine-geçme'nin olmadığı durumda (kültürel uzlaşımda) gösteren'in gösterdiği gösterilen'in hiçbir farklı anlamaya elvermeyecek biçimde belirlenebilmesi, tanımlanabilmesidir. Yerine-geçici hayvansal dillerdeki tüm ifadeler, eşdeğer simgelidirler. Yukarıdaki örneğimize dönersek; hayvanın yaydığı belirli bir koku, çiftleşme isteği yerine geçer. Kokunun çiftleşme isteği yerine geçtiğini, karşıt cins hayvan kokuyu duyumlayarak anlar. Koku, kokuyu yayan hayvan organizminin doğal bir tepkimesidir. Aynı şekilde, bu kokuyu duyumlayan karşıt cins hayvanın gösterdiği davranış da doğal bir tepkimedir. İletici ile alıcı arasındaki iletinin, yani kokunun ne anlama geldiği konusundaki uzlaşımı bu iki hayvan arasında sağlayan doğadır. Ağır bir darbe yiyen insanın gösterdiği acı ifadesi de, benzeri biçimde, doğal bir tepkidir. Bu tepki ifadesi, insan organizminin kendiliğinden çıkardığı ve onun duyduğu acı yerine geçen bir sestir; tıpkı hayvanın saldığı kokunun çiftleşme isteği yerine geçmesi gibi. Acı ifadesi acıyı betimlemez, tersine acı yerine geçer. Ama alıcı yönünden durum,

hayvansal iletişimden farklıdır. Alıcının iletiyi (acı ifadesini) alımlaması ona doğaca verilmiş değildir. Fakat bu alımlama, toplumsal kültürel bir uzlaşıma da dayanmaz. Alıcının kendisi de benzeri bir acıyı daha önce *yaşamış* olduğundan ve böyle bir yaşantı, hangi kültür çevresinden olursa olsun her insana açık olduğundan alıcı iletiyi algılar. Bu nedenle, hayvansal tepki ifadelerinin bir ölçüde ayrılığına karşın, insanın doğal tepki ifadelerini de doğal uzlaşım içinde görebilir ve bu tür ifadeleri hayvansal dil çerçevesinde ele alabiliriz. Buna karşılık, yukardaki trafik ışığı örneğimizde ise kırmızı ışığın "Dur!" anlamına gelmesini sağlayan uzlaşım, toplumsal-kültürel uzlaşımdır. Bu toplum-kültür çevrenindeki insanlar, isteselerdi kırmızı rengi "Dur!" değil de "Geç!" anlamında kullanabilirlerdi; ya da kırmızı yerine başka bir rengi seçebilirlerdi. Böyle bir seçim, yalnızca toplumsal-kültürel uzlaşıma dayalı bir seçimdir. Fakat böyle bir uzlaşımın toplum bütününde tümüyle sağlanması koşuluyla, toplum bireylerinin trafik ışığının belirli anlamını farklı anlamaları olasılığı yoktur. Bu bakımdan, kırmızı ışık ile "Dur!" buyruğu arasında, burada, tam bir eşdeğerlik kurulmuştur. Kırmızı ışık, "Dur!"u betimlemez, ama onun yerine geçer. Bu tür eşdeğer simgeli diller, ister doğal, ister toplumsal-kültürel uzlaşıma dayalı olsun; bu dillerdeki her simgenin, her tepki ifadesinin gösterdiği belirli bir şey, belirli bir anlam vardır. Bundan dolayı, bu dillerde gösteren ile gösterilen arasında tam bir eşdeğerlik söz konusudur. Trafik ışıkları gibi tümüyle eşdeğer simgeli böyle bir sinyalizasyon dili, kültürel uzlaşıma dayanmakta ve insanlararası bir kullanıma sahip olmakla birlikte, betimleyici olmayıp yerine-geçici olduğundan doğal dili içinde görülemez; tersine, biraz sonra ele alacağımız farklı bir dil türüne girer. Ama iletişimde, trafik lambaları gibi mekanik aygıtlar kullanılmış olsa da, bu aygıtlar, iletişim için yalnızca bir araç durumunda olduklarından, bu tür iletişim doğal dille yapılmamış olsa da insansal-toplumsal iletişim içinde görülmelidir. Burada bir çelişki olmadığı yazının sonunda daha açık görülecektir. Şimdilik şu kadarını söyleyelim: İnsanın dil kullanma yetisi yalnızca doğal dil kullanımıyla sınırlı değildir. Bu bağlamda şimdi ele alacağımız iletişim biçimi şudur: Gerek bir makinenin parçaları arasındaki, gerekse makineler arasındaki işleyiş; ses, ışık gibi elemanlarla sağlanmışsa ve her belirli elemana karşı öteki parçanın ya da öteki makinenin belirli bir tepki vermesi programlanmışsa, bu program dili de yerine-geçici bir dil sayılmalıdır. Bu dil de tümüyle eşdeğer simgelerden oluşur ve betimleyici değildir. O, aynı zamanda tümüyle anlamlı bir dildir. Çünkü buradaki her simgede belirli bir gösteren-gösterilen ikiliği vardır. Bu makinenin çıkardığı belirli bir ses ya da yaydığı belirli bir ışık, gösteren; öteki makinenin bu sesi ya da ışığı alımlayıp belirli bir tepki vermesi de gösteren'in gösterdiği şey, yani gösterilen'dir. Ancak, böyle bir mekanik dilin doğal uzlaşıma dayanmayacağı açıktır. Çünkü bu makineleri yapan, programlayan doğa değil, tersine insandır. Makineler, onları yapan insan tarafından 'uzlaştırılmışlardır'. Fakat makineler toplumu değilse de, işlevsellik yönünden bir topluluk oluşturacak makineler yapılabilir ve buna da, hiç kuşkusuz, 'makine topluluğu' denebilir. O zaman şöyle düşünülebilir: Hayvan dilindeki doğal uzlaşımı, canlıyı yaratan doğa sağladığı için, bu canlılar doğaca 'uzlaştırılmışlardır'. Makineleri de onları yapan insan 'uzlaştırmıştır.' Makineleri uzlaştıranın insan olması, onların uzlaşım kapsamı dışında tutulmasını gerektirmez. O halde böyle bir uzlaşım, ne tür bir uzlaşım olacaktır? Buna şimdilik, deyim yerindeyse 'me-

kanik uzlaşım' diyelim ve onu şimdilik ayrı bir uzlaşım türü olarak görelim. Bu durumda, yukarıda ikiye ayırarak yaptığımız uzlaşım tanımını, bu kez uzlaşımı üçe ayırarak genişletmiş oluyoruz.

