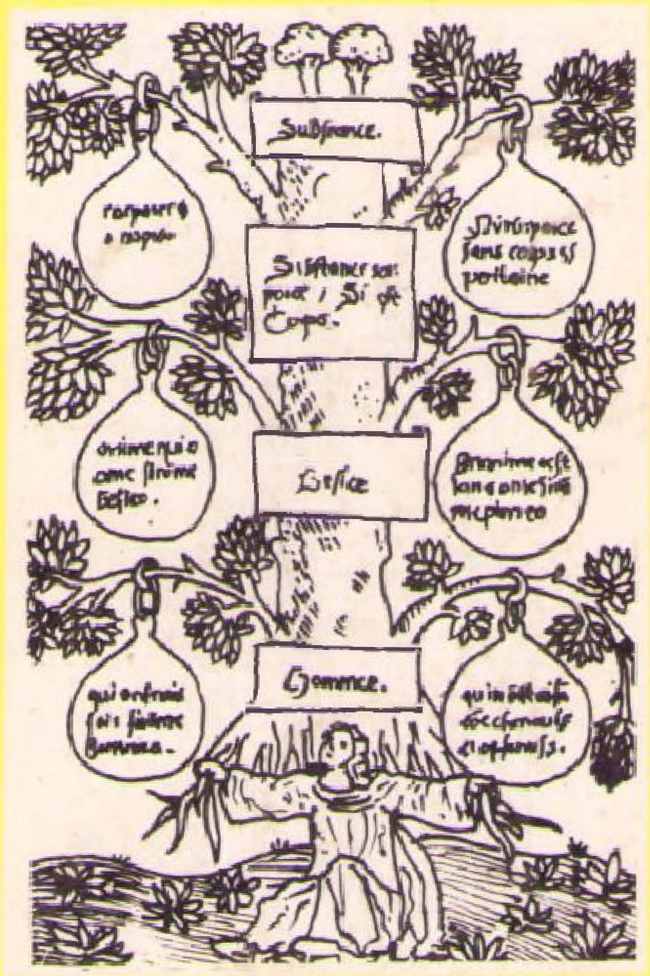
FELSEFE TARTIŞMALARI

8. KİTAP



panorama

(1990). "Sunuş: Ayer'ı Anıyoruz." Felsefe Tartışmaları (8. Kitap): 7-8.

SUNUŞ: AYER'İ ANIYORUZ

Russell'den sonra en çok tanınan çağdaş İngiliz düşünürü, Alfred Jules Ayer, 1989 yılı Haziran sonlarında Londra'da öldü. Wittgenstein ve Popper gibi, İngiltere'nin sonradan kazandığı kimi filozoflar belki Ayer'dan daha büyük ve etkili düşünürler olmuşlardır. Ne var ki, doğuştan bu ülkenin vatandaşı olup eğitimini oradaki kurumlarda yapanlar arasında onun ikinci sıradaki yeri oldukça sağlam görünüyor. Düşünür, böyle büyük bir ünü, henüz 25 yaşındayken yazdığı *Dil, Doğruluk ve Mantık* adlı kitabıyla, hemen bir çırpıda elde etmişti. Mantıksal pozitivizmin ödün vermez bir savunu ve manifestosu niteliğindeki bu kitapta öne sürdüğü düşüncelerin büyük bir çoğunluğunu sonradan terketmiş olsa da, bir gençlik yapıtıyla pozitivizmi Anglosakson dünyasına tanıtmış, benimsetebilmiş ve dahası, yüzyılın en çok satan birçok felsefe kitabından birinin sahibi olmuştur.

1910'da doğan Ayer'ın babası İsviçre kökenli, annesi de Musevi Citroen ailesindendir. Orta öğrenimini Eton'da, üniversiteyi Oxford'da tamamladı. 1932'de mezun olduktan sonra bir ara Cambridge'e, Wittgenstein'ın yanına gitmeyi düşünmüş. Ancak hocası Gilbert Ryle, kendisine Wittgenstein'in yeterince yakınlarda bulunduğunu, oysa o sıralar Viyana'da ilginç bir düşünce akımının serpilmekte olduğunu, bundan daha çok yararlanabileceğini söylemiş. Bunun üzerine Ayer, aynı yıl Avusturya'ya giderek ünlü Viyana Çevresi'nin toplantılarına katılmaya başlamış, burada çevre önderlerinden Schlick ve Neurath'ın öğretilerinden derin bir biçimde etkilenmiş, sonra da onları kendi düşüncesinde dizgeleştirerek olgunlaştırmıştır. *Dil, Doğruluk ve Mantık*, işte bu etkilenimin ürünüdür. Ertesi yıl Oxford'da öğretim üyeliğine getirilen Ayer, 1940'ta yayımladığı *The Foundations of Empirical Knowledge* (Deneysel Bilginin Temelleri)'da önceki kitabının aşırı pozitivizmine sırt çevirmeye başlamıştı bile. Savaş yıllarındaki başarısı onu binbaşı rütbesine yükseltti. 1946'da Londra üniversitesinde profesör oldu. Bu görevi sürdürdüğü yıllar içinde bölümünü etkin bir felsefe odağı konumuna getirmeyi başardı. O dönemde yazdığı *The Problem of Knowledge* (Bilgi Sorunu: 1955) en üstün yapıtı olarak gösterilir. 1959'da Oxford'da profesörlüğe getirilen düşünür, emekli olduğu 1978 yılına değin etkin bir kariyer sürdürdü. 1970'te "Sir" ünvanını alan Ayer, emeklilik döneminde de yoğun bir biçimde yayın yapmaktan geri kalmadı. Çok sayıdaki makalesi yanısıra 12 felsefe kitabına imzasını atmış, başlıca ilgi alanının bilgi felsefesi oluşuna karşın hemen her felsefe dalında yazı yazmıştır.

Başlangıçta savunduğu keskin pozitivizm, deneysel gözlemde doğrulanamayan her önerme ve inancı anlamsız sayar. Felsefeyi bir yarıbilim konumuna indirgemekten başka, bilimin önemli bir bölümünü budayan ve deneysel temelli olmayan her kültür birikimini saçmalığa dönüştüren bu görüşten giderek daha ılımlı bir deneyciliğe kayan Ayer, 1960'lı yılların sonlarından itibaren algısal gerçekçiliği benimsemiş, o aşamada artık eski görüşleri arasında kalmış olan görüngücülüğü de, tıpkı pozitivizm gibi, eleştirmiştir. Görüngücülüğü savunduğu yapıtı *Deneysel Bilginin Temelleri* kuşkuculuğu ayrıntılarıyla ele alan ve nedensel algı kuramlarına karşı çıkan bir incelemedir. Bu kitap aynı zamanda Ayer'ı o dönemlerde görüngücü akım için bir önder konuma getirmiştir. Ancak, yine aynı yapıtı, kuşkuculuğun olguyu çarpıttığını düşünen, yalın gerçekçi J.L. Austin'in amansız saldırılarına hedef olmuştur. Bu çok güçlü eleştiriler 1960'ta Austin'in ölümüne değin yoğunluğunu yitirmemiştir. Bu durum, Ayer'ın Oxford'da yaygın olan "günlük dil" felsefesiyle bir karşıtlığa girmesine ve bir ölçüde de, o dönemler süresince, gölgede kalmasına neden olmuştur.

Sonuçta Russell'ınkine kimi yakınlıklar taşıyan bir felsefeyi savunan Ayer, yine bu filozofu andıran bir biçimde, kendinden epey genç hanımlarla kimi fırtınalı aşk ilişkileri yaşamıştır. Öte yandan Wittgenstein'ın mekanik yeteneklerinin tam tersine, Ayer'ın bir ampulü bile değiştiremeyecek ölçüde beceriksiz olduğu da söylenirdi. Ardından yazılan yazıların en az ikisinde Ayer'ın gururlu, fakat kibirli olmayan bir kişi olduğuna değinildi. Başarılarından kıvanç duyduğu, ancak kendisine verilmiş olan değerden daha da fazlasını hakettiğini düşünmediği söylendi. Şu olay, ondaki tevazunun ölçüsünü yansıtabilir. Oldukça zengin bir ziyafet ertesinde yaptığı bir konuşmada filozoflar arasında en çok Hume'a hayranlık duyduğunu söylemiş, "en büyük" diye nitelediği bu düşünürün birinci sınıf olduğunu, kendisi gibilerin "ikinci sınıf" olduklarını öne sürmüştü. Ayer bu "ikinci" sınıfa başka kimlerin girdiğini o gün açıklamadı. Kendisini dinleyenler örneğin Kant'ı ve Descartes'ı nereye yerleştireceklerini bilemediler. Ayer'ın daha belirgin bir alçak gönüllülük örneği, yine büyük hayranlık duyduğu filozoflar arasındaki Russell'ın Hamlet'inde Horatio rolünü oynayabilmenin bile kendisini yeterince onurlandıracağını söyleyişidir.

Aslında bu yılkı, Ayer'ın *ikinci ve son ölümü* oldu. Bütün bu olaylar içinde, Hume'un ölüm karşısındaki umursamaz ve pervasız tutumu Ayer'da da gözlemlendi. Bir tanrıtanımaz olan Sir Alfred 1988 yazında ağır bir zatürree krizi sonunda komaya girmişti: O aşamada bütün çabalara karşın bir ara kalbi durmuş, ancak dört dakika geçtikten sonra yeniden atmaya başlamış. Ayer, iyileştikten sonra bu dört dakikalık ölümü süresince neler görüp duyumladığını bir haftalık gazeteye ayrıntılarıyla anlattı. Kesin olan, kalbi durduğunda zihinsel işlevlerinin etkinliklerinden bir şey yitirmemiş oluşuydu. Ayer şöyle yazıyor: "Son derece parlak olan kırmızı bir ışıkla karşı karşıyaydım. Bu ışığın evrenin yönetiminden sorumlu olduğunun bilincindeydim." Peki bu başından geçenler Ayer'ı ölümden sonra bir yaşam olduğuna inandırmaya yetmiş miydi? Acaba gerçek, Descartes'ın ortaya attığı ikiciliği mi doğru kılıyordu? Yazısını şöyle bitirmişti, Ayer: "Bu son yaşadığım deneyler, oldukça yakında başıma nasılsa gelecek olan gerçek ölümün benim sonum olacağına inancımı biraz zayıflattı; ama ben yine de bunun tam bir son olmasını diliyorum. Bu deneyler tanrı diye bir şey olmadığına ilişkin kanımı zayıflatmadı."

A.D.

Not: *Dil, Doğruluk ve Mantık*, Vehbi Hacıkadiroğlu'nun çevirisiyle 1984'te Metis Yayınları'nca basılmıştır.

Ayer, A. J. (1990). "Görüngücülük." Felsefe Tartışmaları (8. Kitap): 9-27.

GÖRÜNGÜCÜLÜK

A.J. AYER

Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu

Bu yazıda Görüngücülük'ü (phenomenalism) bir algılama kuramı olarak ele alacağım. Bu günlerde genellikle kabul edilen biçime göre, görüngücülük, fiziksel nesneleri duyu-verilenden örülmüş mantıksal yapılar olarak gören kuramdır. İskemleler, masalar ve kibrit kutularının fiziksel nesneler olduğu anlamda fiziksel nesnelerin neler olduklarını anladığımız kabul edildiğinde şu sorular karşısında kalırız: Bir mantıksal yapı nedir? Ve duyu-verileri nedir? Aşırı alışılmış bir öyküyü yineleme tehlikesine düşme pahasına duyu-verilerinden başlayacağım.

Duyu-verisini (sense datum) felsefede teknik bir terim olarak ilk Bertrand Russell'ın kullandığını ve duyu-verilerini (sense data) tanıma nesneleri olarak tanımladığını sanıyorum. Fakat bu bağlamda 'tanıma'nın ne anlama geldiğini bilmedikçe bu tanım bize bir şey öğretmiş olmaz. Olağan olarak, kişileri, yerleri, hatta olayları tanımaktan söz ederiz: fakat bu bize bir duyu-verisini tanımanın ne anlama geldiğini göstermeye yetmez. Birisi bana beni tanımaktan memnun olduğunu söylediğinde, kuşkusuz o bir anlamda duyu-verilerini de tanımaktadır, fakat onun duyu-verilrini tanıdığı kabul edildiğindeki anlam onun beni tanıdığı anlamla aynı değildir. Fakat öyleyse o duyu-verilerini hangi anlamda tanımıştır? Teknik bir anlamda olduğu düşünülebilir. Fakat öyleyse bu bir açıklama gerektirir: ve bu açıklanıncaya kadar 'duyu-verisi'terimi gereğince tanımlanmış olmaz. Bu zorluktan, değişik felsefecilerin yaptığı gibi, duyu-verilerini 'duyma' ya da 'dolaysız kavrama' ya da 'dolaysız ayırdında olma' nesneleri diye tanımlayarak da kaçınamayız. Çünkü bunlar da teknik terimlerdir ve bunların bu bağlamdaki anlamlarının, kendilerine bağlı olarak anlaşılabileceği, alışılmış kullanımları da yoktur.

Bu önemsiz bir nokta gibi görünebilir, fakat ben bu açıklamanın yapılmaya değer olduğunu sanıyorum, çünkü duyu-verilerinin bilgi nesneleri olduğu görüşünün bu tanımların ardına gizlendiğini düşünüyorum. Yani 'dolaysız kavrama' ya da 'dolaysız ayırdında olma' ya da hatta daha doğal olan 'tanıma' gibi yapay anlatımların, bu bağlamda kullanıldıklarında, kendisinin de söylenmesi aşırı saygın ya da aşırı tehlikeli olan 'bilgi' sözcüğünün örtmeceleri (euphemism) olduğundan şüpheleniyorum. Fakat eğer duyu-verileri bilgi nesneleri olarak tanımlanacaksa, o zaman duyu-verilerinin varolduğunu sanmıyorum, çünkü bilgi nesneleri diye bir şeyin bulunduğunu sanmıyorum. Bununla, eğer daha şanslı ya da daha becerikli olsaydık kimi nesneleri tanıyabilecek durumda olacak idiysek de şimdi

bir takım nesneleri tanımamız gibi bir durumun bulunmadığını söylemek istiyor değilim.. Kimi felsefeciler gibi 'bilgi' sözcüğünü olağan olarak bilgi diye kabul edilen her şeyi bilgi olmaktan çıkaracak bir kesinlikle kullanmakta da değilim. Benim söylemek istediğim, bilgi nesneleri diye bir şey olamaz, çünkü burada amaçlanan anlamda nesneleri bilmekten söz etmek bir örnek-yanlışlık yapmaktır. 'Bilme' sözcüğünün genellikle geçişli bir eylem olarak kullanıldığı doğrudur. Örneğin diyebilirim ki, bir kimseyle birlikte bulunmuşsak ve karşılaştığımızda birbirimizi tanıyabiliyorsak o zaman ben o kimseyi bilmekteyimdir: ya da biraz değişik bir anlamda, eğer kendisiyle birlikte bulunmuş ve ona nasıl davranabileceğini öğrenmişsem onu bildiğimi söyleyebilirim. Yine, eğer bir yerde bulunmuşsam orayı bildiğimi söyleyebilirim; ya da belki de, orada yolumu bulabilecek ya da oranın değişik bölümleri için bir alışkanlık duyacak kadar uzun süre kalmış olmam gerekli görülebilir. Yani bir geçişli eylem olarak 'bilme'nin uygun kullanılma ölçütünün oldukça yaygın bir alanı kapladığını gösteren daha bir çok örnekler verilebilir. Fakat felsefeciler bilgi nesnelerinin bulunduğunu söyledikleri ya da anıştırdıkları zaman onların zihnindeki bu tür şeyler değildir. 'Bilme'nin onları ilgilendiren anlamı, durumun şöyle ya da böyle olduğunu bilmekten söz ettiğimiz zamanki anlamıdır. Ve bu anlamda nesneleri söylencenin adı çıkmış bir bölümüne, duyumun edim-nesne çözümlemesine yol açtığını sanıyorum. Çünkü bir kez bir duyum edinmenin bir nesneyi tanımayı içerdiği kabul edildiğinde, bilinen şeyin onu bilmekten bağımsız olduğu ilkesini bu duruma uygulamak usa uygun görülebilir: ve böylece, Berkeley'in bir zihinsel varlık olarak ayırdında olma edimini, o edimin -i hali (accusative) olan ve zihinsel olması zorunlu olmayan nesneden ayırt etme anlamına gelen ünlü çürütmesine ulaşırız. Fakat bu ayırdında-olma edimlerinin ne oldukları sanılıyor? Kuşkusuz 'A, X'in ayırdındadır' ya da 'A, X'in bilincindedir' türünden tümcelere, çok zaman, o zaman anlattıkları önermelerin doğru olduğunun görüldüğü biçiminde bir anlam verilir: fakat bundan, 'ayırdında olma' ya da 'bilincinde olma' anlatımlarının bir şeyin adı oldukları anlamı çıkmaz. Gerçekten, duyumlarımı deneysel olarak çözümlediğimde bu türden adlar için herhangi bir imlem (referent: yöneltimde bulunulan şey) bulamamakla kalmıyorum, bunların neyin yerini tuttuğunun kabul edildiğini de bilemiyorum. Bir ayrıdında-olma edimiyle karşılaşmanın ne türden bir şey olduğunu da bilmiyorum. Bu yüzden, eğer duyu-verileri böyle edimlerin nesneleri olarak tanımlansaydı duyu-verilerinin bulunduğuna inanmazdım.