Bu bağlamda, ama ayrı bir konumda sözü edilmesi gereken bir başka dil daha vardır: Matematik dili. Matematik dili de betimleyici değildir. Ama bu dilde bir eşdeğerlikten söz edilemez. Çünkü matematik işaretleri herhangi bir şeyi betimlemedikleri gibi, herhangi bir şeyin yerine de geçmezler. Bu nedenle matematik işaretleri, hiçbir şeyi işaret etmeyen, göstermeyen işaretler, sözce'lerdir. Bu sözce'lerin gösterdikleri bir şeyi olmadığı için, onların gösterilen'i, yani anlam'ı yoktur. Bu tür sözcelerden oluşan matematik dili, anlamlı olmayan, içeriksiz, salt biçimsel dildir. $2\times2=4$ gibi bir matematik cümlesi, ne bir şeyi betimler ne de bir şeyin yerine geçer. Bir matematik cümlesindeki işaretler, betimleyici ve yerine-geçici olmadıklarından, burada hiçbir eşdeğerlikten de söz edilemeyecektir. Ama matematik dili de kültürel uzlaşıma dayanır. Ancak buradaki uzlaşım, matematik işaretlerinin neyi gösterdikleri (anlamları) konusunda değil, tersine işaretlerin kendileri ve kullanım kuralları hakkındadır. Matematik dilini, yani matematik işaretlerini kullanmasını bilen, bu uzlaşıma katılan herkes, hangi doğal dile sahip olursa olsun, bu işaretlerle kurulan matematik cümlelerini doğru olarak kullanır. Burada bir farklı kullanma olasılığı yoktur; tıpkı eşdeğer simgeli dillerde olduğu gibi. Oysa, yine kültürel uzlaşıma dayalı olmakla birlikte, herhangi bir doğal dilde her zaman farklı anlama olasılığı vardır. Burada, bu iki dili iyi bilmemekten kaynaklanan bir farklı ya da yanlış anlamadan söz etmiyorum. Bu takdirde, 'yanlış anlama' yerine 'yanlış kullanma' demem gerekirdi. Aynı dili çok iyi bilenlerin aralarında farklı anlamaların olabilmesinin önemli bir nedeni, bu yazının bakışı açısından söylendikte, doğal dilin, tümüyle, yukarda verdiğimiz örnek ifade biçimlerindeki gibi eşdeğerli hale getirilebilecek simgelerden oluşmamasıdır. Buna karşın, kuşkusuz, bir doğal dilde de çok miktarda eşdeğer ifadeler oluşturulabilir. Belirli bir biçimde tanımlanan simgelerle oluşturulan bu tür ifadeler, biri doğal dile ait olmakla betimleyici ifadelerdir ve onların tanımsal bir eşdeğerliği olmakla birlikte, onlar yukarda yaptığımız adlandırmaya göre 'yerine-geçici' olarak nitelenemezler. Örneğin, " 'Ağaç' sözcüğü, 'a', 'ğ', 'a', 'ç' seslerinin bu sıraya göre ard arda gelmesinden oluşan dört harfli bir sözcüktür." cümlesi, böyle bir cümledir. Bu cümle, bir yere yazdığım ya da telâffuz ettiğim "ağaç" sözcüğünün yerine geçmez, ama onu belirli bir açıdan dilbilgisel olarak hiçbir farklı anlamaya elvermiyecek biçimde betimler, tanımlar. Böylece, "ağaç" sözcüğünün belirli bir açıdan eşdeğer bir betimlemesini elde etmiş oluruz. Doğal dillerde elde edilebilen bu tür eşdeğerli betimleme ya da tanımlamaların yalnızca belirli bir açıdan yapılabileceği daima göz önünde bulundurulmalıdır. Bu nedenle, bu tür betimleme ya da tanımlamalarda kullanılan simgelere, 'tanımsal eşdeğer simgeler' diyoruz. Belirli bir açıdan da olsa, yine de böyle bir eşdeğerli betimleme, aynı zamanda eşdeğerli bir tanımlama olduğundan, betimleme ile tanımlama deyimlerini, burada aynı anlamda kullanıyoruz. Eşdeğer simgelerden oluşan yukardaki örnek cümlemiz, üst-dil'e ait bir cümleydi. Benzeri eşdeğerliği nesnel dile ait cümlelerle de sağlıyabiliriz. Örneğin, "Çam ağacı iğne yapraklıdır" cümlesi, nesnel dile ait, simgeleri eşdeğer biçimde tanımlanabilir, betimleyici bir cümledir. "Çam ağacı"nın gösterdiği 'şey', belirlenebilir nesnelerle ilgilidir. Bu nesneler, botaniğin objelerindendir.

"Çam ağacı" göstergesinde, gösteren'in gösterilen'i göstermesinde, bu göstermeyi bozucu etkenler varsa, bunlar, botanik bilgileri yardımıyla, bu açıdan elenebilirler. Cümlenin ikinci simgesi olan "iğne yapraklı" deyimi de, aynı şekilde, botanik bilimi açısından bir biçimli, yani eşdeğerli biçimde tanımlanabilir. Böylece, iki simgesi de eşdeğerli olarak tanımlanan cümlenin tümü, tanımsal eşdeğerli, betimleyici bir cümle olarak anlaşılır.

Fakat, bir gösteren ile bir gösterilenden oluşmuş olsa da, bir doğal dildeki simgelerin eşdeğer tanımları çoğu zaman elde edilemez. Çünkü, herhangi bir doğal dilde kullanılan tüm simgelerde gösteren'in neyi gösterdiği, yani gösteren'in anlamı konusunda o dili kullanan tüm kişiler arasında tümüyle paylaşılan bir 'toplumsal antlaşma' yoktur. Bir toplumun bireyleri, kendi inanç, kanı, dilek, duygu, düşünce vb.lerini ifade ederken kullandıkları tüm simgelerin neyi gösterdiğini, yani hangi anlama geldiğini öteki bireylerin de kendileri gibi anladıklarını isteseler de denetleyemezler. Bu simgelerin anlamlarının bireyselliği, kişiyi, kullanıcıya özgülüğü, anlam'lar hakkındaki toplumsal-kültürel uzlaşımı bozar. Ancak, anlamlar (gösterilenler) yukarda verdiğim iki örnek cümlede olduğu gibi, bireysel, kullanıcıya özgü etkenlerden yalıtılabilirse, simgeler hakkındaki uzlaşım belirli bir çerçevede tam olarak sağlanırsa, o zaman bu simgeler, bu çerçevede, hiçbir iletişim bozukluğuna uğramadan kullanılabilir hale getirilmiş olur. Demek ki toplumsal-kültürel ortak uzlaşımdan uzaklaşıldıkça, ileti simgeleri bireysel özellikler kazandıkça, iletinin iletilme değeri eksilir. Bu durum, baştan beri gruplandırdığımız diller için yalnızca betimleyici doğal dilde meydana gelir. Ne betimleyici ne yerine-geçici ne de anlamlı olmayan salt-biçimsel matematik dilinde böyle bir ileti değeri eksilmesi olmayacağı gibi, betimleyici olmayan öteki dillerde de, yani hayvansal dil ile mekanik dilde de herhangi bir ileti değeri eksilmesi olmaz. Bu sonunculardaki yalnızca arızalar, kesintiler olabilir ve o zaman da iletişim tümüyle ortadan kalkar. Ancak, arızanın giderilmesiyle, kesintiye uğramış olan iletişim yeniden başlar.

Burada ortaya çıkan şu sorunun yanıtlanması gerekir: Neden betimleyici olmayan dillerde ileti değeri eksilmesi olmuyor da betimleyici doğal dillerde böyle bir durumla karşılaşıyoruz? Bu soruda, salt-biçimsel matematik dilinde ve tümüyle eşdeğer simgeli dillerde ileti değeri eksilmesi olmamasının nedeni sorulmuyor. Sorulan şudur: Neden betimleyici doğal dillerde ileti değeri eksilmesi oluyor? Aslında, biraz önce, doğal dillerdeki simgelerin durumundan ve bunların kullanımındaki farklılıklarından söz ederken, bu soruyu bir ölçüde yanıtlamıştık. Şimdi, bu yanıta daha bir açıklık ve genişlik getirmek istiyorum: Bir gösteren ile bir gösterilenden oluşan doğal dildeki simgeler, ancak belirli bir açıdan, belirli bir amaç için, bu açı ve amacı paylaşmaya istekli kişiler arasında kullanıldığında uzlaşımsal olarak eşdeğer simgeler haline getirilebilir. Ama bu simgeler, yalnızca böyle bir kullanımla sınırlı değildirler. Hiç kimse, hiçbir kurum dil kullanımını tekelinde bulunduramaz. Bu takdirde ise, ileticinin simgedeki gösteren'e yüklediği anlam (gösterilen) ile alıcının bu aynı gösterenden çıkardığı anlam (gösterilen)'ın her iletişim durumunda birbirini tutması beklenemez. İkincisi, her doğal dilde öyle sözcük ve deyimler vardır ki, hiç kimse için bunların hiçbir gösterilen'i, hiçbir anlam'ı yoktur; ama o sözcüklerin dilde bir işlevi, bir rolü vardır. Örneğin: "hiç", "hiçbir şey", "her şey" gibi. Bu sözcük ve deyimlerin birer gösterileni, yani birer anlamı yoktur. Onlar, kendi başlarına bir şeyi dile getiremezler, bir şey