Duyu-verilerinin koruyuculuğunu üstlenen Prof. Price'ın -onları dünyaya o getirmedi, fakat onların sağlıklarıyla en çok ilgilenen odur: duyu-verileri felsefe dünyasında bu günkü saygın yerini herkesten çok ona borçludur- onları tanımlamada başka bir yöntemi vardır. O diyor ki, bir fiziksel nesneye, örneğin bir domatese, baktığım zaman kuşku duyabileceğim çok şey vardır. Onun bir düşünüm ya da ustaca boyanmış bir balmumu parçası ya da hatta tümüyle bir sanrı olduğu kuşkusuna düşebilirim. Fakat, diyerek uslamasını sürdürür, geriye kuşku duyamayacağım bir şey kalır. Ortada 'başka renkte yüzey parçalarından oluşan bir arka plandan seçikleşmiş, yuvarlak ve bir ölçüde şişkin kılıkta, kırmızı ve belli bir görsel derinliği olan bir yüzey parçasının bulunduğundan ve bütün bu renk alanının benim bilincime dolaysız olarak sunulmuş olduğundan kuşku duyamam. Price'ın duyu-verisi denmesini önerdiği şey işte varoluşundan kuşku duymadığım bu nesnedir. Fakat ondan neden kuşku duyamayayım? Beni bundan engelleyen nedir? Bu benim ruhbilimimin bir sorusu değildir. Bu yalnızca benim kendimi şimdi bu şişkin parçadan kuşku duymaya zorlayamaz oluşum değildir, çünkü bu, bunu yapabilmenin olabilirliğini açık bırakır. Kendimi kuşku duymaya yatkınlaştırmak isteseydim bunu başarabilirdim. Fakat Pri-

ce'ın demek istediğinin bu olmadığı açıktır. O, duyu-verisi dediği şeyin varoluşunun nesnel olarak kuşku-dışı olduğunu söylemek istiyor: öyle ki, birisi bundan kuşkulanma yolunu bulsa zorunlu olarak haksız olur. Böylece, geçerli bir tümdengelimsel uslamanın öncüllerini kabul ettikten sonra, bir anlamda sonuçtan kuşkulanamam, ancak ondan kuşkulanabildiğim bir anlam da vardır, çünkü çıkarımı doğru yaptığıma güvenemem. Bunun gibi, bir çözümsel önermenin doğruluğuna da güvenemeyebilirim, fakat öyle bir anlam da vardır ki, ona göre, eğer önerme zorunlu doğruluktaysa ondan kuşkulanamayacağım söylenebilir. Ancak, benim şişkin parçanın varoluşundan kuşkulanmayışım bu anlamda değildir. Çünkü böyle bir parçanın varolmadığını söylemek iç-çelişkili değildir. Fakat yüzey parçasının varoluşundan kuşkulanamayacağım söylendiğinde demek istenen şey belki de 'Bu parçanın varoluşundan kuşkuluyum' demenin anlamsız oluşudur. Kuşkulanamayacak oluşumun nedeninin bir durumda kuşku duymaktan uygun olarak söz edilemeyişi olduğu öne sürülebilir. Fakat buradaki sıkıntı, bu şişkin yüzey parçasının varoluşundan şüphe duyacağımın söylenebileceği, tümüyle uygun bir anlamın da bulunuşudur. Söz konusu yüzey parçasının görüntüsünün bir düşün bir bölümü olmadığına güvenmemiş olsaydım, durumumu, yüzey parçasının varoluşundan kuşku duyduğumu söyleyerek betimlemek tümüyle uygun olabilirdi. Buna göre 'bu parçanın varoluşundan kuşkuluyum' demeyi anlamsız kılan anlamın, fiziksel nesnelere değil de duyu-verilerine uygun olan anlam olduğunun da açıklanmasını sürdürmek gerekir. Böylece, yeniden bir döngüye düşmüş olduk.

Yine de Price'ın ve duyu-verileri üzerine konuşan öteki felsefecilerin nereye varmak istediklerini görmek zor değildir. Çünkü, elimde bir kibrit kutusu tuttuğumu ve ona bakmakta olduğumu söyleyerek betimlemenin doğal olduğu bir deney geçirmekte olduğumu varsayalım. Bu durum, deneyin gerçek olduğu kabul edildiğinde, 'görme' ve 'dokunma' sözcüklerinin, şimdi görmekte ve dokunmakta olduğum şeyin 'bu kibrit kutusu' olmasını gerektiren alışılmış bir anlamı vardır. Yine 'görme' ve 'dokunma' sözcüklerinin, şimdi görmekte ve dokunmakta olduğum şeyin kibrit kutusunun tümü değil de onun yüzeyinin bir bölümü olmasını gerektiren bir alışılmış anlamı daha vardır. Şimdi, bu anlamların her ikisinde de, eğer kibrit kutusu varolmamış olsaydı, benimki bir düş ya da yanılsama (illusion) olsaydı, o zaman ben ya kibrit kutusundan başka bir şeyi, benim kibrit kutusu sandığım bir şeyi, ya da öyle bir şeyin bir bölümünü görmekteyim, ya da, bir tam sanrı durumunda, hiç bir şeyi ne görmekte ne de ona dukanmaktayım. Fakat 'görme' ve 'dokunma' sözcükleri öyle bir biçimde de kullanılabilir ki, ortada hiç bir fiziksel nesne bulunmadan ben bir düş ya da tam sanrı görüyor olsam bile, yine de görmekte ya da dokunmakta olduğum bir nesne bulunduğu, ayrıca bu nesnenin, gerçekten, benim yanlışlıkla 'görme' ve 'dokunma' sözcüklerinin öteki anlamında gördüğümü ve dokunduğumu sandığım fiziksel nesnenin taşıyormuş gibi göründüğü nitelikleri taşımakta olduğu söylenebilir. Ve benim *bu* anlamda gördüğüm şey belki de 'başka renkli bir arka plandan seçikleşen ve belli bir görsel derinliği olan' belli bir renkli yüzey olabilir ve buna karşı ben, ruhbilimsel nedenlerle, bunun bir olağan görsel deneyin doğru betimlemesi olduğundan kuşkulanabilirim. Öyleyse herkesin belli bir anda bu anlamda gördüğü şeyin tümüne birden o kimsenin 'görsel duyu-alanı' diyelim. O zaman bir görsel duyu-verisi bir görsel duyu-alanının bir oluşturucusu olan herhangi bir şey olarak tanımlanabilir. Genel olarak da bir duyu-verisi bir duyu-alanının bir oluşturucusu olan herhangi bir şey olarak tanımlanabilir.

Bu noktada bana, duyunun edim-nesne çözümlemesinden uzaklaşmadığım söylenerek karşı çıkılabilir. Çünkü duyu-verisi sözcüğünün kullanımını 'dokunma' ve 'görme' gibi sözcüklerin bir özgül kullanımının terimleri içinde açıkladım ve o sözcükler geçişli eylemler-

dir. Fakat bunun yanıtı 'görme' ve 'duyma' gibi sözcüklerin bu kullanımda zihinsel edimlerin adları olduğunu kabul etmenin gereksiz olduğudur. Eğer 'duyum' sözcüğü, bu kulanımda, değişik kipleri görme, dokunma ve geri kalanları olan bir deneyi göstermek üzere kullanılmışsa, o zaman, bir şeyin duyulduğunu söylemek onun duyulur biçimde sunulduğunu ya da başka deyimle, onun görüldüğünü aşmayan bir şeyi içermekte olarak alınmalıdır: Onun görüldüğünü ya da dokunulduğunu özgülemek yalnızca söz konusu görünüşün ne yolda olduğunu göstermelidir. Buna göre diyebiliriz ki, görünmek görsel olarak belirmektir, dokunmak dokunsal olarak belirmektir v.b., ancak yine de 'belirme'nin değişik anlamlarını değişik 'görme' ve 'dokunma' duyumlarının bağlılaşıkları olarak ayırt etmemiz gerekir. Böylece. 'duyu-verisi' terimini içeri sokmakla elde ettiğimiz şey, eğer görüntüler bir şeyin görüntüsüyseler *neyin* görüntüsü oldukları ve eğer bir şeye benziyorlarsa *neye* benzedikleri soruları üzerinde önyargıda bulunmadan görünüşlere yöneltimde bulunma yoludur. Burada alışılmış bir açıklamayı yapmak yararlı olabilir, bu 'duyu-verisi' teriminin kullanılmasındaki amaç bu görünüşlerin niteliği üzerine olgusal bir içerme iletmek değildir. Bunun amacı, örneğin, duyumun *Gestalt'çı* bir kuramının karşıtı olarak, bir atomcu lehine sorunu çözülmüş saymak değildir. Böylece, Prof. Stout gibi kimi felsefeciler duyu-verisi kuramına ve bu yoldan görüngücülüğe karşı çıkarak, duyusal olarak 'verilmiş' olanın yalnızca bir duyu-verisi olmayı aşan daha somut bir şey olduğunu söyledikleri zaman gerekçeleri konu-dışıdır. Diyelim bir görsel alanın içeriklerinin renkli yüzey parçaları ya da renkli 'nesneler' olarak daha doğru biçimde betimlenebilip betimlenemeyeceği deneysel bir sorundur. Fakat görünen şeyin bir anlamda bir renkli 'nesne' olduğuna deneysel dayanaklara göre karar verilse bile, bizim kullanımımıza göre o bir duyu-verisi olacaktır.

Şimdi, eğer 'duyu-verisi' sözcüğü bu yolda anlaşılırsa, o zaman, eğer bir fiziksel nesnenin algılanmakta olduğu doğruysa, bir duyu-verisinin duyulmakta olduğunun da doğru olması gerekir. Örneğin eğer 'görme'sözcüğünün uygun anlamında benim bir kibrit kutusu görmekte oluşum bir olguysa, bundan, 'görme' sözcüğünün uygun biçimde farklı bir anlamında benim bir duyu-verisi gördüğüm *sonucu çıkar.* Fakat bunun tersi geçerli değildir. Şu anda bir kibrit kutusu algıladığıma inanıyorum ve bu inanç benim duyularımın dolaysız apaçıklığına dayanır. Fakat şu anda duymakta olduğum duyu-verilerini duymakta oluşum olgusundan bir kibrit kutusu algılamakta olduğum *sonucu çıkmaz.* Çünkü, belleğimin sağladıkları da içinde olmak üzere elde edebileceğim bütün başka apaçıklıkları bir yana bırakırsak, şu anda edinmiş olduğum duyu-deneylerini edinmiş olmam ortada bir kibrit kutusu bulunmamasıyla bağdaşır. Böylece ben, bu kez doğru olarak, bir kibrit kutusu algılamaktayım dediğim zaman, söylediğim şeyin bir bölümü, belli türden duyu-verileri duymakta olduğumdur; fakat yalnızca bir bölümü. Hem bunu hem de başka şey söylüyorum. Fakat başka şey nedir? Sorunumuz budur?. Görüngücünün buna yanıtına göre, söylediğim o başka şey, uygun koşullarda uygun türden daha çok duyu-verilerinin elde edilebilir olduğudur.

Bu yanıt doğruysa, bundan, bu kibrit kutusunu ya da örnek alınan başka fiziksel nesneyi algılamakta olduğum bildiriminin duyu-verileri üzerine bir bildirimler kümesiyle eşdeğer olması gerektiği sonucu çıkar gibi görünüyor. Bir kibrit kutusu algılamaktayım demek kibrit kutusunun varolduğunu söylemeyi gerektirdiğine göre, bu kibrit kutusunun varolduğu bildiriminin de bu durumda duyu-verileri üzerine bir bildirimler kümesiyle eşdeğer olması gerekir. Ve görüngücülerin yaptığı gibi, fiziksel nesnelerin duyu-verilerinden kurulmuş mantıksal yapılar olduğunu söylemek yalnızca bunun başka yoldan bir anlatımı

dır. Bu, fiziksel nesnelerin doğruca duyu-vericilerinden oluştuğu ya da fiziksel nesnelerin yapıntı olup yalnızca duyu-verilerinin gerçek olduğu anlamına gelmez. Bunun anlamı, yalnızca, fiziksel nesneler üzerine bildirimlerin, bir yoldan, duyu-verileri üzerine bildirimlere indirgenebilir olduğu ya da kimi kez baş vurulan anlatımıyla, bir fiziksel nesne üzerine bir şey söylemenin, zorunlu olarak aynı şey olmamakla birlikte, duyu-verileri üzerine bir şey söylemek olduğudur. Demek ki tartışacağımız sav budur.

2

İlk açıklanacak nokta, eğer kendimizi edimsel duyu-verileriyle sınırlarsak bu savın açıkça geçersiz olduğudur. Çünkü, örneğimize dönersek, bir kibrit kutusunu ben ya da başkaları sürekli olarak algılamakta olamayız. Ancak, hiç kimsenin onu algılamadığı yani onun varoluşuyla dolaysız ilgili olan duyu-verilerinin bulunmadığı zamanlarda kibrit kutusu yine de varolabilir. Başka deyimle, hem bir fiziksel nesnenin belli bir yerde ve belli bir zaman süresince varolduğunu hem de bu zaman süresi içinde söz konusu fiziksel nesnenin dolaysız varoluşunu oluşturabilecek duyu-verilerini hiç kimsenin duymadığını söylemek, belli durumlarda yanlış olabilse bile, iç-çelişkili değildir. Bu yüzden, eğer duyu-verisi dili görüngücülerin kendisinden beklediği görevi yapacaksa, bu dilin, olabilir duyu-verilerine de yöneltimde bulunabilmemize elverişli olması gerekir. Bunun da anlamı, duyu-verileri üzerine olup da fiziksel nesneler üzerine bildirimlerle eşdeğerlik sağladığı kabul edilen bildirimlerin en azından bir bölümünün koşullu (hypothetical) olduğudur. Bunların, kimi duyu-verilerinin ortaya çıkmış, çıkmakta ya da çıkacak olduğunu değil, belli özgülenebilir koşullarda belli duyu-verilerinin ortaya çıkacağını bildirmeleri gerekir. İlerde göreceğimiz gibi, zorluk, koşulların özgülenmesindedir.

Öyle gelebilir ki, bir görüngücünün savını kanıtlamasının en iyi yolu bize kimi örnekler vermesi olabilir. Ondan, 'Pencere denizliğinde bir saksı var' gibi bir bildirimi alıp, bunun, duyu-verileri terimleri içindeki eşdeğerini vermesini bekleriz. Fakat bu, henüz hiç bir görüngücünün yapmamış, hatta bildiğim kadarıyla önemle denememiş olduğu bir şeydir. Bize, fiziksel nesneler üzerine bildirimlerin duyu-verileri üzerine bildirimlere çevrilebilmesi gerektiği söylenmiş fakat çeviri örnekleri verilmemiştir. Bize verilenin en çoğu, bu tür çevirililerin yapılma yolunun az ya da çok belirsiz betimlemeleridir. Bize çeviriyi yapmak için reçete verilmiştir, fakat bunlar kimsenin kullanamayacağı reçetelermiş gibi görünüyor. Bunun bir sebebi, doğal olarak duyusal dilimizin yoksulluğudur. Renkleri, kılıkları ve ötekileri belirleyecek sözcük dağarcığımız amacımız için yetersizdir. Öyle ki, söz konusu duyu-verisini belirlemek için fiziksel nesneye yöneltimde bulunarak, gerektiğinde, sürekli olarak 'bir kibrit kutusuna baktığımızda elde ettiğimiz türden duyu-verileri' ya da 'bir telefon zilini işittiğimizde elde ettiğimiz türden duyu-verileri' demek zorunda kalırız. Fakat öyle sanıyorum ki becerikli birisi, katlanacağı sıkıntıya değeceğine inansaydı, o, kendi izlencesinin 'en azından ilkede' başarılı olacağını söylemeye hak kazanırdı. Fakat daha önemli güçlükler vardır.