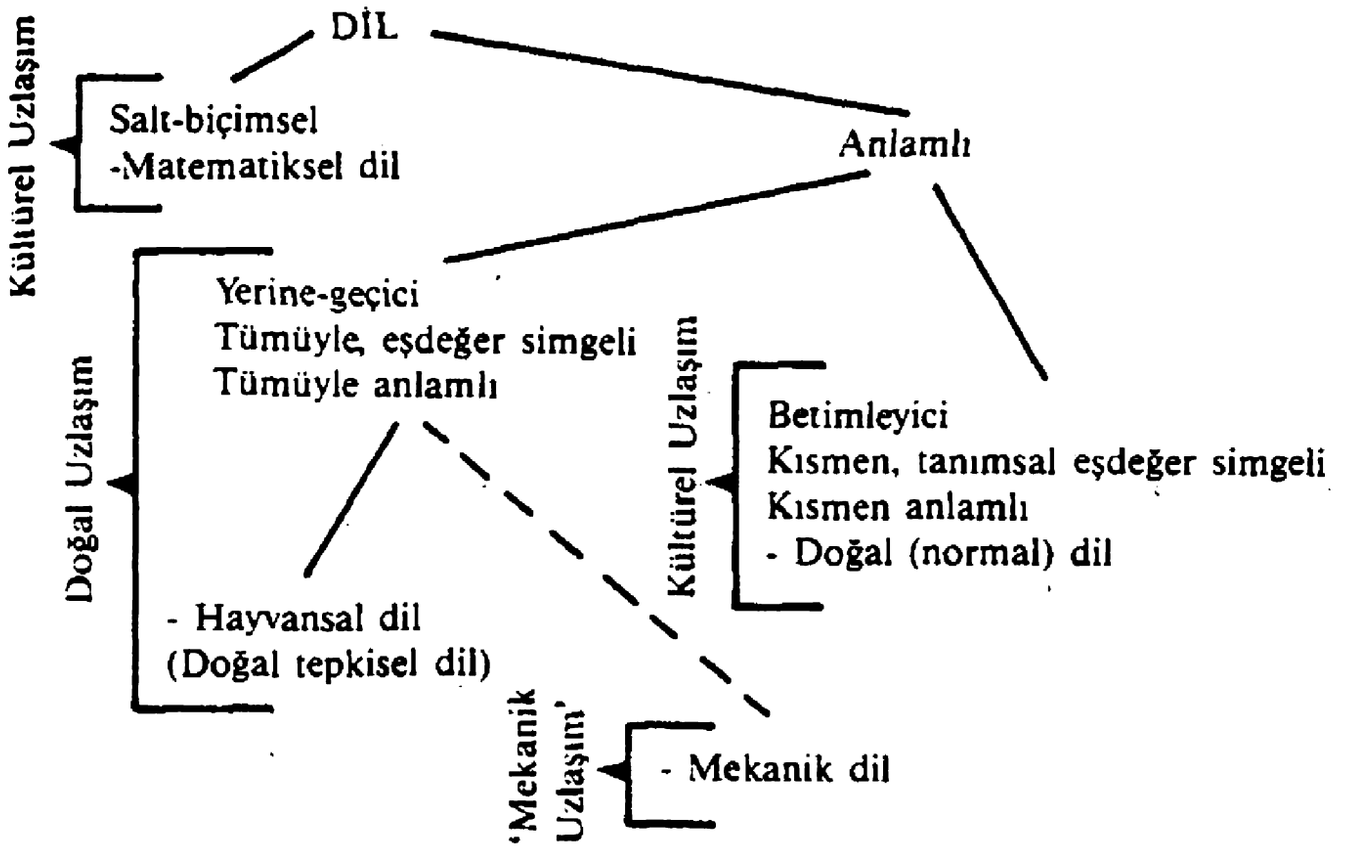
demezler. "Hiç", "hiçbir şey" gibi yalnızca tek bir gösterilen'i bile olmayan sözcüklerin bir anlamı olmayacağı gibi, tek bir gösterilen'i bile kendi dışında bırakmayan "her şey" gibi bir deyimin de bir gösterilen'i, bir anlamı olamaz. Bir gösterileni olmayan bu tür sözcük ve deyimlerin sanki bir gösterileni varmış gibi algılanması iletişimi sakatlar. Ayrıca, her sözcüğün bir gösteren ile bir gösterilen'den oluştuğu kabulü, gösterilen'in, yani bu kavramsal olanın, bir şeyin, bir var olanın kavranması olduğu sonucuna varılmasına hizmet etmesi ve böylece dil ile gerçeklik arasında bir özdeşlik olduğu biçimindeki, eskiden beri pek çok filozofun benimsediği varsayıma varılması da iletişimi bozucu bir nedendir. İletişimi aksatan bir başka önemli neden de şudur: Doğal dillerde çok sayıda öyle sözcük ve deyimler vardır ki, bazıları için bunların bir gösterilen'i, bir anlamı olduğu kabul edildiği halde, yine bu aynı dili kullanan insanların bazıları için ise bu sözcük ve deyimlerin hiçbir gösterilen'i, hiçbir anlamı olmadığı söylenir. Demek ki bu tür sözcük ve deyimlerin herkes için bir gösterilen'i, bir anlamı yoktur. Doğallıkla, bu tür sözcüklerden oluşan cümlelerin de herkes için anlamlı cümleler olduğu söylenemez. Örneğin, "Tanrı'nın buyruklarını yerine getiren insanlar, öte-dünyada cennete giderler." cümlesi bir inancı dile getiren, betimleyen böyle bir cümledir. Bu cümlenin bu inanç bakımından belirli bir kullanımı, belirli bir işlevi vardır. Bu inancı paylaşan insanlar için bu cümlenin bir kullanım değeri olduğu gibi bir 'anlamı' da vardır. Fakat bu inanca katılmayanlar için bu cümlenin, başkaları için olsa bile kendileri için hiçbir işlevi, hiçbir kullanım değeri ve hem kendileri hem de başkaları için hiçbir anlamı yoktur. Eğer anlamı belirleyenin işlevsellik olduğunu kabul etseydik, o zaman, bu cümleye "bazıları için anlamlı, bazıları için anlamsız" dememiz gerekecekti. Bu da anlam sorununu büsbütün içinden çıkılmaz bir hale sokacaktı. Bu nedenle, yazının bütününde egemen olan anlam anlayışını burada da koruyarak, herhangi bir gösterilen'i olup olmadığı konusunda uzlaşıma varılamayan sözcüklere ve onlardan oluşan cümlelere de 'anlamsız' diyoruz. Bu tür sözcük ve deyimlerin bazı dil kullanımlarında bir işlevi olması, bazı dil kullanımlarında ise ya hiçbir işlevi olmaması ya da denetlenmeleri olanaksız farklı işlevleri olması, bu sözcük ve deyimlerin ileti değerini eksilten bir nedendir. Bu nedenler, aynı zamanda, betimleyici doğal dillerin çoğunlukla anlamlı simgelerden oluştuğunu, ama bazan da anlamsız sözcük ve deyimleri de kendisinde barındırdığını gösterir. Demek ki doğal diller, kısmen anlamlı, kısmen anlamsız dillerdir. Betimleyici bir doğal insan dilinde hiçbir ileti değeri eksilmesi olmayan ifadeler, yalnızca, simgeleri, bir gösteren ile belirli, denetlenebilir bir gösterilen'den oluşan ifadelerdir. Bunların dışındaki ifadelerde daima bir ileti değeri eksilmesi söz konusudur. Eğer normal insan dilinin hiçbir ileti değeri eksilmesine maruz bırakılmaması isteniyorsa, bu takdirde, dildeki tüm ifadelerin eşdeğer hale getirilmesi gerekir. Bu da normal insan dilini bir hayvansal dil ya da bir mekanik dil haline dönüştürmek demektir.