Çokluk öne sürülen güçlüklerden biri, fiziksel nesneler üzerine hiç bir bildirimin kesin olarak doğrulanamayacağı, çünkü bunun lehte kanıtları ne kadar çok olursa olsun, onun yanlışlığını gösteren kanıtların yine de bulunabileceğinin her zaman kavranabilir olduğudur. Ve bu öncülden, bir fiziksel nesne üzerine hiç bir bildirimin duyu-verileri üzerine herhangi sonlu bir bildirimle eşdeğer olamayacağı doğru olarak çıkarsanmıştır. Çünkü

duyu-verileri üzerine bildirimlerden her biri fiziksel nesnenin bildirimi lehinde tek bir kanıt parçasının betimlemesi olacaktır; ve kanıtın yeterli olması için bu betimlemelerin sayısının sonsuz olması gerekir. Daha önce ben bu uslamayı kabul ediyordum, fakat şimdi buna karşı çıkma eğilimindeyim. Buradaki kabul, örneğin, eğer telefonuma bakmaktayken onun birden bire çiçek saksısı gibi görünen bir şeye dönüştüğünü ya da tümüyle yok olduğunu, ya da ne derseniz o olduğunu görürsem bunun, onun hiç bir zaman telefon olmadığını gösterdiğidir. Daha kesin bir anlatımla, 'aynı yerde' bir dizi görsel ve dokunsal duyu-verilerinin birbirini izlediğini varsayalım, ki bu, burada, 'benzer duyu-verileriyle benzer uzamsal bağlantı içinde' anlamında alınabilir, duyu-verileri bu kez bir çiçek saksısının görünüşüne özgü olsun ya da çevre koşulları aynı kalmış gibi görünürken, daha önce bir telefonun görünüşüne özgü olan duyu-verilerinin bulunduğu yerde bir fiziksel nesneye özgü hiç bir duyu-verisi kalmamış olsun, bu, benim bu duyu-verilerini bir gerçek telefonun görünüşlerininkiler olarak alırken yanıldığımı kanıtlar. Fakat kanıtlar mı? Bunun neyi kanıtladığına karar vermenin tek yolu böyle bir durumda ne söylenebileceğini yani böyle bir durumun nasıl betimlenebileceğini göz önünde tutmaktır. Gerçekte söylemem gereken şey şimdiki deneyimin sanal (hallucinatory) olduğudur: yanılsama benim bir telefon 'algılarımın' uzun dizisinde değil, şu andaki çiçek saksısı 'algı'mdadır. Fakat sanrılar için bilinen denetimleri uyguladımı ve bunların olumsuz çıktığını varsayalım. Varsayalım ki benim algılıyormuş gibi göründüğüm nesne saksı görünüşü verdiği gibi öyle bir dokunma duyumu da verdi ve bu görüntüyü ve dokunma duyumunu vermeyi sürdürdü, durumu başkalarına da sordum onlar da saksı algıladıklarını söylediler. Bu durumda belki de bir sanrı gördüğüm düşüncesinden vaz geçmem gerekecektir, ancak şöyle bir durumu da gözden kaçırmamam gerekir; eğer daha önce beni bir telefon gördüğüme inandıran kanıtlar kesin değilse, o zaman, sonradan bir sanrı görmediğimin kanıtları da kesin olmamalıdır. Hiç bir kanıt kesin sonuçlu olmazsa karşıt varsayımların hepsi açık kalır. Fakat kanıtların öyle olduğunu varsayalım ki, ben gerçekten benim saksı 'algı'mın kabul edilmiş bir yanılsama olduğu varsayımından vaz geçebileyim. O zaman *diyebilirdim* ki ben telefon konusunda hep aldandım. Hatta kendi belleğime güvenmemeye başlardım ve kendi kendime, burada başkalarının tanıklığı bir denetim yolu olmasına karşın, yoksa algıladığım şey hep saksı mıydı, diye sorardım. Fakat söylemem *gerektiğini* sandığım şey şudur: 'O telefondu, birden bire saksı oluverdi'. Doğal olarak bunu tuhaf bulurdum. Belki de bu konuda gazeteye mektup yazardım. O zaman yazışmalar bana başkalarının da benzer deneyleri olduğunu gösterirse daha bir rahatlık duymaya başlardım. 'Kabul etmem gerekir ki' derdim 'fiziksel nesneler zaman zaman bir an içinde değişmeye uğruyorlar. Bunun bilimsel açıklaması ne olabilir?' diye sorardım.

Kuşkusuz bu örnek pek hayali görünür, fakat daha çok zaman geçmedi, bir dolma kalemim birdenbire yok oldu. Belli bir anda ona bakıyor, dokunuyor, onunla yazıyordum ve bir an sonra o yok olmuştu. Onu o zaman bulamamıştım ve bu güne dek de bulamadım. Doğal olarak onun yok olduğuna gerçekten inanıyor değilim. 'Kalemler nedensiz yok olmaz' diyorum. Çünkü yok olabilecekleri üzerine daha güçlü bir kanıt yok. Fakat onun hiç bir zaman kalem olmadığına inanmam daha da zor. Şöyle bir şey söyleyemem: 'Destekleyici kanıtların akışı, olabilirliği konusunda her zaman uyarıldığım bir sona vardı. Algıladığım şeyin bir kalem olduğuna olan inancım, destekleyici kanıtların sonsuza dek sürmesini gerektiriyordu. Demek bu inancım yanlışmış'. Söyleyebileceğim şey: 'Bir açıklaması olmalı. Öyle bir şey anımsamıyorsam da, belki de bir an için kaleme arkamı döndüm ve birisi içeri sızıp onu aldı. Ya da daha büyük olasılıkla kalem bir yere düştü ve

ben onu yeterince aramadım'. Bundan çıkardığım sonuç, başka filozoflarla birlikte benim de çokluk yaptığım gibi, belli türden bir fiziksel nesnenin algılanmakta olduğu varsayımını destekleyen duyu-verileri ne denli güçlü olursa olsun, yeni deneylerin bir yanılmayı gösterebileceğini söylediğim zaman içtenlikli değilmişim. Çünkü bu görüşü destekleyen bir durum ortaya çıktığında onu hiç bir zaman böyle yorumlamıyorum. O kadar uzun bir kalem olarak gördüğüm şeyin gerçekten hiç bir kalem olmadığının olabilirliğini içtenlikli olarak düşünmüş bile değilim. Üstelik bu konuda bir özgül durumum olduğunu da sanmıyorum. Onun hiç bir zaman gerçek bir kalem olmadığı varsayımını, belli koşullar altında hiç kimsenin doğru olarak kabul edeceğini sanmıyorum.

Bunun görüngücünün savına etkisi nedir? Daha önce söylediğim gibi, tek bir duyu deneyi kendi başına alındığında bir fiziksel nesnenin varolduğunu kanıtlamaz. *Şu* görsel duyumları duyduğum çıplak olgusundan onun bir kibrit kutusu olduğu sonucu çıkmaz. Yine de bu duyu-verilerinin ortaya çıkışı, anımsadıklarımla birlikte alındığında bunun bir kibrit kutusu olduğunu yeterince doğrular ve şimdi savunduğum görüşe göre doğrulama yine de geçerlidir. Bu duyu-verilerinin ortaya çıkışı kendi başına yeterli olmayabilir, fakat geçmiş deneylerle birleşince yeterlidir. Bu geçmiş deney, söz konusu fiziksel nesnenin geçmiş algılarından yani uygun duyu-verilerinin daha önceki duyumunda oluşabilir, fakat bu gerekli değildir. Belli koşullarda daha önce hiç algılamış olmadığım bir fiziksel nesnenin varoluşuna inanmakta tümüyle haklı olurum: böyle durumlarda kanıtın gücü benim geçmiş deneyimin genel niteliğinden gelir. Çünkü benim *bunun* bir fiziksel nesne ve belli türden bir fiziksel nesne olduğuna inancım yalnızca *bunun* görünüşleri olan duyu-verilerinin ortaya çıkmasına dayanmaz: bu inaç buna benzeyen şeylerin örnekleri olduğu bir fiziksel nesneler dünyasında yaşadığım üzerine daha genel bir inançtan da türemiştir: ve bu inanç bir çok geçmiş deneylerle de desteklenmiştir. Bu öylesine böyledir ki, eğer bu varsayım tümüyle çökmüş olsa, eğer bu andan başlayarak duyu-verileri, Price'ın bir kez olabilirliğini öne sürdüğü gibi, kendi kendilerini, nesne-benzeri düzene değil de kendi aralıranda bir dengeye göre düzenleselerdi[1] şöyle diyemezdim: 'her zaman yanılmışım, hiç bir zaman fiziksel nesneler olmamıştır'. Şöyle demem gerekirdi: 'Dünya değişti: eskiden fiziksel nesneler vardı, artık onlar yok'.

Buna göre bundan, her durumda, fiziksel nesneler üzerine kimi bildirimlerin duyu-verileri üzerine bildirimlere, yani ortaya çıkışları, öyle doğrulandığımız durumlarda, bizi fiziksel nesnenin varlığını bildirmekte tümüyle haklı kılan geçmişteki ve şimdiki duyu-verilerini betimleyen bildirimlere çevrilebileceği sonucu çıkar mı? Bu zorunlu değildir. Çünkü bu durumda duyu-verilerine yöneltimde bulunan bildirimler fiziksel nesne üzerine olan bildirimin doğruluğunun hem zorunlu hem de yeterli koşulu olurdu. Ben bunun kimi durumlarda yeterli olabileceğinin kanıtlamasını yaptımsa da, onun zorunlu olduğunu göstermedim ve bunun gösterilebileceğini de sanmıyorum. Kuşkusuz duyu-verileri üzerine şu ya da bu bildirimin doğruluğu, her zaman, bir fiziksel nesnenin varoluşunu gerektiren bir bildirimin doğruluğunun zorunlu koşuludur: fakat duyu-verileri üzerine, belli bir zamanda kesinlikle bunların zorunlu olduğu doğru olarak söylenebilecek bildirimlerin sonlu sayıda bir kümesini bulmanın olanaklı olduğunu sanmıyorum. Başka deyimle, yeterli koşulların bir kümesini bulabilmenize karşın, bunları tüketici biçimde sayamazsınız. Örneğin bir çocuğun 'Bu bir toptur' derken onun hangi sayıda ve ne türden deneyler geçirmesi gerektiğini doğru olarak söyleyemezsiniz. Somut bir durumda onun yeterli kanıtının bulunduğunu yanılmadan kabul edersiniz. Fakat bu kanıtların yeterli olduğunu doğru olarak söyleyemezsiniz, çünkü her zaman bunların işini aynı derecede görecek sonsuz sayıda

başka deneyler olacaktır. Böylece, çocuğun fiziksel nesnenin varoluşuna olan genel inancının, onun çıngırakla mı yoksa oyuncak ayıyla mı oynarken elde ettiği duyu-verilerinden türediğinin önemi yoktur: çocuğun topu yumruklaması ya da okşaması da, ona bakma açısının onu yuvarlak ya da söbe göstermesi de, ışığın onu kırmızı ya da turuncu göstermesi de önemli değildir. Geçmiş deneylerle birlikte, topun varoluşunu saptamak için yeterli olan duyu-verilerinin hepsinin belli bir alana düşmesi gerekir bir alarm zilinin görünüşü için ayırt edici olan bir duyu-verisi bu durum için uygun değildir: fakat bu alan içine düşen olabilir duyu-verilerinin sayısı belirsizdir, oysa yeni apaçıklığı yeterli kılacak olan duyusal deneyler yalnızca sayıca belirsiz olmakla kalmazlar, kendileri son derecede geniş bir alan içine düşerler. İşte bu, bir fiziksel nesne üzerine bir bildirimin duyu-verileri üzerine sonlu sayıda bir bildirimler kümesine çevrilemez oluşunun sebeplerinden biridir. Bu sebep, zaman zaman öne sürüldüğü gibi, fiziksel nesnenin sürekli gözlem altında oluşu, bu yüzden de onun varoluşunu duyu-algısıyla saptamanın bir dipsiz kuyuyu doldurmaya çalışmaya benzeyişi değildir. Sebep, fiziksel nesneler üzerine olan bütün bildirimlerin belirsiz oluşudur. Kuyu doldurulabilir, fakat onu doldurmanın sonsuz sayıda yolları vardır. Bu yüzden duyu-verileri üzerine, şöyle ve şöyle duyu verilerini elde edilmiş ya da edilmekte olduğu ya da şöyle ve şöyle koşullarda şöyle ve şöyle duyu-verilerinin elde edilebileceği konusunda yapılan görece belirli bildirimleri fiziksel nesneler üzerine yapılan belirsiz bildirimlerin sağın çevirisi olamaz. Doğal olarak bununla, bir fiziksel nesne üzerine bir bildirimin kendi düzeyinde zorunlu olarak belirsiz olduğunu değil, fakat duyu-verileri düzeyinde onun zorunlu olarak belirsiz olduğunu söylemek istiyorum.

3

Bu kabul edilirse görüngücünün durumu ne olur? Onun öne sürebileceğine kalmıştır? Onun, bir fiziksel nesnenin varoluşunun dolaysız kanıtının her zaman bir duyu-verisinin ortaya çıkışı olduğunu savlayabileceği öne sürülmüştür. Fakat hepsi bu olsa tartışacak bir şey kalmazdı. Çünkü daha önce gösterdiğim gibi 'duyu-verisi' terimi o yoldan tanımlanabilir ki eğer birisi bir fiziksel nesne algılamaktaysa bundan, onun bir duyu-verisi duymakta olduğu *sonucu çıkar*: yalnızca bu da değil, duyularının kendisine bildirdiği şeylerin tümünün duyu-verilerinin sunuluşu olduğu sonucu da çıkar. Bu, onun duyusal deneylerinin bizim alışık olduğumuz türden olduğu anlamına gelmez: onlar gerçekten tuhaf şeyler olabilir: fakat ne denli tuhaf olursa olsun bunlar yine de duyu-verileri deneyleridir. Şimdi, fiziksel nesnelerin dolaysız kanıtının duyu-verileri olduğunun tartışılması gerekli değildir: çünkü duyusal olmayan bir kanıta dolaysız denmez. Yani bu türden kanıtlar elde etmeye 'duyu-verileri duymak' derseniz, bundan, bu türden kanıtları yalnızca duyu-verileri duymakla elde edebileceğiniz sonucu çıkar. Öyleyse tek sorun 'duyu-verisi' sözcüğünün kullanılmasına katılıp katılmadığınızdır. Fakat görüngücü sanını almış ya da kabul etmiş olanların, egemenliklerini yalnızca bir sözcüğe daha yaymakla yetinmekten daha çok şey yaptıklarını düşünmüş olmaları gerekir.

Evet, fakat daha çok ne? Duyu-verisi terimlerini işe karıştırmanın amacı nedir? Buradaki düşünce, bunun, fiziksel nesnenin doğası üzerine bir şey öğrenmemize yardım ettiğidir, gerçekte bu, bilimin yaptığına benzemez, fakat fiziksel nesneler üzerine önermeleri duyu-verisi terimleriyle yeniden yapınca bu önermelerle neyin anlatılmak istendiğini, bu önermelerin ne olduğunu, onların gerçek değerlerini daha iyi anlarsınız. Yani onları bu

yoldan yeniden söyleyebilmeniz, eğer söyleyebiliyorsanız, size onlar üzerine önemli bir şey söyler. Ayrıca, eğer duyu-verisi terimleriyle konuşursanız, hepimizin günlük yaşamda yaptığımız gibi fiziksel nesnelerin terimleriyle yetindiğiniz duruma göre daha derine indiğiniz öne sürülmüştür. Naif gerçekçi yanlışlık içinde değildir. Naif gerçekçilik yanlış bir algılama kuramı değildir: o, bu tür oyunlara girmenin kabul edilmeyişidir. Oynamayan insan yitirmez de. Ancak, naif gerçekçinin oyuna girmemekle bir şey yitirdiğini söyleme eğilimi vardır: yani o, konunun kökenine inemez. Bunun doğruluğunu da, duyu-verisi dilinin fiziksel nesne diline göre öncelikle olduğu bir anlamın bulunuşu gösterir. Çünkü bir fiziksel nesnenin, bir duyu-verisinin duyulmakta olduğu doğru olmadıkça algılanabilmesi olanaksızdır: fakat bir fiziksel nesnenin algılandığı hiç de doğru olmadan bir takım duyu-verilerinin duyulması olanaksız değildir. Çünkü kendileri aracılığıyla fiziksel nesneleri algıladığımızı öne sürmemizi haklı kılan duyu-verileri arasındaki bağıntılar olumsaldır (contingent): bunların elde edilmemiş olması kavranabilir.

Fakat şimdi, gösterdiğim sebeplerle, fiziksel nesneler üzerine bildirimlerin duyu-verileri üzerine önermelere çevrilemeyeceği ortaya çıkıyor. Bu yüzden görüngücü, ilk konumunu bırakmak zorundadır. Fakat onu hafifçe düzeltmesi yeter. Bir fiziksel nesne üzerine belli bir bildirim yaptığınız zaman, görüngücü, duyu-verileri üzerine ne söylemek istediğinizi kesin olarak gösteremez, çünkü siz duyu-verileri üzerine kesinlikli bir şey söylemekte değilsinizdir. Böyleyken, sizin dediğinizin, belirsiz de olsa yine de son aşamada duyu-verilerine yönelteceğini ve başka hiçbir şeye yöneltmeyeceğini öne sürecektir. Sonuç olarak o, uygun biçimde bulanık bir çeviri verebilir. 'Masanın üstünde bir kibrit kutusu vardır' gibi bir bildirim yaptığımızda, en azından, duyu-verileri üzerine ne türden bir şey söylediğimizin gösterilebilmesi gerekir. Görüngücü bunu yapabilirse savını kanıtladığı kabul edilebilir. Bunun olanaklı olması gerektiğini kabul etmek için *a priori* gerekçe, eğer fiziksel nesneler üzerine konuşurken duyu-verilerine ve yalnızca duyu-verilerine yöneltimde bulunmuyorsak neye yöneltimde bulunmuş olabileceğimizi görmenin zor oluşudur. Burada 'fiziksel nesnelere' yanıtı yersizdir; doğal olarak bu doğru bir yanıttır, doğru fakat yararsızdır. Çünkü eğer duyu-verisi dilini kullanıyorsak -ve bunu kullanmamak için iyi bir sebep bulunduğu gösterilmiş değildir; o dilin zorunlu olarak, mantıksal ya da deneysel olarak olanaksız kabuller içerdiği de gösterilmiş değildir- o zaman biz onu sanki bir fiziksel-nesne dili yerine kullanıyoruz gibi görünüyor. Dünya iskemleler masalar içerdiği anlamda ya da renkler *ve* sesler içerdiği anlamda duyu-verileri *ve* fiziksel nesneler içermez. Bu yüzden şöyle bir şey söyleme eğilimi vardır: görüngücülük doğru olmalıdır, çünkü bir kez duyuverileri terimlerini kullanmayı kabul ettikten sonra onun tek alması (alternatif) algılamanın demir-perde kuramıdır: yani fiziksel nesneler oradadır, fakat onlara hiç bir zaman ulaşamayız, çünkü gözlemleyebildiğimiz her şey duyu-verileridir: doğal olarak en azından bu kuramın savunulamazlığı gösterilebilir.

4

Bununla birlikte görüngücünün yolunda güçlükler vardır. Şimdi göstermeye çalışacağım birinci güçlük nedensellik sorunudur. Prof. Stout'ın bunu görüngücülük[2] için yıkıcı görmesi, Prof. Price'ı, nedensel niteliklerin taşıyıcısı olarak kendisinin 'fiziksel yer kaplayıcılar[3]' (physical occupants) adını verdiği bir gözlenemez varlıklar kümesi varsaymaya götürdü, bu, kendisinin de sonradan karşı çıktığını anladığım bir söylence parçasıdır. Bu ku-

ramı günümüzde Mr. W.F.R. Hardie[4] güçlü ve açık biçimde yeniden düzenledi. Zorluk şudur:

Algılarımız aralıklıdır. Her zaman varolan bütün fiziksel nesneleri her zaman algılamayız: yine de onlardan bir bölümünün kimse onları algılamadığı zaman da varolduğuna inanırız ve çokluk inanmak için yeterli sebeplerimiz vardır. Yalnızca bu da değil, bunların, onları kimse algılamadığı zaman da nedensel olarak etkili olduklarına inanmak için de çok zaman uygun nedenlerimiz vardır. Price'ın verdiği bir örnek, bir pusula ibresinin görünür dönüşüne neden olan görünmez bir mıknatıstır. Fiziksel nesneler arasındaki nedensel bağlantı olarak betimlenen şeyin duyu-verileri arasındaki düzenliliğe çözümlenebileceği öne sürülebilir. Fakat sıkıntı, nedensel bağıntı varsaydığımız pek çok sayıdaki durumlarda gerekli duyusal düzenliliklerin bulunmayışından gelir. Price'ın pusula ibresinin dönüşünü algıladığımı kabul edersek, orada belli görsel duyu-verileri duyuyorum, ve duyu-verilerinin ortaya çıkışının bir olay olarak betimlenebileceği söylenmiştir. Fakat ilgili zaman süresi boyunca mıknatısın varoluşu aynı anlamda bir olay değildir. Çünkü *varsayıma göre* mıknatısa *ilişkin* hiçbir duyu-verisi ortaya çıkmamıştır. Mıknatısın varolduğu bildirimini, eğer belli koşullar yerine gelirse, mıknatısın görünüşüne özgü duyu-verilerinin elde edilebileceği anlamında bir koşullu bildirime çözümleyebilirsiniz. Fakat söz konusu koşullar gerçekte yerine gelmediğine göre, mıknatısın varolduğu bildirimi duyusal terimler içinde çözümlendiğinde hiçbir edimsel olayı betimlemez. Böyle çözümlendiğinde o bildirim bir şeyin varoluşunu söylemez, fakat yalnızca, Mr. Hardie'nin deyişiyle, belli koşullar yerine geldiğinde, edimsel olarak varolmayan bir şeyin varolacağını söyler. Bu da Stout'ın deyişiyle 'edimsel varoluşların yalnızca olabilirliklere bağlı olduğunu' kabul etme saçmalığına düşmek olur. Çünkü edimsel olayların edimsel nedenleri olduğu apaçıktır. Yalnızca olabilirlik bir neden olamaz.

Bu karşı çıkmayı daha açık olarak anlatmayı deneyeceğim. Uslama şu yolda ortaya konabilir. Fiziksel nesnelerin varolduğunu ve kimsenin onları algılamadığı zaman da bunların nedensel olarak etkili olduğunu söylemenin bir anlamı vardır. Bu yüzden, gözlemlenmiş fiziksel olaylar olabilir ve bunlar başka gözlemlenmemiş ya da gözlemlenmiş olaylarla nedensel bağıntılar içinde bulunabilirler. Şimdi, eğer görüngücüler haklıysa bir gözlemlenmemiş fiziksel olay bir dizi olabilir duyusal olaylara indirgenebilir. Fakat nedenselliğin bir 'aracılık' görüşüne göre öyle bir olay bir neden olmakla bağdaşmaz, çünkü yalnızca bir olasılıklar kümesi herhangi bir şey *yapamaz*. Hatta aynı şey nedenselliğin 'düzenlilik' görüşü için de doğrudur: çünkü olabilir bir duygusal ortaya çıkış bir edimsel ortaya çıkışın olay olduğu anlamda bir olay değildir ve düzenliliklerin aynı tipten olaylar arasında geçerli olduğu kabul edilmelidir. Demek görüngücüler için gözlemlenmemiş fiziksel olayların nasıl olup da neden olabileceklerini açıklamak olanaksızdır. Bu yüzden görüngücülük yanlıştır.

Mr. Hardie'nin bana gösterdiğine göre uslama, algılarımızın aralıklı olduğu, ya da başka deyimle, kimi fiziksel olayların gözlemlenmemiş olduğu öncülünden bağımsız olarak yapılabilir. Çünkü bir fiziksel olay gözlemlenmiş olsun ya da olmasın onun gözlemlenmesi onun ortaya çıkması için mantıksal olarak zorunlu değildir. Bu demektir ki, onun ortaya çıkışının bildirimi, onun ortaya çıkışının gözlemlenmiş olduğunun bildirimini gerektirmez. Bu yüzden görüngücünün bir fiziksel olayın ortaya çıkışını betimleyen bir bildirimi çözümlemesi yalnızca olabilir duyu-verilerine yöneltimi gerektirir, ancak eğer fiziksel düzeydeki bildirimin kendisi bir algılayıcıya yöneltimi gerektirirse edimsel duyu-verileri içeri sokulabilir. Ayrıca, fiziksel nesneler gözlemlenmekte olsalar da olmasalar da bunla-

rın nedensel nitelikleri kendinden ayrılamaz. Demek ki görüngücü fiziksel olayların nedenleri olduğunu kabul edecekse, onun, bir dizi olabilirliğin bir neden olabileceğini öne sürmesi gerekir. O da bu karşı çıkmayı ortaya atanların gözünde açık bir saçmalıktır.

Bu uslama bir çok kimseyi inandırdı, fakat ben onun yanlış olduğunu sanıyorum ve yanlışlık, bir bölümüyle, 'neden' sözcüğünün kullanımındaki bir bulanıklıktan, bir bölümüyle de 'olay' sözcüğünün kullanımındaki bir iki-anlamlılıktan geliyor. Bir edimsel olayın eğer bir nedeni varsa bunun edimsel bir neden olması gerektiğini, bir çok durumlarda neden denilen şeyin bir geçmiş olay olup bir anlamda artık edimsel sayılamayacağına göre burada bile 'edimsel' sözcüğü üzerinde bir oyun bulunmasına karşın, tümüyle kabul ediyorum. Yine de kabul etmek gerekir, bir olayın bir nedeni varsa bu nedenin, ya edimsel olarak ortaya çıkmakta olma ya da bir zaman edimsel olarak ortaya çıkmış olma bakımından edimsel bir olay olması gerekir. Fakat bu önermede 'olay' sözcüğü fiziksel düzeyde bir terim olarak kullanılmaktadır. Bununla, bir olayın, sözcüğün bu anlamında fiziksel olması gerekir demek istemiyorum: zihinsel de olabilir: fakat o da, duyusal zaman karşıtı olarak fiziksel zaman içinde bir konumu olmak, ya da eğer uzayda bir yer tutuyorsa, duyusal uzay karşıtı olarak fiziksel uzayda bir konumu olmak bakımından fiziksel düzeydedir. Bu anlamda, Price'ın örneğine dönersek, hem ibrenin dönmesi hem de mıknatısın durumu, gözlemlenmiş olsalar da olmasalar da, edimsel olaylardır. Mıknatıs ibrenin dönmesini sağlayan nedensel nitelikleri edimsel olarak uygular: yani ibrenin dönmesi mıknatısın niteliğine yöneltimde bulunarak açıklanabilir. Fakat bu hiç de, görüngücünün, mıknatısın varoluşunu belirten ve bunun nedensel niteliklerini betimleyen bir önermenin duyu-verileri üzerine bir arı koşullu nitelikler kümesiyle eşdeğer olduğu görüşüyle bağdaşmaz değildir. Yine, benim pusula ibresini algılamam biçimindeki edimsel olayın da, benim sinir dizgemdeki, kendileri gözlemlenemeyen belli süreçleri içeren edimsel nedenleri vardır. Ya da başka deyimle, benim bir pusula ibresini gözlemlemekte olduğm önermesinin doğruluğu, çok yaygın bir kuram yoluyla, belli başka önermelerin doğruluğuna bağlıdır, başka şeylerle birlikte benim sinir dizgemdeki süreçlere de yöneltimde bulunan bu başka önermeler, bu olayda kendileri dolaysız doğrulanmış değildir. Bu önermelerin hepsi fiziksel düzeydedir. Bunlar koşulsuzdur ve bu yüzden de 'olay' sözcüğünün uygun anlamında edimsel olayları betimlerler. Fakat bir kez daha, bu da, bu önermelerin duyu-verileri üzerine koşullu önermelere çözümlenebilir oluşuyla tümüyle bağdaştır. Ancak -ve önemli nokta budur- duyu-verisi önermeleri, hatta koşulsuz olanları da, 'olay' sözcüğünün aynı anlamındaki olayları betimlemezler. Bunların betimledikleri 'olaylar' fiziksel zaman ya da fiziksel uzay içinde değildir. Edimsel olaylar arasındaki nedensel bağıntılarsa yalnızca fiziksel düzeyde geçerlidir. Gerçekten, olayların nedenleri olması gerektiğinin uygun biçimde söylenebilmesi yalnızca fiziksel düzeydedir.

Bu böyle olunca, sıkıntı, kurallara uygun soru olan benim pusula ibresini gözlememin nedeni nedir sorusu yerine, hatta, 'benim duyu-verilerini duymam' fiziksel zaman içinde yer alan bir süreç olarak alınmak koşuluyla yine kurallara uygun olan, benim pusula ibresine 'ilişkin'duyu-verileri duymamın nedeni nedir, sorusu yerine duyu-verilerinin kendilerinin nedeni nedir diye sorduğumuz zaman ortaya çıkıyor. Çünkü bu bir anlamsız sorudur. Anlamsızdır, çünkü duyu-verileri pusula ibresinin dönüşünün olay olduğu anlamda olay değildir, öyle ki, fiziksel düzeyde olaylar arasındaki bir bağıntı olarak anlaşılan 'neden' terimi bunlara uygulanmaz. Yazık ki burada kendimi de içlerinde saydığım görüngücüler genellikle bunu göremediler ve 'Bu duyu-verilerinin nedeni nedir? sorusunu 'baş-

ka duyu-verileridir' yanıtıyla karşılamanın tuzağına düştüler. Bu yoldan kendilerine Stout ve Hardie'nin yönelttiği türden karşı çıkmalara gereksiz olarak açık kaldılar.

Bu tür karşı çıkmaların geçersizliğini açığa çıkarmak üzere görüngücünün yanıtını yeniden şöyle düzenleyebiliriz: Fiziksel düzeydeki değişik önermeleri birbirine bağlayan yerleşmiş kuramlar ya da varsayımlar vardır. Örneğin elektromanyetikte bir pusula iğnesinin dönüşünü betimleyen önermeyle bir mıknatısın durumunu betimleyen bir önermeyi bağlayan yerleşmiş bir kuram vardır; yani ibreden söz eden önerme, belli koşullar altında kuramın önermeleriyle birlikte mıknatıstan söz eden önermeden çıkarsanabilir. Bu böyleyse, o zaman, eğer söz konusu varsayımlar belli özgülenebilir tiptenseler, bu önermelerden birinin betimlediği olayın, ötekinin betimlediği olayın nedeni olduğunu söyleriz. Bu, hiç de, 'neden' sözcüğünü içinde kullandığımız biricik anlam değildir, fakat bu yapmakta olduğumuz uslamaya uygun olan anlamdır.Her iki olay da, onları betimleyen önermelerin koşulsuz olması bakımından edimseldir, fakat fiziksel düzeyde koşulsuz olan bu önermeler duyu-verileri üzerine koşullu önermelere indirgenebilir. Bu, söz konusu fiziksel olayların olabilir duyusal ortaya çıkışları kümelerine çözümlenebilir olduğu söylenerek anlatılabilir; fakat bu duyusal ortaya çıkışlar 'olay'la aynı anlamda olay değildir, yine bunlar 'neden'le aynı anlamda neden de değildir, olamazlar da. Demek ki duyu-verilerinin birbirinden doğduğunu söylemek yanıltıcıdır: çünkü bu, bunların, fiziksel nesnelerle aynı yolda nedensel nitelikler taşıdıklarını ima eder, oysa durum bu değildir. Yine de bunlar birbiriyle bağlılaşık olabilirler ve onlar böyle bağlılaşık olabildikleri içindir ki, fiziksel olaylar arasında nedensel bağlantıların varoluşuna inanmamız için sebeplerimiz vardır. Gerçekten, fiziksel nesneler arasında bir nedensel bağlantı bulunduğunu söylemek, son çözümlemede, duyu-verileri arasındaki bağlılaşımlar üzerine çok karmaşık bir bildirim yapmaktır. Bağlılaşık duyu-verileri edimsel olabilirler, fakat öyle olmaları gerekmez. Çünkü bağlılaşımın tabanı her zaman belli türden başka bir duyu-verisinin ortaya çıktığı koşullarda belli türden başka bir duyu-verisinin ortaya çıktığı anlamında bir koşullu önermedir ve böyle bir önermenin doğruluğu için koşullu önermenin koşul bölümünün (protasis) de ikinci bölümünün (apodosis) de edimsel olarak gerçekleşmiş olmaları gerekmez. Böylece, 'eğer p iken q ise o zaman r iken s'dir' biçimindeki bir önerme p, q, r ve s nin hepsi de yanlış olsalar bile doğru olabilir. Sonuç olarak duyu-verileri durumunda edimsel ortaya çıkışları yalnızca olabilirliklere 'bağlı kılmakta' bir saçmalık yoktur: çünkü bir koşulsuz önermenin kimi koşullu önermeler doğru olmadan doğru olamayacağını söylemekte bir saçmalık yoktur. Bu koşullu önerme, belli koşullar gerçekleştiğinde şöyle şöyle bir olayın ortaya çıkacağını bildirir, istenen koşulların yerine gelmemesi gibi bir durumda da bu koşullu önermenin doğru olduğunu kabul etmekte saçmalık yoktur. Fakat edimsel duyu-verilerinin olabilir olanlara bağlı oluşunun varacağı yerin hepsi budur. Onu saçma gibi gösteren şey 'nedenler' ve 'olaylar' terimlerinin yanıltıcı kullanımıdır.

5

Buraya dek iyi oldu sanıyorum: fakat 'olabilir duyu-verileri' kavramı yine de bir takım zorluklar içeriyor. Bu zorluk genellikle 'Bitişik odadaki masayı oluşturan duyu-verileri "ailesi", eğer orada olsaydım onun üyelerinden birini duymakta olacak olduğum anlamında, olabilirdir' gibi bir örnekle belirtilmektedir. Fakat böylesine yalın bir şeyle yetinme-

miz gerektiğini sanmıyorum. Önce, böyle bir örneğin seçimi çok önemli bir kabulü içeriyor. Hem benim bir gölemci olarak içeri sokulmamın gözlemleyeceğim kabul edilen şeyi etkilemeyeceği, hem de koşulların benim gözlemime elverişli olacağı kabul edilmiş oluyor. Örneğin Dr. Crippen'in 1910'da Camden Town'daki evinde karısını öldürdüğü önermesini ele alalım. Önerilen şeye göre, bu uygun zamanda orada olsaydım belli türden, yani karısını öldürmeye girişen Dr. Crippen'in betimlenişini karşılayan bir adamın duyusal görünümünü oluşturacak türden duyu-verileri duyacağım anlamına gelir. Fakat benim edimsel gerçeğe göre henüz doğmamış olmama karşın, mantıksal olarak orada *bulunabileceğimi* içeren bir anlamın bulunduğu kabul edilse bile, bunun yanıtı, ben orada bulunmuş olsaydım bile o türden bir şey duyamayacağımın hemen hemen kesin olduğudur. Dr. Crippen'in benim gözlerimin önünde karısını öldürmesi hiç olası değildir. Fakat buna, 'ben' sözcüğünün bu bağlamda özel olarak bana yöneltimde bulunmadığı yönünde karşı çıkılabilir. Bu sözcük bir değişmez değil bir değişkendir. Söylenmek istenen şey, eğer *birisi* orada bulunsaydı onun gerekli duyu-verisini duyacağıdır. Fakat Dr. Crippen'in, karısını, bir suç ortağı dışında herhangi birisinin gözü önünde öldürmesi de olası değildir. Ayrıca, niçin 'eğer orada birisi olsaydı' diyoruz? Birisi *oradaydı*. Bu Dr. Crippen'di. Onun, karısını öldürüp sonra da cesedini parçalarken bir sürü duyu-verisi duyması gerekir. Öykünün belli bir anına dek karısı için de durum buydu. Bu durumda neden doğruca 1910'un şöyle bir gününde Camden Town'ın şöyle bir yerinde bir takım ilginç duyu-verileri ortaya çıktı demiyoruz? Bunun da *niçin* iş görmediğini ilerde göreceğiz.