Burada, bir anıştırmanın akla getirilebileceği başka bir noktayı da görmezden gelmek istemiyorum: Matematik sözcelerin salt-biçimsel, gösterilensiz, yani anlamsız ama işlevsel olduğunu söylemiştik. Şimdi ise doğal dillerde de gösterilensiz, yani anlamsız ama işlevsel bazı sözcüklerin bulunduğunu söylüyoruz. Öyleyse, doğal dillerdeki bu gösterilensiz, anlamsız ama işlevsel sözcükler de matematik sözceler gibi içeriksiz, salt-biçimsel ama işlevsel sözcükler midir? Bu soruya

toptan bir yanıt vermek doğru değildir. Önce doğal dillerdeki gösterilensiz sözcükleri de birbirinden ayırmak gerekir. Birincisi, doğal dillerde kimi kullanıcılara göre gösterileni olan, kimilerine göre ise olmayan "öte-dünya", "cennet", "cehennem" gibi sözcüklerin işlevselliğinin matematik sözcelerinin işlevselliği ile hiçbir ilgisi olmadığını kesinlemek gerekir. Her ikisinin işlevselliği birbirinden tamamen ayrı düzlemlerdedir. Matematiksel, salt-biçimsel sözcelerin işlevselliği kültür ayrımına, kullanım bağlamına ve kullanıcıya göre değişmez. Onların işlevselliği evrenseldir, tüm insanlar için aynıdır. Oysa doğal dilde sözü edilen türdeki gösterilensiz sözcüklerin işlevselliği, kültürden kültüre, kullanım bağlamına, kullanıcıya göre değişir. Onları işlevsel olarak kullananlar için, o sözcükler bir gösterilene, bir anlama bile sahiptirler. Bu bakımdan, bu tür sözcükler, matematiksel sözceler gibi salt-biçimsel sayılamazlar. Fakat doğal dillerdeki "hiç", "hiçbir", "hiçbir şey", "hiç kimse" gibi sözcükler; tıpkı gösterilensiz, anlamsız ama herkes için kullanımlı salt-biçimsel matematiksel ya da mantıksal işaretler gibidir. Bu sözcükler, tıpkı mantıksal-matematiksel işaretler gibi, önüne geldikleri ifadeleri değillerler, birer tümel değilleyicidirler. Bu değilleme rolü dışında onlara bir rol vermek, onlara bir gösterilen, bir anlam vermek demek olur. Bu ise bir çelişkidir. Çünkü "hiçbir şey" sözcüğü, herhangi bir şeyi ifade etmediği için hem bir şeyi göstermeyecek, hem de bir gösterileni olacak, yani bir şeyi gösterecek. Buna karşılık, "her", "her bir", "her şey", "herkes" sözcükleri de yine aynı biçimde birer tümel evetleme işaretidir. "Hiçbir şey", nasıl hiçbir gösterilene, hiçbir anlama sahip değilse, "her şey" de kendi dışında hiçbir gösterileni, hiçbir anlamı bırakmamakla, bir gösterilene, bir anlama sahip olmaz. Bir başka deyişle, kendisinde hiçbir gösterilen, hiçbir anlam olmayan bir sözcük ile kendi dışında hiçbir gösterilen, hiçbir anlam olmayan bir sözcüğün ikisinin de bir gösterileni, bir anlamı olamaz. "Hiçbir şey"e ve "her şey"e birer gösterilen, birer anlam yükleme yanlışı, felsefede Platon'dan Heidegger'e dek süre gelen dil-gerçeklik özdeşliği varsayımından kaynaklanır. Bu varsayım, örtük ya da açık kabul edilince, buradan şu sonuca varılır: Madem ki dil ile gerçeklik arasında bir özdeşlik var, dildeki her sözcük bir varolan'ı ya da bir varolan-durumunu ifade ediyor, o halde Platon'un deyişiyle "varolmayan'ın var olduğu biçimindeki cüretli bir varsayım"a (Sofistes, 237 a) neden varılmasın? Binlerce yıldır felsefede süre gelen sonu gelmez bu tür tartışmaların temelinin çürüklüğünün, yani dil-gerçeklik özdeşliği varsayımının yanlışlığının görülmesi, felsefede ve başka alanlarda yine de bizi bu tür dilsel kullanımlardan vazgeçiremiyorsa, artık burada dilsel değil, psikolojik, ideolojik vb. faktörlerin rol oynadığı açık bir gerçektir. Dili bu tür faktörlerin rollerinden arındırmak ise hiç kimsenin harcı değildir. Doğrusu, iletişimi aksatan bunca neden varken, iletişimin aksamasına değil, tersine iletişimin zaman zaman sağlanabilmesine şaşmak gerekir.