Yine, güneşin, bir insan elinden büyük görünmesine karşın gerçekte çok büyük, binlerce mil çapında olduğu önermesini ele alalım. Bunun anlamı, eğer ben güneşin çok yakınında olsaydım onun her doğrultuda olağanüstü genişleyeceği ya da üzerine uygun türden ölçü çubukları uzatsaydım duyu-verilerinin gerekli çakışmasını duyacağım mıdır? Fakat güneşe çok yakın olsaydım hiçbir şey göremez, kavrulurdum: çubukla ölçme eylemim de başarıya ulaşamazdı. Doğal olarak güneşin boyutlarını belirleme amacıyla kimi işlemleri başarmak olanaklıdır. Yoksa gerçekte bunları nasıl yapmış olabilirdik? Fakat bu işlemler olağan olarak, saptamak istedikleri sonuçlar için dolaysız değil yalnızca dolaylı kanıt sağlamak üzere düşünülmüştür. Oysa görüngücünün betimlemeye çalıştığı şey dolaysız kanıt oluşturacak bir gözlemdir: buna karşı söylenen de onun varsaydığı koşullarda böyle dolaysız kanıtın fiziksel olarak elde edilemez olduğudur.

Prof. Price bana bu güçlüklerin, gözlemcinin niteliği üzerinde uygun kabuller yaparak düzeltilebileceğini belirtti. Böylece, onun kabulüne göre Dr. Crippen'in eyleminin koşullu gözlemcisinin bir insansal varlık olması zorunlu değildir; bu bir fare olabilir. Ya da eğer bir insansal varlık olması üzerine direnilecekse, gözlemci anahtar deliğinden bakabilir ya da olayları uzaktan teleskopla seyredebilir. Ya da bir ek koşul olarak Dr. Crippen'in bir ruhbilimsel kör olduğu kabul edilebilir, öyleki o, tam da gerçekteki, yani bir yabancının orada bulunmadığı durumda yaptığı yoldan işini sürdürebilirdi. Bunun gibi güneş örneğinde de, kendimde bir yanmaz beden kabul eder ve gözlemlerimi kavrulmadan yapabilirdim. Bu durumda gereken şeylerin tümünü gözlemcinin 'ilkede olabilirliği' olduğu da öne sürülebilirdi: öyle ki, bunların gerçekte yapılmamış olması çözümleme için yıkıcı bir karşı çıkma olamazdı.

Fakat eğer olgudaki durum istenen gözlemlerin bildirilen koşullarda yapılamaz oluşuysa, o zaman, bunların yapılabilirliğinin öne sürüldüğü koşullu önermeler yanlıştır: bu önermelerin bir çözümlemesi olarak sunulduğu koşulsuz önerme yine de doğru olabileceğine göre çözümleme, kuralına göre yapılmamıştır. 'Gözlemler ilkede olanaklıdır' demek,

yalnızca, bunların yapılabilir olduğu koşulların kavranılabilir olması demektir: ancak, bizim sorunumuzu tam da koşulların özgülenebilmesi oluşturuyor. Ben de güçlüğün Price'ın önerdiği yolda aşılabileceğini sanmıyorum. Çünkü, onun örneklerinden, koşullu önermenin doğruluğu, katillerin farelerin varlığından korkmadıkları ya da imgesel bedenlerin yüksek ısıda kavrulmadıkları türünden kimi fiziksel ya da ruhbilimsel yasalar doğruluğuna bağlıdır: ve bu yasalar geçerli olabilirse de, bunların geçerliliklerini bizim çözümlemeye çalıştığımız önermelerin yasaları içermiyor. Her şeye karşın, Dr. Crippen bir farenin bulunuşu yüzünden *cayabilirdi*: öyle *olabilirdi* ki Prof. Price imgesel bedeniyle güneşe yaklaştığı zaman yine de gerekli ölçüleri yapamayabilirdi. Fakat bunların hep olabilir olmasına karşın Dr. Crippen'in karısını öldürmüş olduğu ve güneşin hangi çaptaysa o çapta oluşu doğru olarak kalır. Bu da, koşullu önermelerimizi Price'ın önerdiği gibi uyumlu bir düşsellikte kurmuş bile olsak, bunların yine de, çözülmüş biçimleri oldukları kabul edilen önermelerle eşdeğer olmayacakları anlamına gelir.

Bu tek güçlük de değildir. Şimdiye dek, belli bir durumda duyu-verilerinin 'olabilirlik'ini oluşturacak olan koşullardan söz ederken 'eğer ben bitişik odada bulunsaydım' ya da 'eğer herhangi bir gözlemci orada olsaydı' gibi cümleler kullandım: görüngücüler algılanmamış fiziksel nesneler üzerine önermelerin çözümleme yolunu göstermeye çalışırken genellikle bu terimler içinde konuşurlar. Böylece Berkeley, bir kez için Tanrıyı bir yana bırakarak şöyle der: Dünyanın dönüp dönmediği sorusu, gerçekte, gökbilimcilerin çözümlediklerinden, şöyle şöyle koşullarda dünyaya ve güneşe göre şöyle şöyle konum ve uzaklıklarda bulunsaydık birincisinin devindiğini algılamakta olacağımız sonucuna varmaya hakkımız bulunup bulunmadığı sorusundan öteye geçmez(5). Fakat 'benim' ya da 'bizim' belli bir konumda bulunuşumuzdan söz etmek bir fiziksel nesneden, yani insan bedeninden, söz etmektir ve o bedenin konumundan söz etmek başka fiziksel nesnelere, Berkeley'in örneğinde dünyaya ve güneşe, yöneltimde bulunmayı gerektirir. Kuşkusuz o halk dilinde konuşuyor: anlaşılır olabilmek için böyle yapmak zorundadır; hepimiz öyleyiz. Fakat bu durumda 'bilgili' nasıl konuşur? Eğer görüngücü, fiziksel nesneler üzerine koşulsuz önermelerin duyu-verileri üzerine koşullu önermelere indirgenebilirliği savını başarıya ulaştırmak istiyorsa, koşullularının ikinci bölümlerinin duyusal terimlere göre nasıl olacağını göstermesi yetmez: aynı şeyi birinci bölümler için de yapması gerekir. Fakat bu nasıl yapılacak?

Prof. Price bu konuyu *Hume's Theory of the External World*(6) kitabının beşinci bölümünde ele alıyor. Price haklı olarak bir 'özdeksel nesne bildirimi'nin görüngücü çözümlemesinin son derece karmaşık olduğunu, çünkü böyle bir çözümlemenin, her durumda, eğer bir kimse P1 yerinde bulunsaydı bir S1 duyu-verisi duyardı, P2 yerinde olsaydı S2 yi duyardı... Pn yerinde olsaydı Sn yi duyardı anlamında belirsiz sayıda bildirimleri gerektirdiğini belirtiyor ve görüngücünün, bir kimsenin bir P yerinde bulunmasıyla ne demek istediğini incelemeye geçiyor. Buna yanıtı, görüngücünün 'buradan şu kadar uzakta' ve 'şöyle şöyle bir doğrultuda' demesi gerekir ve bu anlatımlar 'herkesin, eğer P den geçecekse üzerinde gitmesi gereken, deyim yerindeyse, duyusal yola, konuşanın bulunduğu yere yöneltimde bulunması gerekir. 'Böylece "X, P dedir"in görüngüsel çözümlemesi şöyle bir şey olacaktır: "X bir görsel ya da dokunsal alan algılamaktadır, öyle ki, *eğer* onun yerine ona uzamsal olarak bitişik olan bir başkasını ve eğer sonra da bunun yerine buna uzamsal olarak bitişik olan bir başkasını ve *eğer* bunun yerine de buna uzamsal olarak bitişik olan bir başkasını ve *eğer* bunun yerine de öyle bir başkasını koysa ve böyle sürdürse, sonunda konuşanın bu sırada edimsel olarak duymakta olduğu görsel ya da dokunsal alanı

duymakta olurdu". Devinmekte olduğu kabul edilenin X kişisi olduğunu açıklamak için kimi devimduyumsal (kinaesthetic) verilerin gerekli olacağı da düşünülebilir: X in 'arasından' geçtiği kabul edilen görsel ve dokunsal alanın içerdiği üzerine bir betimleme de kesinlikle gereklidir. Çünkü böyle olmazsa kalkış noktası da yolu da belirlenemez olurdu.

Zaman içindeki konum sorusu için de benzer bir işlem verilmiştir. Çözümlemenin ilk aşaması 'Eğer bir kimse t1 zamanında P1 yerinde bulunsaydı S1 i duyardı; eğer bir kimse t2 zamanında P2 yerinde olsaydı S2 yi duyardı...' türünden varsayımsal önermeler verecektir. Buradaki 't zamanında' Price'a göre, '*şimdiden* şu kadar dakika ya da saat ya da gün önce' anlamına gelir ve bunun da yine 'duyumsal yol terimleri içinde çözümlenmesi' gerekir. Böylece "X geçmiş bir t tarihinde bir duyu-deneyi geçirdi" (örneğin 300 yıl önce) şöyle bir şeyle eşdeğer olmalı: "X bir duyu-alanı duydu, öyle ki, *eğer* uzamsal-zamansal olarak ona bitişik olan bir başkasını duyacak olsaydı ve uzamsal-zamansal olarak buna bitişik olan daha bir başkasını duyacak olsa ve bu böyle gitseydi, o zaman, şu anda konuşmacının duymakta olduğu duyu-alanını duymakta olurdu".

Price gözlemcinin duyumsal yolunda *gerçekten* yürüdüğünün, yoksa yalnızca düş görmüş olmayla ya da öyle yapmış olmanın sanrısal deneyiyle kalmadığının kabul edilmesi gerektiğini de vurguluyor. Bu da, görüngücünün, çözümlemesine, ana dizilerin gerçek olduğunun güvencesi olarak 'ana diziden dal olarak ayrılmış olan' sayısız yan-diziler elde etme olanağını da sokması gerektiği anlamına gelir. Buna göre, Price, görüngücünün çözümlemesinin yanlış olduğunu gösterebilmiş olmasa bile, onun en azından genellikle gerçekleştirilenden çok daha karmaşık olduğunu gösterebildiği sonucuna varıyor.

Fakat sorun yalnızca karmaşıklık sorunu mudur? Price'ın görüngücüye yüklediği çözümlemenin daha önemli bir karşı çıkmaya da açık olduğunu sanıyorum. Çünkü böyle bir çözümleme, uzam ve zaman içinde konuşandan uzaktaki bir olayın betimlemesinin, anlamının bir bölümü olarak, yalnızca konuşmacının edimsel olarak duymakta olduğu duyu-alanının betimlemesini değil, araya giren uzun bir duyu-alanları dizisinin bir betimlemesini de içermesini gerektirir. Bunun doğru olmadığı açıktır. Örneğin benim, Güney Kutbu üzerine, oranın bir çok mil kuzeyinde şu ya da bu tür davranışlarda bulunan bir penguen sürüsünün yaşadığı bildirimini yaptığımı varsayalım. Bu bildirimin şu anda ne duymakta olduğuma ya da söz konusu yere giderken yolda ne duyacağıma hiçbir yöneltim içermeyeceği açık görünüyor. Gerçekten bende, buradan Güney Kutbuna giden yol üzerine çok bulanık bir ide, yolda ne gözlemleyeceğim üzerine daha da bulanık bir ide vardır, fakat bunun benim ilk önermemi anlayışıma bir zarar vereceğini sanmıyorum. Doğal olarak bir uçağa bindiğim kabul edilirse bu kolaylaşır: geçilecek duyu-alanı sayısı daha azdır ve bunlar, uçağın düşmemesi durumunda, içerdekileri bakımından daha bir-türdendir. Fakat uçak yolculuğu da zaman alır ve Güney Kutbuna vardığım zaman penguen sürüleri dağılmış olabilir. Yani uçağa daha önceki bir zamanda binmem gerekiyor. 'Eğer şu kadar saat önce bir uçağa binseydim' -bu, duyusal terimler içinde nasıl anlatılırsa- 'o zaman şu anda penguenlerin görünüşlerine özgü duyu-verilerini duymakta olacaktım, bundan sonraki duyu-verileri de...' ve bunu *yoldaki* bütün deneylerimin geriye doğru adım adım bir betimlemesi izlerdi. Doğal olarak benim ilk önermemin bir çözümlemesi olarak bu son derece anlaşılmaz bir şeydir.

Yine, şuna da dikkat etmek gerekiyor ki, bir kimsenin geçmişte bir deney geçirmiş olması konusundaki önermeyi Price'ın görüngüselci açıdan çözümlemesi şu sözcüklerle biter: 'sonunda o, şu anda konuşanın duymakta olduğu duyu-alanını duymaya başlamaktadır.' Fakat benim, yani konuşanın, duymakta olduğum duyu-alanı olmanın özelliği, onun

benim bedenime göre beden-merkezli (somato-centric) oluşudur: onu duymak isteyen kimsenin sanki benim bedenimin içinde bulunması gerekir. Yani onun edinmekte olduğu duyu-verilerinin şu anda benim 'bedenimden' elde edilmekte olanlarla özdeş olması gerekir. Bu da, geçmişi ele almanın gerçekte de çok tuhaf olan ilk biçimine yeni bir tuhaflık dozu katmış oluyor. Örneğin Julius Caesar İ.Ö. 49 yılında Rubicon'u geçmişti önermesini ele alalım. Caesar'ı Ides of March'a göre dirilterek, ya da tarihimizin tümüyle koşullu olacağına göre yapmaya hakkımız olduğu biçimde *Ides of March*'ı bir yana bırakarak, bir duyu-alanının ortalama süresi üzerindeki değerlendirmemize göre onu, saniye ya da dakika dakika, tarihin iki bin yılı içinden geçireceğiz ve yolculuğunu onu benim bedenime sokarak bitireceğiz. Julius Caesar İ.Ö. 49 yılında Rubicon'u geçti dediğim zaman bu kadar çok şey söylemek istediğimi sanmıyorum.

6

Bunlar önemli güçlüklerdir: ve Price'ın kendisine yüklediği görüşleri kabul etmek zorunda kalırsak bu, görüngücü için yıkıcı olur: fakat böyle olduğunu sanmıyorum. Görüngücünün, yer ve zaman bakımından konuşandan uzakta geçen bir olaya yöneltimde bulunan önermenin çözümlenmesinin, 'oradan' ve 'o andan' 'buraya' ve 'şimdiye' götüren duyusal yürünmesini gerektirdiğini öne sürmek zorunda olduğunu da sanmıyorum. Herhangi bir durumda izlenecek duyusal yol *tek* değildir. Tersine, onun olayın geçtiği 'zaman ve yeri' duyusal terimler içinde dolaysız olarak betimlemeyi umabileceğini, bu zaman ve yerin konuşanınki olabilmesi için neyin olması gerektiğini buraya sokmaya gerek duymadığını sanıyorum. Böylece, 'Güney Kutbunda olma'yı *bu* duyu-alanı üzerinde, ya da 'arasında'nın bir uygun sözsel anlamında bu duyu alanıyla Güney Kutbunun 'sunduğu' duyu-alanı arasındaki öteki duyu-alanları üzerinde bir şey söylemeden kurmayı deneyebilir. Bunun gibi, yine görüngücü 'Caesar İ.Ö. 49'da Rubicon'u geçti'nin bir değişkesini *bu* duyu-alanına yöneltimde bulunmadan ya da o zamanla bu zaman arasındaki boşluğu doldurduğu kabul edilen uzun bir dizi duyu-alanlarına yöneltimde bulunmadan, vermeyi deneyebilir. Fakat bu nasıl yapılabilir? Bunun yanıtının, hem yerleri hem de zamanları yerel alanın terimleri içinde betimlemek gerektiği olduğunu sanıyorum. Böylece, onları edinmiş olan bir kimseye 'Güney kutbundan şu kadar mil uzaktayım' demek hakkını veren bir dizi duyu-deneyleri göstermek olanağı vardır ve bu durumda penguenler üzerine olan önermemizin çözümlemesi, eğer bu türden duyusal deneyler ortaya çıkmaktasalar, bunlar kendilerini edinen herkese 'burada şu şu biçimde davranan bir penguenler sürüsü var' deme hakkını veren başka duyu-deneyleriyle birlikte ortaya çıkar biçiminde olur. Gerçekte bütün yerlerin açık yer-imleriyle belirlenebilir olmadığı doğrudur -örneğin ben Güney Kutbunun Kuzey Kutbuna çok benzediğini düşünebilirim- öyle ki, 'yerel sahne'nin betimlemesi çoklu çok karmaşık olabilir. Güney Kutbu durumunda, bu betimlemenin kimi ölçümler yapmanın sonuçlarına koşullu bir yöneltimde bulunulmasını gerektirdiğini sanıyorum. Fakat insanların kendilerini yönlendirmeye çaba harcadıkları ve bunu belli duyu-deneyleri edinerek yaptıkları da bir olgu olarak durmaktadır. Bunun sonucu olarak görüngücü için uzaydaki konumları, onların edimsel olarak özdeşleşebildikleri duyu-deneylerinin terimleri içinde tanımlamaya koyulmak usa uygun görünür.

Ancak, zamanla ilgili bir güçlük daha vardı. Çünkü 'eğer şu şu duyu-deneyleri ortaya çıkmakta olsaydı' anlatımı 'onlar *şimdi* ortaya çıkmakta olsalardı' anlamına gelir ve 'şimdi' sözcüğünün kullanılması fiziksel zamana bir yöneltimde bulunmayı içerir. Buna göre,

bu duyu-deneylerinin zamanın anını saptayan kimi standart duyu-deneyleriyle duyulur biçimde eşzamanlı oldukları ya da olabilecekleri anlamında bir tümcenin eklenmesi gerekir. Bu da çok karmaşık olacaktır: onları edinmiş olan kimseye bir saate bakmakta olduğunu söyleme hakkını veren duyu-deneyleri verilmişken, onları edinmiş olan kimselere saatin doğru işlediğini söyleme hakkı veren duyu-deneyleri de verilmişken, onları edinmiş olan kimselere saatin şu ya da şu sayıyı gösterdiğini söyleme hakkı veren duyu-deneyleri de verilmişken ve bu son deneylerin, yerin belirlenmesinde içerilen uzun 'eğer-koşulları' dizisinin son yargı bölümünde betimlenen deneylerle duyulur biçimde eşzamanlı olduğu da verilmişken, o zaman kendilerini edinen bir kimseye 'orada ve o zaman' şu şu biçimlerde davranan bir pengunler sürüsü bulunduğunu söyleme hakkını veren duyu-deneyleri (bulunması gerekir). Bu bile önemli bir aşırı-yalınlaştırmadır, çünkü koşullu bölümlerden her biri sonsuz sayıda yardımcı koşullar gizler. Fakat görüngücü bir kez daha, insanların zamanı belirleyebildikleri ve bunu belli duyu-deneyleri edinerek yaptıkları olgusuna başvurabilir. Bu türden bir çözümleme, yalın olmaktan çok uzak olmakla birlikte, her durumda duyusal yollar terimleri içinde yapılan çözümleme kadar karmaşık değildir.

Aynı sorun geçmiş zaman üzerine olan önermelerde de ortaya çıkar. Yine Dr. Crippen'i alalım. Geriye, gerçekte yanlış tarihlenmiş olan İsa'nın ölümüne dek gitmeye gerek kalmadan 'bu İ.S. 1910 yılıdır' bildiriminin doğruluğunu gösterecek biçimde bir dizi deneylerin betimlenebileceğini kabul ediyorum. Örneğin, bu İ.Ö. 49 için pek uygun olmasa da, takvimlere ya da gazetelere başvurulabilir. Yine de, tarih vermenin hem gökbilimi hem de tarihi içeren bir anlamının bulunmasına karşın, tarihleri açıkça görebilir ve tarihleri, tarihten ve gökbilimden açıkça söz etmeden belirleyebiliriz. Bunun sonunda görüngücü, Crippen'le şu çizgiler üzerine uğraşmayı deneyebilir. 'Eğer bir dizi duyu-deneyi, yani kendilerini edinen herkesi "bu Camden Town'ın şöyle şöyle bir sokağında şöyle şöyle bir odadır" deme hakkını veren türden duyu-deneyi, kendilerini edinen bir kimseye "bu 1910 yılının şöyle şöyle bir günün şöyle şöyle bir saatidir" deme hakkını veren türden bir dizi duyu-deneyleriyle duyulur biçimde eşzamanlı olmuşsa bunlar kendilerini edinen herkese "burada Dr. Crippen adında, karısını öldürmekte olan bir adım vardır" deme hakkını verecek nitelikte bir dizi duyu-deneyleriyle birlikte bulunurlar". Fakat bu düzenlemenin kusuru da şu soruyu ortaya çıkarmasıdır: bütün bunlar ne zaman oldu? ve bunun tek yanıtı sorunun kural dışı olduğudur. Çünkü neredelerin ve ne zamanların hepsinin duyusal öykünün *içinde* bulunduğu kabul edilmiştir: öyle ki, *öykünün* neredesi ve ne zamanı yoktur. İşte bu sebepledir ki biraz önce Güney Kutbundaki penguenler örneğini ele alırken, koşullu bölümleri alışılmış 'eğer' yerine 'verilmiş' sözcüğüyle düzenledim. Amacım, zamanları dolayısıyla dayanaksız biçimde fiziksel zamana yöneltimde bulunacak olan eylemleri kullanmaktan kaçınmaktı.

Düzenlemenin başka bir kusuru: 'Eğer duyu-verilerinin bir A dizisi bir B dizisiyle duyulur biçimde eşzamanlı olmuşsa bunlar bir C dizisiyle birlekte-gider ya da onu izlerler' demek belli durumlarda bunlar böyle birlekte *olmuşlardır* demektir, onların birlikte *olabileceklerini* söylemek boştur. Böylece, Crippen örneğinde, daha önce de belirttiğimiz gibi 'eğer birisi belli deneyleri edinseydi' demek, birisinin yani Crippen'in kendisinin onları *edinmiş* olduğunu usa uygun olarak kabul edebilecek durumda olduğumuza göre, saçmadır diye bir karşı çıkmada bulunulabilir. Fakat bunun yanıtı, gerek kimi duyu-deneylerinin elde *edilmiş* olduğunu, gerekse bunların elde edilmiş olabileceklerini söylemenin, eğer bu, doğal olarak olması gerektiği gibi, fiziksel zamana bir yöneltimde bulunmayı içeriyorsa, bir yanlışlık olduğudur. Bizim koşulumuzun birinci bölümünün, duyusal terimler

içinde, ikinci bölümün duyusal betimlemesini içerdiği olayın 'uzay ve zaman koşullarını' (setting) betimlediği kabul edilmiştir. Bunun sonucu olarak, bu uzay ve zamn koşullarının kendisini uzay ve zamana koymaya gerek yoktur: bunu yapmak yalnızca gereksiz olmakla kalmaz, bunu yapma girişimi dilin fiziksel ve duyusal düzeyleri arasında döngüsel bir bulanıklığa götürür.

Benzer bir bulanıklık, eğer, görüngücüye çözümleme gereçlerini sağlayan duyu-verilerinin, ister ben yani konuşan olayım isterse başkası olsun, *herkesçe* duyulmuş ya da duyulabilir olduğu söylendiği zaman ortaya çıkar. Çünkü bu yalnızca fiziksel nesnelere ve bu yoldan da fiziksel uzay ve zamana bir haksız yöneltimde bulunmayı içermekle kalmaz, bunun dışında, gözlemciyle gözlemlemek üzere orada bulunduğu olay arasındaki fiziksel etkileşimin olabilirliğiyle ilgili olarak daha önce sözünü ettiğim güçlüklere de götürür. Şimdi önerdiğime göre, bu güçlükleri yenmenin yolu bir fare ya da teleskoplu bir adam gibi görünüşte zararsız gözlemciler seçmek değil, çözümlemeden herhangi bir gözlemciyi yöneltimde bulunmayı çıkarmaktır. Pratik bir duyu-verisiyle söylenmek istenen şeyin ne olduğunu açıklamak üzere bir gözlemciye yöneltimde bulunmanın gerekli olduğu doğrudur: çünkü alışılmış bir terim ancak görece alışılmış olanın terimleri içinde anlaşılabilir. Fakat bir kez duyu-verisi dili temel alındığında, o zaman gözlemcilerin de, fiziksel düzeydeki her şey gibi, duyu-verilerine indirgenmeleri gerekir. Çünkü onların duyu-verileri 'edinerek' ya da 'duyarak' dışarda kalmalarını kabul etmek, duyu-verilerinin kendilerini fiziksel düzeye getirmek ve bütün görüngücü izlenceyi bozmaktır.

Görüngücünün çözümlemesinde fiziksel cisimlere belirtik yöneltimin ortaya çıkmaması gerektiği kabul edilmelidir: fakat genellikle koşulluların ilk bölümlerinde her zaman bir tür gözlemci bulunduğunun düşünüldüğü anlaşılıyor, bu gözlemci açıkça fiziksel kendiliği içinde değil, kurala uygun bir kıyafet değişimi içindedir. Ancak bu bana zorunlu görünüyor. Örneğin 'Yemek odasında bir kitaplık vardır' gibi bir önermenin görüngücü değişkesinin bir insan bedeninin herhangi bir duyusal betimlemesinin niçin gerektirdiğini anlamıyorum. Bunun söz konusu yemek odasını belirlemesi, ayrıca bir zaman evresini özgülemesi gerekir, fakat bu yetmelidir. Gerçekte, bir insan bedeni hazır olmadıkça duyu-deneyinin ortaya çıkmayacağı öne sürülebilir. Fakat çözümleme duyu-deneylerinin ortaya çıktığını bildirmez: yalnızca belli duyu-deneyleri verilmiş, o zaman... başkaları. Gerçekte, bir gözlemci olmadan deneylerin 'verilmiş' olamayacağı fiziksel bir olgudur: fakat bu fiziksel olgunun her duyusal çözümlemenin başına eklenmesi için sebep yoktur. Tersine, görüngücünün onun kendisinin de ayrı duyusal terimlere çözümlenmesi gerektiğini öne sürmelidir. Buna göre, çözümlemenin bir gözlemcinin duyusal betimlemesini içereceği biricik durumlar, çözümlenecek olan önermede bir gözlemciye yöneltimde bulunulduğu durumlardır. Böyle bir durumda gözlemci duyusal öykünün *içinde* bulunacaktır, fakat hiç bir zaman bir *öykünün* bir gözlemcisi bulunmayacaktır. Görüngücünün anlatımı bir anlatan içermez: o bu yönden kendini anlatan bir anlatımdır.

7

Buna göre görüngücünün bir fiziksel nesne üzerine bir yalın önerme, diyelim belli bir yerde belli bir zaman boyunca belli türden bir fiziksel nesnenin varolduğuyla ilgili bir önerme, çözümlemesinin şu biçimi alması gerektiğini öneriyorum. Kendisi de, söz konusu olan yer ve zamanı belirlemeye, ya da başka deyimle, fiziksel nesneyi uygun zaman ve yer koşullarına koymaya, yeterli olacak duyu-verilerini betimleyen bir çok yardımcı koşul-

lar içerecek olan bir birinci bölüm bulunacak: bunu, sözkonusu fiziksel nesnenin sunuluşunu doğrulamaya yeterli duyu-deneylerini betimleyecek olan bir ikinci bölüm izleyecek: ve bu ikinci bölüm de bir yanılsama olabilirliğini dışarda bırakmak üzere bir çok yardımcı koşullar içerecek. Eğer bu yapılmış olsaydı koşullunun bütününün doğruluğu, çözümlemesi amaçlanan önermenin doğruluğunun yeterli bir koşulu olarak geçebilirdi sanıyorum. Ancak, fiziksel düzeydeki önermenin göreli belirlenmemişliği yüzünden, bu, zorunlu bir koşul olmazdı. Fakat daha önce gösterildiği gibi, arı duyusal terimler içinde bir yeterli koşul düzenlemek görüngücünün usa uygun olarak bekleyebileceği şeylerin en çoğudur: bunun, içinde yapılabileceği yolun çok kaba bir taslağını vermekten başka bir şey yaptığımı savlamıyorum.

Durum odur ki görüngücü kendini, fiziksel nesnelerin duyu-verilerinden 'yapılmış' biçiminin bir *genel* açıklamasını vermekle sınırladığı zaman aşılmaz engeller karşısında kalacak gibi görünmez. Fakat eğer en yalınından bile olsa bir fiziksel nesne üzerine belli bir bildirimi ya da bildirimler kümesini dolaysız olarak duyu-verilerine indirgemek isterse öyle güçlüklerle karşılaşır ki, kuramsal olarak bunlar ne denli önemsiz görse de pratikte onlar onu bunaltır. Bunun sebebi yalnızca girişiminin son derece karmaşık olmasında yatar. Fakat burada daha önemli bir sebep bulunduğunu sanıyorum. Görüngücünün, doğası gereği olarak doyurucu biçimde yerine getirilemeyecek olan bir işi üzerine almış olduğunun kanıtlanabileceğini sanıyorum. Çünkü bizim fiziksel nesnelere yöneltimde bulunduğumuz dilin kendi mantığı vardır. Görüngücünün onu indirgemeye çalıştığı duyusal dilin de kendi mantığı olması gerekir, bu mantık ya fiziksel dilinkinin aynı ya da ondan farklı olacaktır. Eğer aynıysa -örneğin eğer görüngücü uzay ve zaman içinde sürekli ve seçik varoluşları buluna sensibilia'dan (zihin-dışı varoluşları olan duyu-verilerine benzer şeyler çev.) söz etmeyi kabul ederse- o zaman onun izlencesini yürütmediğini söyleme eğilimi duyarız. Öyleyse görüngücü ne yapmalıdır?

Bu uslama çizgisi doğruysa o zaman 'algılama sorunu'nun çözümü, fiziksel nesneler üzerine inançlarımızı, işlevi bizim duyusal deneylerimizin akışını açıklamak olan bir kuram oluşturuyormuş gibi görmek olabilir. Kuramın terimleri içinde anlatılan bildirimler, o zaman, tam doğrulukla duyu-verileri üzerine bildirimler olarak yeniden yapılmaya elverişli olmazlar; yani onları tümüyle duyu-verileri üzerine bildirimler olarak yeniden yazmak olanaksız olabilir. Yine de bunlar yalnızca duyu-verilerini gruplandırma araçları olarak iş göreceklerdir: ve duyu-verilerinin kuramın geçerli olacağı biçimde örgütlenmiş olması bir olumsal (contingent) olgu olacaktır. O zaman filozoftan bu örgütlenmenin neyi içerdiğini açıklığa kavuşturması istenebilir: yani kuramın isteklerinin karşılanabilmesi için duyu-verileri arasında hangi bağıntıların bulunması gerektiğini genel biçimde göstermesi. Böylece, onun, Kant'a benzeterek söylersek, "Fiziksel-nesne dili nasıl olanaklıdır?" sorusunu yanıtlamaya çalıştığı düşünülebilir. Bu soru karşısında da, görüngücüde, doyurucu bir yanıtın gereçlerinin bulunduğunu sanıyorum.

NOTLAR:

(1) Bkz: *The Terminology of Sense-data,* p. 104 (Yazarın *Philosophical Essays* adlı kitabında - Ç. n.)

(2) G.F. Stout, 'Phenomenalism', *Proceedings of the Aristotelian Society,* 1938-39

(3) H.H. Price, 'Perception', chaps. ix and x

(4) W.F.R. Hardie, 'The Paradox of Phenomenalism', *Proceedings of the Aristotelian Society,* 1945-46.

(5) *Priciples of Human Knowledge,* viii

(6) Pp. 183-188

Hacıkadiroğlu, Vehbi (1990). "Algılamanın Görüngücü Kuramı Üzerine." Felsefe Tartışmaları (8. Kitap): 28-39.

ALGILAMANIN GÖRÜNGÜCÜ KURAMI ÜZERİNE

VEHBİ HACIKADİROĞLU

Hep kullanılagelen konuşma tarzına göre renk, tatlı, acı vardır, gerçekteyse varolan atomlarla boşluktur.

Demokritos

1

Görüngücülük (phenomenalism) algılamanın *tasarımsal gerçekçi* kuramına bir tepki olarak ortaya çıktığına göre, onun hangi sorulara yanıt aradığını ve bu soruların bir takım gerçek güçlüklerin anlatımı olup olmadığını anlayabilmek için, önce tasarımcı kuramın ana çizgilerini kısaca belirtmek yararlı olacaktır. Duyularımız yoluyla dış dünyanın varoluşunu ve onu oluşturan nesnelerin niteliklerini öğrenmeye *algılama* diyoruz. Algılamanın dış dünyada varolan renkleri, sesleri, kokuları v.b. görüp duyarak bilgi edinme anlamına gelmediğini, gerçekte görüp duyduğumuzu sandığımız o türden şeylerin dış dünyada bulunmadığını Eski Yunanda Demokritos (İ.Ö. 460-370) açıkça görmüştü. Günümüzde algılamanın bilimsel açıklaması da büyük ölçüde yapılmıştır. Bu bilimsel açıklamaya en uygun olan algılama kuramı da, temel ilkelerini Locke'un (1632-1704) ortaya attığı tasarımsal gerçekçiliktir (representative realism). Bu yazıda bu kurama kısaca *tasarımcı kuram* diyeceğim. Tasarımcı kurama göre biz, dış dünya üzerine, dolaysız gerçekçi kimi algılama kuramlarında öne sürüldüğü gibi, nesnelerle dolaysız karşı karşıya gelme yoluyla bedeninde ortaya çıkan değişmeleri bilebilir. Bedenimizde ortaya çıkan değişmelerin bilinç ışığına çıkan belirtilerine 'duyum' adını verdiğimize göre (Locke bunlara 'ide' adını verir) biz ancak kendi duyumlarımızı bilebiliriz. Dış dünyanın oluşturucuları olan nesneleri de bizde şu ya da bu türden duyumlar üreten varlıklar olarak tanıyabiliriz.