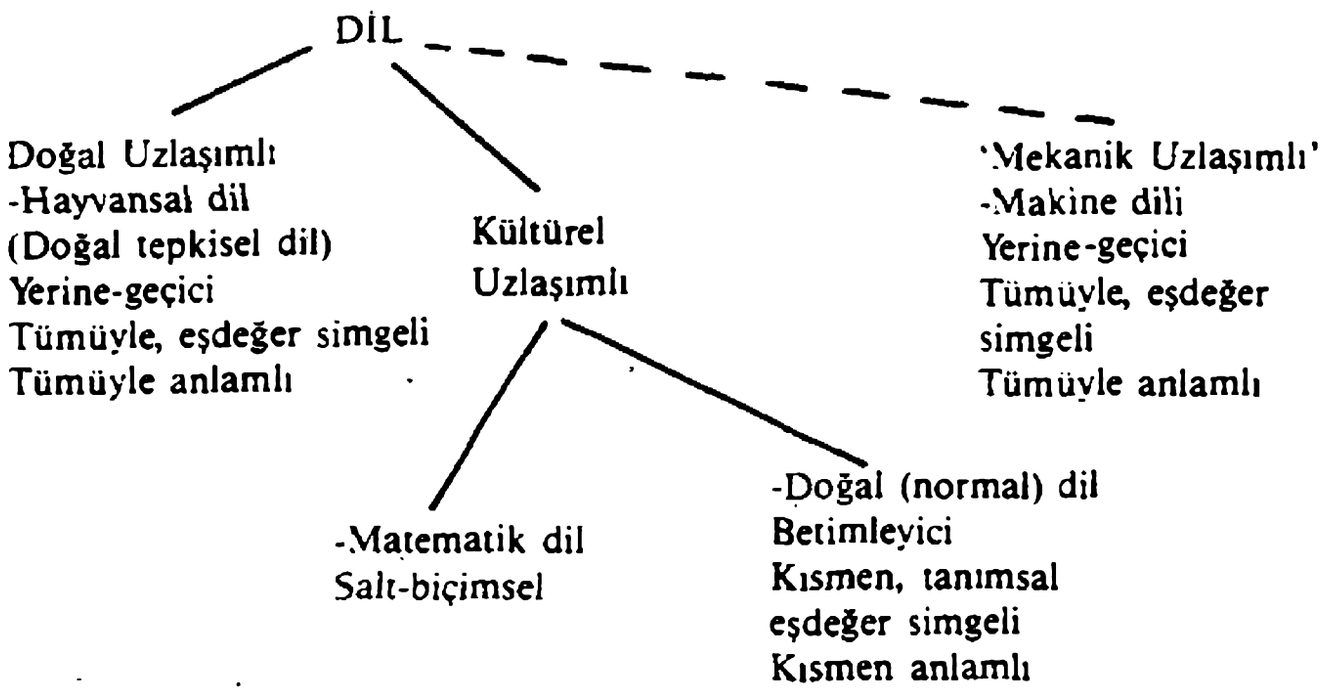
Baştan beri yapmış olduğum, olası dillere ilişkin sınıflamaları, açık bir biçimde görülebilmeleri amacıyla, bir kez ileti türü açısından, bir kez de iletinin dayandığı uzlaşım türü açısından iki çizelgede göstermek istiyorum:

ÇİZELGE: I
(İleti Türü Açısından Dil-Sınıflaması)



Çizelgenin okunması: Her okuma bir tanımdır. Okumaya, yani tanıma en alttaki bir uçtan başlanır. Bu uçta tanımlanacak olan dil bulunur. Tanımlanacak dile verilecek nitelikler, o dile varan yol üzerindedir. Demek ki, çizgi yönünde aşağıdan yukarıya doğru çıkılacak, yolda rastlanan her nitelik okunacaktır. Örneğin: "Hayvansal dil; doğal uzlaşıma dayalı, yerine-geçici, tümüyle eşdeğer simgeli, tümüyle anlamlı dildir." Bu okumada tanımlanan dile, çizelgede bu dilin kendi yolu üstünde olmayan ve kendi nitelikleriyle aynı olmayan tüm öteki niteliklerin değillemesi de bir bir katılabilir. Örneğin: "Doğal uzlaşımlı, yerine-geçici, tümüyle eşdeğer simgeli, tümüyle anlamlı hayvansal dil; kültürel ve mekanik uzlaşımlı olmayan, salt-biçimsel olmayan, kısmen tanımsal eşdeğer simgeli olmayan, kısmen-anlamlı olmayan, betimleyici olmayan dildir." Çizelgede, 'mekanik uzlaşımlı' mekanik dil, özel bir konumda gösteriliyor. Bunun nedeni aşağıda açıklanacaktır.

ÇİZELGE: II
(İleti'nin Dayandığı Uzlaşım Türü Açısından Dil-Sınıflaması)



Bu çizelgenin okunuşu da birinci çizelgedeki gibidir. Örneğin: "Kısmen anlamlı, kısmen tanımsal eşdeğer simgeli, betimleyici doğal (normal) dil kültürel uzlaşımlı dildir." Ya da yine aynı dilin tanımına, farklı niteliklerin değillenmesini ekliyerek söylersek: "Kısmen anlamlı, kısmen tanımsal eşdeğer simgeli, kültürel uzlaşımlı, betimleyici normal dil; doğal ve mekanik uzlaşımlı olmayan, tümüyle eşdeğer simgeli olmayan, tümüyle anlamlı olmayan, yerine-geçici olmayan, salt-biçimsel olmayan dildir." Doğal uzlaşımlı diller ile 'mekanik uzlaşımlı' dil, tümüyle aynı niteliklere sahip olduklarından, bunlar için böyle bir uzlaşım ayrımı bile yapılmayabilir. Başlangıçta yaptığımız zaten Çizelge: I'de de bu diller, aynı nitelikler altında ikiye ayrılmıştı. Buna göre, 'mekanik uzlaşım', doğal uzlaşımlı dillerin nitelikleri olduğu gibi korunarak, insan tarafından yapay olarak elde edilen mekanik dilin dayandığı uzlaşımdır. Bu nedenle, 'mekanik uzlaşımlı' dili her iki çizelgede de özel bir konumda gösterdik.

Her iki çizelgeden de çıkan başlıca sonuçları, üç başlık altında şöyle toplayabiliriz: 1. İşaretlerinin hiçbir şeyi göstermediği, hiçbir gösterileni olmayan matematik dili gibi salt-biçimsel dillerin dışındaki tüm diller, kısmen ya da tümüyle *anlamlı* dillerdir. Matematik dilinin hiçbir *anlamı* yoktur. 2. Kısmen tanımsal eşdeğer simgeli, kısmen anlamlı, kültürel uzlaşımlı doğal (normal) dil, biricik betimleyici dildir. 3. Doğal uzlaşımlı, tümüyle anlamlı hayvansal dil (doğal tepkisel dil) ile mekanik uzlaşımlı, tümüyle anlamlı makine dili, eşdeğer simgeli ve yerine-geçici dillerdir.

Sözlerimi bitirirken, çözümlemelerin desteklediği bir kanıyı dile getirmeme izin verilsin: Bu çizelgelerde yer almayan herhangi bir dil türünden söz edilse bile, böyle bir dilin bu çizelgelerdeki bir türe gireceğine, onun bir alt-öbeğini oluşturacağına ya da çizelgelerin yapısı bozulmaksızın, onlarda yapılabilecek bir genişletme ile bu çizelgelerde yer alabileceğine inanıyorum. Ayrıca, her tür iletişimin önünde sonunda bir dille yapılacağı, bu çalışmanın ana-savıydı. Bu ana-savın çürütülebileceği söylenecekse bile, bu çürütme de ancak dille yapılacağından, yine de savımızın doğruluğunun korunmuş olacağı sonucuna şimdiden varabiliriz.