Tasarımcı kurama daha bu noktada karşı çıkmaların başladığı görülür. Eğer kendi duyumlarımızdan başka hiçbir şeyi gözlemleme olanağımız yoksa bir dış dünyanın varolduğunu nasıl bilebildiğimiz sorusu ortaya atılır. Bu tür soruları Locke kendi kendine sorup bunların susturucu yanıtlarını bulmuş değildir. Fakat onun kuramı iyi incelendiğinde bu tür sorularla dile getirilen güçlüklerin aşılmaz güçlükler olmadığı görlür. Gerçekten, dış dünyayı duyumlarımızın *nedeni* olarak bildiğimiz açıktır. Kendi zihnimizde ortaya çıkan

duyumların birer nedeninin bulunduğunu nasıl bilebildiğimiz sorusunu yanıtlamak da zor değildir. Çünkü dış dünyanın nesneleri üzerinde yaptığımız değişikliklerle duyumlarımızı da değiştirebiliyoruz. Bir takım nesnelerde değişiklik yaparak bir takım olayları değiştirebildiğimiz zaman o nesnelere o olayların 'nedeni' adını veririz. Yani eğer zihnimde ortaya çıkan bir kitap resmini, belli bir kitabı yerinden uzaklaştırarak yok edebiliyorsam, bu, o kitabın zihnimdeki resmin nedeni olduğu anlamına gelir.

Böylece, tasarımcı kurama göre gözlemlerimizin ürünü olan bir duyum ve düşünce dünyasıyla birlikte, içinde eylemlerde bulunduğumuz bir de dış dünya vardır. Bu iki dünya arasında da bir nedensellik bağlantısı bulunur, yani dış dünya düşünce dünyamızın nedenidir. Buradaki önemli nokta, yalnızca duyumlarımızı gözlemleyerek, dış dünya üzerinde, onun bizim duyumlarımızın nedeni olduğunun ötesinde herhangi bir bilgi edinmemizin olanaksız olduğudur. Yalnızca bir mumun eridiğini gözlemleyerek o erimenin nedeni olan sıcaklık ya da ateş üzerine, onun mumdaki erimenin nedeni olduğunun dışında bir bilgi edinemediğimiz gibi, yalnızca zihnimizdeki kitap resmine dayanarak gerçek dünyadaki kitabın nasıl bir şey olduğnu bilmemiz de olanaksızdır. Nitekim kitabı renkli bir nesne gibi görmemize karşın, gerçekte kitapta bizde bir takım renk duyumları uyandırma gücünün dışında ayrıca bir de *renklilik* bulunmadığını biliyoruz.

Ancak, dış dünya üzerinde bilgi edinmenin yolu yalnızca duyumlarımızın gözlemlenmesi değildir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, dış dünya, duyumlarımızın nedeni olmanın dışında bir de, içinde eylemlerde bulunduğumuz, bu eylemler sonunda istediğimiz duyumları elde edip istemediklerimizden kaçınabildiğimiz bir dünyadır. Bu eylemlerin başarısı dış dünyanın nesneleri üzerine bir takım bilgilerimizin bulunmasına bağlıdır. Örneğin karşıdaki masanın üzerinde bulunan bir yığın nesnenin görüntüsünden kurtulmak istiyorsam, bu nesnelerin benden ne kadar uzakta bulunduğu, sayılarının kaç tane olduğu, her birini bir elimle mi yoksa iki elimle mi kavrayabileceğim gibi konular üzerinde bir takım bilgilerim olmalıdır. Bunları ancak, bu tür bir görüntünün saydığım niteliklerle olan bağıntılarını deneylerime göre değerlendirme yoluyla bilebilirim. Bu değerlendirme yetkisi belki milyonlarca yıldan beri kuşaktan kuşağa gelişerek gelen bir yatkınlık olduğuna göre, bu yatkınlığa dayanan bilgilerin, sanki dolaysız duyumlarmış gibi, bir anda ortaya çıkıvermeleri bunların deneylere dayanarak elde edilen bilgiler olma niteliğini ortadan kaldırmaz.

Nesnelerin bizde ürettikleri duyumlarla onlar üzerinde deneyler yoluyla elde ettiğimiz bilgiler arasındaki ayrım, biraz da Locke'un bunları gerekli özeni göstermeden adlandırmış olması yüzünden, tasarımcı kuramın en zayıf noktalarından biri olarak görülmüştür. Gerçekten Locke, 'zihnin algıladığı' ya da 'algının, düşüncenin ya da anlığın dolaysız nesnesi olan' her şeye ide adını verdiğinden, her nesneler üzerinde deney yoluyla edindiğimiz konum, büyüklük, kılık gibi bilgiler için hem de dolaysız algıyla edindiğimiz renk, ses, koku gibi duyumlar için 'ide' terimini kullanmıştır. Böylece, onun terimleriyle, ideleri-mizden bir bölümünün (kılık, konum, sayı v.b.) temsil ettikleri niteliklere uygun olduklarını, ötekilerinse (ses, renk, koku v.b.) temsil ettikleri niteliklere uygun olmadıklarını kabul etmek gerekmiştir. İşte iki tür ide arasındaki bu ayrım, sanki Locke bunlara aynı adı verdi diye bunların aynı türden şeyler olması gerekirmiş gibi, eleştirmenlerin tasarım kuramını, aynı türden şeylerin bir bölümünün asıllarına uygun olduğunu bir bölümünün de uygun olmadığını öne sürmek gibi bir tutarsızlığa düşmekle suçlamalarına neden olmuştur. Locke'un yanlış anlaşılmasıyla ilgili bu bölümü, bu yanlış anlaşılmaya onun özensiz anlatımının neden olduğunu gösteren bir örnek daha vererek bitireceğim. Şu tümcelere bir bakalım:

'Bana gelince, Tanrının bana dışımdaki şeylerin varoluşu üzerine yeterli güven verdiğini düşünüyorum; çünkü onlar üzerindeki değişik uygulamalarımla şimdiki durumumda en büyük ilgi konularım olan haz ve acıyı üretebiliyorum. Şu kesindir: Yetilerimizin bizi aldatmadığına olan güvenimiz özdeksel varlıkların varoluşuyla ilgili olarak erişebileceğimiz en büyük güven kaynağıdır.' (An Essay Concerning Human Understanding, iv, xi, 3)

Bu bölümde Locke'un, dış dünyadaki nesnelerin varoluşuna nasıl güvenebileceğimizi anlatmaya çalıştığını görüyoruz. Birinci tümcenin ikinci bölümündeki 'onlar üzerindeki uygulamalarımla... haz ve acıyı üretebiliyorum' sözleri, duyumlarımızın dış dünyadaki nedenlerinin varoluşu konusunda gösterebilecek kanıtların en güçlüsü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumda fiziksel nesnelerin varoluşuyla ilgili olarak yapılması gereken şey bu kanıt üzerinde yeterince durarak konuyu olanak oranında açıklık kazandırmak olabilirdi. Öyle ki, fiziksel dünya, içinde gerçekleştirdiğimiz eylemlerle haz ve acı üretebildiğimiz bir dünya olarak, fiziksel nesneler de, kendilerini kullanıp değiştirerek haz ve acı üretebildiğini varlıklar olarak *tanımlanabilir* ve böylece, haz ve acılarımızı belli koşullar altında kendimizin üretebildiğini kabul etmek koşuluyla, dış dünyanın ve fiziksel nesnelerin varoluşu mantıksal kesinlik kazanmış olurdu.

Oysa Locke bu gerekçeyi 'Tanrının kendisine bu konuda yeterli güven vermiş olduğu' ve 'yetkilerimizin bizi aldatmadığına olan güvenimiz' türünden, onun yanında pek önemsiz ve zayıf kalan başka iki gerekçe arasında şöyle bir söyleyivermekle yetinmiş, nasıl gerekçesinin hemen hemen okuyucunun gözünden kaçmasına neden olmuştur. Böylece, dış dünyanın ve fiziksel nesnelerin varoluşuyla ilgili olarak bir yandan çelişkiliymiş gibi görünen anlatım biçimlerine başvuran, bir yandan da en güçlü kanıtını çok daha zayıf kanıtlar arasında neredeyse saklı biçimde dile getiren Locke'un bu tutumu, kendisinin öne sürmüş olduğu gerçekten sağlam algılama kuramı yerine başka algılama kuramları aranmasına yol açmıştır. İşte bu aramalar sonucunda bulunduğu kabul edilen kuramlardan biri de görüngücülüktür.

2

Görüngücülük, algılamada dolaysız ayrımında olunan şeylerin fiziksel nesnelerin kendileri olmayıp bizde ortaya çıkardığı duyumlar (görüngücüler için bunlara belki de duyum-benzeri şeyler demek daha doğru olabilir) olduğu konusunda tasarımcı kuramlar hemen de aynı görüştedir. Görüngücülere göre tasarımcı kuramda fiziksel nesneler gözlemlenemeyen ve bu yüzden de anlaşılamayan şeylerdir. Bunun ne denli yanlış bir görüş olduğunu yukarda göstermeye çalıştım. Bu yanlışlığın nedeni, genellikle tasarımcı kuramın bütün eleştirileri gibi görüngücülerin de, bilgi kaynağı olarak duyumlarımızın gözlemlenmesinin dışında bir de fiziksel dünyada gerçekleştirdiğimiz eylemlerin deneylerinin bulunduğunu görememiş olmalarıdır. Yani Locke'un, yukarıda sözünü ettiğimiz, 'haz ve acı üretilebilmesi' konusundaki düşünceleri onların da gözünden kaçmıştır. Oysa gerek bir fiziksel dünyanın varoluşunun, gerekse bu fiziksel dünyayı oluşturan nesnelerin uzaklık, boyut devim ve sayı gibi bir çok niteliklerinin bilgisini bize eylemlerimizle ilgili deneylerimiz sağlar. Bu yüzden de, eylemlerimizle ilgili deneylerimizin dış dünya üzerine bilgilerimizin başlıca kaynağı olduğunu gözden kaçıran herhangi bir kuramın fiziksel nesneler üzerine aydınlık serpmesi olanaksızdır.

Nitekim görüngücü kuram fiziksel nesneleri duyumlara ya da duyum kümelerine indirgeyerek tanımlamaya çalışırken, daha ilk adımda, fiziksel nesnelerin varoluşlarının sürekli olmasına karşın bu nesnelerin algılanmasının aralıklı (fragmentary) oluşundan gelirmiş gibi görünen bir güçlükle karşılaşır. Gerçekten, dünyadaki hiçbir fiziksel nesnenin herhangi bir insanda, hatta onu ard arda algılayan bir çok insanlarda da, sürekli olarak herhangi türden bir duyum uyandırabileceği düşünülemez. Bu durum, varoluşlarını kesintisiz sürdürdüklerini bildiğimiz fiziksel nesneleri yalnızca algılama sırasında ortaya çıkıp algılamanın kesilmesiyle birlikte varoluşları hemen sona eren ve yeniden varoluşa geçmek için aynı fiziksel nesnenin yeni bir algılayıcısının ortaya çıkmasını bekleyecek olan duyumlardan yapmak gibi bir zorunluk doğmuş oluyor. Hume bunda bir sakınca görmemişti. Çünkü ona göre bizim duyu-verilerinden yaptığımız şey o sürekli varolan fiziksel nesne değildir. Biz öyle bir fiziksel nesneyi ne düşünebilir ne de ondan söz edebiliriz. Biz hep birlikte ortaya çıkan bir takım duyum kümelerine fiziksel nesne deriz ve duyumlarımızın ortaya çıkışındaki düzensizlik, yani diyelim belli bir yerde durduğunu algılamakta olduğumuz bir kitaptan gözümüzü ayırdıktan bir süre sonra yeniden aynı yere baktığımızda yine aynı duyum kümesinin ortaya çıkışı, bizde o duyum kümesinin varlığını her zaman sürdürdüğü biçiminde, aldanmaya dayanan bir inanç doğurur.

Gerçekte, elimize alıp bir yerden bir yere taşıdığımız, gerekirse bir canlıya doğru fırlatarak o canlının bir acı duymasını sağlamakta kullandığımız bir topu yalnızca o topun bizde uyandırdığı duyumlardan yapmaya kalkarsak, Hume'un yaptığını yapmaktan yani fiziksel nesnelerin zihnimiz dışında varoluşlarından hiçbir biçimde haber alamayacağımız türünden bir takım sonuçları kabul etmekten başka bir çıkar yol kalmayacağı açıktır. Öyle ki, Berkeley'in, fiziksel nesneleri tanrının sürekli olarak algıladığını öne sürerek algıların kesintililiğini sözde ortadan kaldırdığı kabul edilmiş bile olsa, nesneler yalnızca neden oldukları etkilerden yapılmış zihinsel varlıklar olarak kalacaklardır. Böyle bir durumun zorunlu sonucu da dış dünyayı düşüncenin yarattığını öne süren katıksız bir idealizm olabilir.

Böylece, kesintili algının sakıncalarının herhangi bir yoldan yok edilmesinin dış dünyanın yapısını belirlemek bakımından hiçbir yarar sağlamayacağının apaçık olmasına karşın, görüngücülerin, bütün çabalarını, duyumların sürekli varoluşunu kabul etmenin yollarını aramaya yönelttikleri görülür. Bunun için bulunan yollardan biri, J.S. Mill'in öne sürdüğü gibi, fiziksel nesneleri edimsel ve olabilir duyumlar olarak tanımlamaktır. Bir ikinci yol da, duyulmakta olmayan duyumlar (unsensed sensa) biçiminde yeni bir kavram ortaya koymak olmuş ve sözde sürekli bir varlık taşıyan bir tür duyumlara *sensebilia* adı verilmiştir. Ben, amaçlarına olanaksız olduğu gibi amaçlarına ulaşsalar da önemli sonuçlar veremeyecek olan bu önerileri bir yana bırakarak, görüngücülüğün *dilsel çözümlemeci* biçimini A.J. Ayer'ın Phenomenalism adlı yazısı üzerinde eleştirmeye çalışacağım. (Bu yazının çevirisi bu kitabın ilk yazısıdır.) Dilsel çözümleme felsefesinin ünlü bir filozofu olan Ayer'ın yazısı üzerinde yapılacak incelemenin, bir yandan görüngücülüğün algılama sorununa herhangi bir çözüm getiremediğini, bir yandan da, bir takım kavramlarımızı açıklığa kavuşturmak bakımından yararlı bir yöntem olarak kabul edilebilecek olan dilsel çözümlemenin önemli felsefe sorunlarına bir çözüm getirme yönünden ne denli yetersiz kaldığını göstereceğini sanıyorum.

3

Ayer'e göre görüngücülük nesneleri duyu-verilerinden örülmüş mantıksal yapılar olarak görür. Buradaki 'mantıksal yapı' terimi fiziksel nesnelerin duyu-verilerinden yapılmadığını, fakat bir fiziksel nesnenin algılanmakta olduğu bildiriminin duyu-verileri üzerine bir bildirimler kümesiyle eşdeğer olabileceğini belirtmektedir. Ayer burada sözü geçen 'duyu-verisi' teriminin en iyi tanımını Prof. Price'ın verdiğini belirtiyor. Price'a göre, bir fiziksel nesneye, örneğin bir domatese baktığım zaman kuşku duyabileceğim bir çok şey vardır. Onun bir düşünüm ya da ustaca boyanmış bir balmumu parçası hatta tümüyle sanrı olduğu kuşkusuna düşebilirim. Fakat ortada kuşku duyulmayan bir şey vardır. O da, 'başka renkte yüzey parçalarından oluşan arka planda seçikleşmiş, yuvarlak ve bir ölçüde şişkin kılıkta, kırmızı ve belli bir görsel derinliği olan bir yüzey parçasının bulunduğudur ve bütün bu renk alanının benim bilincime dolaysız olarak sunulduğundan kuşku duyamam'. Price'a göre duyu-verisi işte bu 'varoluşundan kuşku duyulmayan nesne'dir.