(*) Doğal dilin betimleyici özelliğinin ve buna bağlı olarak ortaya çıkan bazı sorunların ele alındığı "Yalan Söylerken Dilde Neler Olur?" (Felsefe Tartışmaları, 4.Kitap) adlı yazımıza bakılabilir.

Sutel, Nuri (1990). "Bilim ve Metafizik." Felsefe Tartışmaları (7. Kitap): 106-109.

BİLİM VE METAFİZİK

NURİ SUTEL

"Erdem, bilgi ile sezgisel aklın birleşmesidir."
Aristo

Yirmi birinci yüzyılın eşiğinde, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin, zaman ve uzam sınırlarını zorladığı dinamik bir ortamda, bilim ve metafizik arasındaki uzlaşmazlıklar, felsefenin önemli sorunlarından birini oluşturmaktadır.

Bir toplumda felsefi konulara gösterilen ilginin derecesi, o toplumun ulaşabildiği kültür düzeyinin önemli bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Oysa toplumumuzda, başta liselerde okutulan felsefe derslerinin seçmeli dersler kategorisine indirgenmesi olmak üzere, felsefi konulara ilginin az olduğunu gösteren bir çok işaretler bulunmaktadır. Bir türlü aşamadığımız ve giderek ağırlaşan sosyo-ekonomik sorunların çözümlenmesinde, siyaset-felsefe ilişkilerinin egemen işlevi yadsınamayacağına göre, felsefe konularına dönük ilginin canlandırılmasının, toplumun geleceği açısından, yararlı, hatta zorunlu olacağını söyleyebiliriz.

Bu gerçekten hareketle, yazının başında ortaya koyduğum ve geçerli bir yaşam felsefesinin temel öğelerini oluşturduğuna inandığım kavramlarla ilgili bir sorunun, burada kısa bir yazı çerçevesinde de olsa, tartışılmasında yarar görmekteyim. Önce, yazımızın başlığını oluşturan iki terimin anlamlarına kısaca göz atalım:

"Bilim ve Metafizik"

Bilimi, "gözlem ve deneyim yolu ile nedensel yasalar bulma uğraşı" diye tanımlayabiliriz.(1) Bilim, adından da anlaşılacağı gibi, önce bir bilgidir; ama, belirli bir bilginin, çeşitli özel olguları bir birine bağlayan genel yasaların bilgisi.(2)

Metafizik ise, görüntüler gerisindeki gerçekliğin doğasına ilişkin en temel ilkeleri, salt akıl ya da sezgi yoluyla kavramaya yönelik bir felsefe türüdür.(3)

Görüldüğü gibi, bilimsel bir bilgi, yeterince doğrulanmış, doğruluğuna inanmamız için geçerli nedenler bulunan olgusal içerikli önermelerden oluşmaktadır. Metafizik ise, evren hakkında bize verdiği bilgileri, gözleme dayalı bir akıl yürütme ve ulaştığı sonuçları olgularla temellendirme yolundan değil, salt akıl yürüt-

me yolundan elde edilebileceği savında bulunmaktadır.

Geleneksel felsefe daha çok, metafizik ve dinsel sistemler kurarken, yüzyılımızın başından beri, felsefeyi bilimsel düşünceye, buna karşılık metafiziği de sanat, lirik dizeler ve buna benzer uğraşlara indirgemeye çalışan eğilimlerin ağırlık kazandığını görüyoruz. Felsefede metafizik öğretileri anlamsız sayabilen mantıkçı pozitivizmin bu türlü savları, gerçeği ne derecede yansıtabilmektedir? Yanıtlamaya çalışalım:

Tarih Şeridinde:

Bilim ve metafiziğin tarih şeridindeki serüvenini izlemeye başladığımızda çağdaş batı kültürünün ilk kaynaklarını oluşturan antik Yunan düşüncesinde, bilgi ve sezgisel aklın uzlaşımına dayanan bir felsefenin varlığına tanık oluyoruz. "Eflatun ve Aristo'da en görkemli örneklerine rastladığımız bu uzlaştırıcı geleneğin, eski Yunan'dan iki bin yıl sonra, Yeni çağ bilimi ortamında da sürdürüldüğünü görmekteyiz. Örneğin, "Analitik Geometri"nin kurucusu olan Descartes, bütün bilimlerin metafizik bir kökten türediğini ileri sürer.(5) Onu izleyen "Spinoza", metafiziğini, Euclides geometrisi yöntemlerine benzer biçimde temellendirmeye çalışır.(6) Leibnitz, Kant, Hegel ve birçok diğer filozofun benimsediği, bilim ve metafiziğin birlikte var oluşuna dayanan bir felsefenin geçerliği, en güzel ifadelerden birini, Einstein gibi bir bilim dehasının dizelerinde bulur:

"Teorik kavramlarımızla gerçek dünyayı anlamanın olanaklı olduğu inancı olmaksızın, dünyamızın iç uyumuna inanmaksızın, bilim denen şeyin ortaya çıkması beklenemezdi. Bu inanç, her türlü bilimsel buluşun itici gücüdür. Ve daima öyle kalacaktır."(7)

Görüldüğü gibi Hegel'e kadar olan dönemde metafiziğin felsefede önemli bir yeri bulunmakta idi. Hegel'den sonra ise, mantıkçı pozitivizmin artan direnci karşısında, bilim ve metafizik arasındaki dengenin bozulmaya başladığı, metafiziğin felsefedeki yerini ilkece yadsıyan görüşlerin oldukça etkili olabildiği görülmektedir.

Pozitivist görüşün eleştirisi:

Pozitivizmin, metafiziğe yönelik eleştirilerinin dayandırıldığı temel düşünceyi şöyle özetleyebiliriz:

"Bir önermenin bilgi adına hak kazanabilmesi için, o önermenin doğruluğunu ya da yanlışlığını denetleyebilmemiz gerekmektedir. Olgusal içerikten yoksun bulunan metafizik önermelerin bir bilgi olduğunu ileri süremiyoruz. Bu nedenle metafiziğin felsefede yeri olmamak gerekir."

Gerçekten felsefe "bilgi"den ibaret ise, bu görüşe katılmamak olanaksızdır. Ancak felsefeyi, bilginin ölçütleriyle sınırlandıracak olursak ortada felsefe diye bir şey, ya da bilimsel düşünceden başka bir şey kalacak mıdır? Büyük metafizik savlar, insanın evrende yönelmesini, tutunmasını, yaşamasını sağlayan dayanaklardır. Bunlar, yaşantımızın asıl sıcak ve canlı içeriğini oluşturur, insanın etkinliğine yön, yoğunluk ve süreklilik sağlarlar. Felsefenin bilimin ölçüleri ile sınırlandırılması, tarih boyunca, insanlığın ilgisini üzerinde toplayan "Tanrı", "İnsan ve evrenin anlamı", "İlksizlik ve sonsuzluk" gibi gözlemsel ve deneysel olgularla denetlenmeyen kavramların felsefi düzeyde araştırılması geleneğinden vazgeçilmesi anla-

mına gelir. Bu gelişmenin doğal sonucu metafiziğin çözülmesidir.

Bergson, yüzyılımızın başlarında insanlığı şöyle uyarıyordu: "Bu makineciliğin daha da yere doğru eğdiği insanlık, mistiklik eliyle belini doğrultmaya ve göğe doğru bakmaya ulaşmadıkça, gerçek yönünü bulamayacaktır."[8] "Felsefe de ancak bütünde kaynaşmak için yapılan bir çabalama olabilir."[9]

Felsefe, Bergson'un önerdiği biçimde bir çaba olarak anlaşılmayınca, insanlık, yüzyılımızda da gerçek yönünü bulamadı. İki dünya savaşı, bölgesel savaşlar, açlık, yoksulluk, zulüm ve kıyımlar, insanı eşyalaştıran piyasa ekonomisi koşulları, vb... İşte yüzyılımızın tablosu!

Çağdaş psikanalist From bu durumu şöyle belirtmektedir: "İnsanlığın bir umudunun gerçekleştirilmesine yaklaşılmış mıdır acaba? İnsanın mükemmelleşmesine ya da insan üstüne?.. Adaletle davranan, bir diğerini seven, gerçeği söyleyen ve bunu davranışlarıyla gerçekleştiren insana?.. Bunca teknik başarıyı gerçekleştirirken, kendimizi bu büyük çabaya yaraşır bir varlık olarak geliştirmeyi unutmuştuk."[10]

Konuyu şöyle toparlayabiliriz:

Aslında bağımsız bir çalışma bölgesi olan "Bilim" ve "Metafizik"in, birbirlerinin yerlerini tutamayacakları kesin olduğuna göre, bunlardan birini seçip uygulamak ama öbürünü bir yana bırakmak mantıkça temellendirilemez. Biri, öbürünün yerini almak istemedikçe, metafizik kendini bilime uyarladıkça -dağın eteklerinden yukarılara çekilerek, asıl görevi olan yüksek tepeleri korudukça- bilim de evrenin tümü üzerinde bilgiler öne sürmedikçe, bu iki etkinlik birlikte var olabilecektir.[11]

Sonuç:

İnsanlık, bir taraftan doğaya egemen olabilmek ve ulaşabildiği uygarlık düzeyini daha da aşabilmek için bilime; insanın evrenin ve yaşamın anlamını daha iyi kavrayabilmek için de metafiziğe yönelmek zorundadır. Bilim ve metafizik, iki yüzündeki değişik resimlerin birlik kazandığı bir madalyon örneğinde olduğu gibi, tek olan gerçeğin iki değişik yüzünü simgelemektedir. İnsanlığın gerçek yönünü bulmasını sağlayabilecek nitelikte bir kültür sentezine ulaşabilmenin önemli öğelerinden birisi de bilim ve mezafiziğin varlıklarını birlikte sürdürmelerine olanak verecek bir felsefenin benimsenmesinden ibarettir.

NOTLAR:

(1) Bilimsel Metodun Kökeni ve Niteliği, B.Russell (Bkz: Cemal Yıldırım, Bilim Felsefesi s.252-255).
(2) Bilimden beklediğimiz (Çeviri) B.Russell, Varlık Yayınları, İstanbul, 1962 s.12).
(3) Bilimsel Felsefenin Doğuşu (Çeviri) Cemal Yıldırım, Yazarı: Hans Reichenbach, Tanımlar eki Remzi Kitabevi İst. 1981.
(4) Bilim Felsefesi, (Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, s.28.
(5) Metafizik Düşünceler, Descartes, (Çev.) M.E.B. 1963, s.27-28.
(6) Etika, Spinoza (Çev.) M.E.B. Bölüm 1 ve 2.
(7) Fiziğin Evrimi, A. Einstein ve L. Infeld, s.296.
(8) Ahlak ve Dinin İki Kaynağı, H.Bergson (Çev.) M.E.B. 1947, s.400.
(9) Yaratıcı Tekamül, H.Bergson (Çev.) M.E.B. 1947, s.250.
(10) Psikanaliz ve Din E.Fromm (Çev.) 1981, s.14.
(11) Felsefenin Çağrısı, Nermi Uygur, Remzi Kitabevi, 1984, s.104-118.

Özgeçmişi:

1941 yılında İstanbul'da doğdu. 1961 yılında Kara Harp Okulu'ndan, 1972 yılında Kara Harp Akademisi'nden mezun oldu. Çeşitli yurtiçi ve yurtdışı kıta ve karargâhlarda görev yaptıktan sonra, Genel Kurmay Başkanlığındaki görevinden 1983 yılında Kurmay Albay rütbesinden, kendi isteği ile emekliye ayrıldı. Bildiği yabancı dil: İngilizce.