Burada Price domatese bakıldığında duyulan *görsel* duyu-verisini tanımlamış oluyor. Oysa domatesten, başka duyu-verileri de elde edilebilir. Dokunma yoluyla *sertlik*, kokusu varsa *koku*, tatma yoluyla *tat* ve domatese bir şeyin çarpmasından *ses* duyu-verileri ortaya çıkar. Burada göze çarpan bir durum var. Görsel olmayan duyu-verilerinden her biri sertlik, ses, tat, koku gibi birer duyumdur. Bunların görsel alandaki karşılığının renk (domates için kırmızılık) olması gerekir. Oysa görsel duyu-verisinin tanımında, rengin dışında, *arka plandan seçiklik, şişkinlik, yuvarlaklık, görsel derinlik* gibi bir çok nitelikler eklenmiştir. Görsel alanda renk dışındaki niteliklerin renkler ya da öteki özellikler gibi birer duyum olmayıp uzun bir kalıtım süreci boyunca deneylerden kazanılmış bilgiler olduğunu daha önce belirtmiştik. Böylece, nesnelerin algılanışını betimleyen tümcelerle eşdeğer olduğu öne sürülen duyu-verisi tümcelerinde kullanılan gereçler yalnızca nesnelerin dolaysız gözleminden elde edilmiş değildir. Bu tümceler, anlamlarının büyük bölümünü, nesnelerle eylemsel olarak ilişki kurma yoluyla kazandığımız bilgilere borçludurlar.

Burada, nesnelerle eylemsel olarak kurduğumuz ilişkinin bilincine varışımızın da ancak duyumlar yoluyla gerçekleştiği öne sürülebilir ki bunun doğru olduğu da açıktır. Fakat bu durum bir yandan dış dünyanın gözlemlenmesinde duyularımızın çemberinin dışına çıkmanın olanaksızlığı gerçeğini pekiştirirken, bir yandan da, eylemlerimiz aracılığıyla duyularımızın çemberini kırmanın dolaylı bir yolunun bulanbileceğini gösterir. Bunu açıklığa kavuşturabilmek için benim durduğum yerden on adım ötede bir kitabın bulunduğunu kabul edelim. Bu kitabın orada bulunduğunu ve onun boyutlarıyla ilgili değişik özelliklerini zihnimde ortaya çıkan kitap resminden biliyorum. Zihnim bu resmi bir yandan kitabın algılanma sırasında ürettiği görsel duyumlara, yani kitabın 'renkleri' dediğim şeylere, bir yandan da geçmişteki eylemsel deneylerimin verdiği bilgiye göre çizmiştir. Şimdi kitapla eylemsel bir ilişkiye girmek istediğimi, diyelim kitabı oradan kaldırarak onun zihnimde ürettiği duyumları değiştirmeye ya da yok etmeye karar verdiğimi düşünelim.

Kitabı elime alabilmek için o doğrultuda on adım attıktan sonra, kitabı tutacak olan elimde ve o elimin bağlı bulunduğu kolumda belli türden değişmeler gerçekleştirmek zorundayım. Gerek on adım attığımın gerekse kolumda ve elimde ortaya çıkan değişmelerin ayrımına, ancak bu davranışlarımın bende uyandırdığı duyumlar yardımıyla varabilirim. Fakat gerek attığım adımların gerekse kolumdaki ve elimdeki değişmelerin bende uyandırdığı duyumlar, yürümeye başlamadan önce kitabın uyandırdığı dolaysız duyumlardan farklıdır. Kitabın zihnimde duyumlar üretebilmesi için herhangi bir çaba harcamam

gerekmemiş, yalnızca o yöne bakmakta oluşum o duyumları sağlamaya yetmiştir. Bunun için benim bir karar almam da gerekmemiştir. Oysa gerek attığım adımların gerekse kolumdaki ve elimdeki değişmelerin bende uyandırdığı duyumların benim isteğimle ve harcadığım çabaların sonucu olarak ortaya çıktığını biliyorum. Öyle ki, bu çabaların bu örnekteki kadar hafif olmadığı durumlarda bende belli türden acı ve yorgunluk duyumlarının da uyanacağını biliyorum. Bütün bu özellikler, bu eylemsel duyumlarla dolaysız algı duyumları arasında açık bir fark bulunduğunu göstermektedir.

İşte bize bir dış dünyanın varolduğunu bildirmenin dışında, o dış dünyayı oluşturan nesneler üzerine en önemli bilgileri de veren duyumlar bizim kendi kararlarımızın ürünü olup bizde yorgunluk ve acı duyumları da uyandırabilecek türden olan bu eylemsel duyumlardır. Görüngücüler bu iki tür duyum arasındaki farkı göremedikleri için (gerçekte bu farkın tasarımcı gerçekçiliğe yakınlık duyan pek çok felsefecinin de gözünden kaçtığını kabul etmek gerekiyor) onların duyu-verilerinden dış dünyanın nesneleriyle ilgili yapılar kurma, yani bu amaçla bildirimler düzenleme çabalarının başarıya ulaşması olanaksızdır. Çünkü bildirimler insanların birbiriyle anlaşmalarını sağlamaya yararlar. Duyu-verilerine yöneltimde (reference) bulunan bir bildirimin üzerinde anlaşmanın sağlanabilmesi için de, duyu-verileri üzerinde anlaşmanın olanaklı olması gerekir. Örneğin bir domatesin, bende uyandırdığı kırmızı duyumunun aynısını başkalarında da uyandırdığını nasıl bilebilirim? Bir insanın başka insanların duyumlarına ulaşamayacağı açık olduğuna göre, duyumlar üzerinde doğrudan anlaşmanın olanaksız olduğunu kabul etmek gerekir. Bu durum duyumlar üzerinde anlaşma, ancak dolaylı yoldan, yani eylemler üzerindeki anlaşmalardan yola çıkarak gerçekleşebilir. Eylemler üzerinde anlaşmak ne demektir?

Renkler üzerinde anlaşarak onlara birer ad verme sürecinin ilk basamaklarında bulunan bir ilkel insanlar topluluğunun en önemli besin kaynağının, çevredeki ağaçların, hamken yeşil, olgunlaştığında da kırmızı olan meyvelerinin oluşturduğunu kabul edelim. Topluluk üyelerinin, yeşil kirazların yenmezliği kırmızılarınsa besleyiciliği üzerinde kolayca anlaşabilecekleri açıktır. Bu durumda topluluk üyeleri, olgun meyvelerin uyandırdığı renk duyumu olarak kırmızı duyumuyla ham meyvelerin uyandırdı renk duyumu olarak yeşil duyumu üzerinde kolayca anlaşabilecekler demektir. Ancak, bu anlaşmanın gerçekleşmesi herkesin olgun ve ham meyveler karşısında aynı duyumları duymalarına bağlı değildir. Ancak 'olgun meyve karşısındaki renk duyumu' ve 'ham meyve karşısındaki renk duyumu' üzerindedir. Yani toplum üyelerinden birisinin olgun meyveyi kırmızı görürken ötekinin onu yeşil, bir başkasının da kara görmesi ve ham meyvelerin rengi bakımından da buna benzer bir durumun ortaya çıkması bu meyvelerin renkleri üzerinde anlaşmaya varmayı engellemez. Böylece, renkler üzerindeki anlaşmanın, herkesin kendi özel duyumlarına bağlı olarak değil, doğrudan doğruya eylemsel duyumlara yani ham meyveyi bir yana bırakıp olgun meyveyi elde etmek için çaba göstermeyle birlikte giden duyumlara bağlı olarak ortaya çıktığını kabul etmek gerekiyor.

Görüngücülerin bu durumu göremediklerini yukarıda belirtmiştim. Öyle ki, Ayer yukarıda sözü geçen ve görüngücülüğün açıklamasını yapmaya çalışan yazısında 'pencere denizliği üzerinde bir saksı vardır' gibi bir tümcenin duyu-terimleri içinde düzenlenecek olan eşdeğerinden söz ederken, bu düzenlemeyi şimdiye dek hiçbir görüngücünün yapamadığını, hatta kendisinin bildiğine göre bunu deneyenin de bulunmadığını belirttikten sonra bunun nedeninin duysal dilimizin yoksulluğu olduğunu öne sürer. Ona göre 'renkleri, kılıkları ve ötekileri belirleyecek sözcük dağarcığımız amacımız için yetersizdir. Öyle ki, söz konusu duyu-verisini belirlemek için fiziksel nesneye yöneltimde bulunarak, gerek-

tiğinde, sürekli olarak "bir kibrit kutusuna baktığımızda elde etiğimiz türden duyu-verileri" ya da "bir telefon zilini işittiğimizde elde ettiğimiz türdün duyu-verileri" demek zorunda kalırız'. Ayer bu sözlerini 'Fakat öyle sanıyorum ki becerikli birisi, katlanacağı sıkıntıya değeceğine inansaydı, o, kendi izlencesinin "en azından ilkede" başarılı olacağını söylemeye hak kazanırdı' diyerek bitirdikten sonra, sanki bundan daha önemli bir güçlük olabilirmiş gibi, 'Fakat daha önemli güçlükler vardır' diyerek görüngücülüğün başka güçlüklerine geçiyor.

Oysa görüngücülük için hiçbir güçlük Ayer'ın bu son söz ettiği güçlük kadar yıkıcı olamaz. Gerçekten, herhangi bir duyu-verisini belirlemek için, onun, belli bir nesnenin bizde ürettiği türden bir duyu-verisi olduğunu söylemenin dışında bir yol bulmak olanaksızdır. Bir nesnenin sarı renkte oluşunun bizde uyandırdığı görsel duyumu belirlemek için sözgelimi 'bir altın parçasına baktığımız zaman elde ettiğimiz renk duyumu' demek zorunda kalışımızın nedeni, Ayer'ın ileri sürdüğü gibi duyusal dilimizin yoksulluğu değil, bunu anlatmanın başka bir yolunun bulunmamasıdır. Bu yalnızca görsel duyumlar için değil her türden duyumlar için de böyledir. Bülbülün ötüşünden elde ettiğimiz ses duyumunu anlatmanın yolu da, eğer taklit yeteneğimiz bülbül sesine çok benzeyen sesler üretebilecek kadar güçlü değilse ve karşımızda bulunan kimse de hiç bülbül sesi duymamışsa, olsa olsa bülbül sesinin onun bildiği herhangi bir kuşun sesine göre ne gibi fark gösterdiğini anlatmaya çalışmaktır. Yani biz, görüngücünün öne sürdüğü gibi, nesneleri duyumlara yöneltimde bulunan bildirimlerle değil, tersine duyumlarımızı nesnelere yöneltimde bulunan bildirimlerle betimleyebiliriz. Bir kez duyumları bu yoldan öğrendikten sonra yeni nesneleri tanıtmak için o tanıdığımız duyumlardan yararlanabiliriz. Fakat bu da yine anlatılmak istenen nesneden elde edilen duyumun hangi bilinen nesnelerden elde edilen duyumlara benzediğini söyleyerek yapılmış olacaktır ki, bu durumun en kısa yoldan anlatımı 'nesneleri ancak bildiğimiz başka nesnelere bağlı olarak anlatabiliriz' biçiminde olacaktır.

Görüngücülerin 'duyum' terimi yerine 'duyu-verisi' terimini kullanmalarının, onları, yalnızca görsel duyumların bir bölümüyle ilgili olarak haklıymış gibi gösterdiğini kabul etmekle birlikte, bu haklılık görünüşünün onların duyumlar konusundaki yanlış yorumlarından kaynaklandığını da eklememiz gerekir. Gerçekten onlar, diyelim bir kibrit kutusunun görsel duyu-verisi dendiği zaman yalnızca o kibrit kutusunun renklerini değil, kutunun sınır çizgileriyle belirlenen üç boyutlu kılıkla bu kılığın değişik boyutlarını hatta kutunun gözlemciden uzaklığını da birlikte anlarlar. Oysa kutunun kılığı, boyutları ve uzaklığı o kutunun bizde uyandırdığı duyumlar gibi dolaysız algı ürünleri değildir. Bunlar kibrit kutusu üzerinde deneysel olarak elde edilen bilgilerdir. Ve biz bir şey üzerinde deney yoluyla öğrendiğimiz bilgileri, benzeri şeyler üzerindeki benzer bilgilerimizden örnek vermeden anlatabiliriz. Örneğin kibrit kutusu üzerinde, onun rengi dışındaki bilgilerimizi, kutunun, her biri dikdörtgenlerden oluşan altı yüzünün bulunduğunu, bu altı yüzden ikisinin şu ve şu boyutlardan, ikisinin şu ve şu boyutlarda ve ikisinin de şu ve şu boyutlarda olduğunu söyleyerek antalabiliriz. Fakat bu olanak duyu-verilerinin duyumlara bakışla daha iyi bilgi veren şeyler oluşumunda değil, görüngücülerin görsel duyumları yanlış yorumlamış olmalarından doğmuştur.

Duyumlarımızı tanıma konusunda ileri sürdüğümüz görüşler, genellikle, konuşarak anlaşma olanağını elde etme yolunda ilk adımlarını atmakta olan ilkel insan toplulukları için geçerlidir. Uygar bir toplumda yetişen bir çocuğun duyumlarını tanımasının, kendi duyumlarıyla, onlar ortaya çıktığı sırada çevresindekilerden işittiği sözcükler arasında bağ-

lantı kurarak gerçekleştiği kabul edilebilir. Fakat bu da kendi içsel duyumlarımızı doğrudan doğruya içgözlem yoluyla tanımamızın olanaksız olduğu gerçeğini değiştirmez. Böylece, ne yoldan bakılırsa bakılsın, kendilerini ancak fiziksel nesnelere bağlı olarak tanıyabileceğimiz duyu-verilerinden yaptığımız bildirimlerle, o duyu-verilerini ancak kendileri aracılığıyla tanıyabildiğimiz fiziksel nesneleri tanımaya ve onları başkalarına tanıtmaya çalışmanın işe yarayacak türden bir sonuç vermesinin olanaksız olduğunu ve bunun, görüngücülerin öne sürdüğü gibi pratik değil, doğruca mantıksal bir olanaksızlık olduğunu kabul etmek gerekiyor.

Buna göre, Ayer'ın yazısında görüngücülerin sorunları olarak üzerinde önemle durulan 'algılanmayan nesnelerin varolup olmadığı' ya da uzun süre telefona özgü bir duyu-verileri takımı edindiğim bir yerde bu duyu-verilerinin birden bire bir saksıya özgü duyu-verileri takımına dönüşmesi gibi bir sorunun nasıl bir çözüme bağlanacağı türünden soruların da anlamsız sorular olarak nitelenmesi gerekir. Çünkü biz fiziksel nesneleri bizde uyandırdıkları duyu-verilerinin oluşturduğu *mantıksal yapılar* olarak değil, bizde uyanan duyu-verilerinin nedenleri olmanın yanında kendisiyle ilgili bir takım deneysel bilgilerimizin de bulunduğu *fiziksel nesneler* olarak tanırız. Bütün bilgi ve davranışlarımızın temelinde bulunan doğanın belirlenimliliği (determinizm) ilkesinin de, bir saksının nedensiz olarak yok olmasını ya da onun bir kibrit kutusuna dönüşmesini olanaksız kıldığını biliriz.

Ayer yazısının 2. bölümünde, daha önce hiç algılanmamış bir fiziksel nesneyle karşılaşan bir kimsenin o fiziksel nesnenin varoluşuna inanmasının eski deneylere dayandığı konusunda şöyle diyor: 'Çünkü benim *bunun* bir fiziksel nesne ve belli türden bir fiziksel nesne olduğuna inanışım yalnızca *bunun* görünüşleri olan duyu-verilerinin ortaya çıkmasına dayanamaz: bu inanç buna benzeyen şeylerin örnekleri olduğu bir fiziksel nesneler dünyasında yaşadığım üzerine daha genel bir inançtan türemiştir: ve bu inanç bir çok geçmiş deneylerle de desteklenmiştir. Bu öylesine böyledir ki, eğer bu varsayım tümüyle çökmüş olsa, eğer bu andan başlayarak duyu-verileri, Price'ın bir kez olabilirliğini öne sürdüğü gibi, kendi kendilerini nesne-benzeri düzene göre değil de kendi aralarındaki bir dengeye göre düzenleselerdi...' Biraz sonra da 'çocuğun fiziksel nesnenin varoluşuna olan genel inancının, onun çıngırakla mı yoksa oyuncak ayıyla mı oynarken elde etiği duyu-verilerinden türedeğinin önemi yoktur' diyen Ayer'ın, ilk bakışta, fiziksel nesnenin varoluşuyla deneyler arasında gerekli bağlantıyı kurduğu sanılabilir. Oysa dikkat edilice, çocuğun çıngırakla ya da oyuncak ayıyla oynaması da içinde olmak üzere, Ayer'ın sözünü ettiği deneyler, fiziksel nesneleri *kullanmanın* değil, yalnızca onlarla karşı karşıya bulunarak onlardan duyu-verileri elde etme deneyleridir. Burada bir takım duyumlardan kaçınmak ya da bir takım uygun duyumlar elde etmek amacıyla yapılan istençli ve kararlı eylemlerden söz edilmiyor. Öyle ki nesnelerin varoluşları üzerine bilgiler, onları kullanırken harcanan çaba ve emeklerin değerlendirilmesi yoluyla kazanılıyor, tersine, böyle bilgileri olanaklı kılan şey duyu-verilerinin, kendi kendilerini, kendi aralarındaki bir dengeye göre değil de nesne-benzeri bir düzene göre düzenlemiş olmalarıdır.

Görüngücülerin, duyu-verilerinin içinde görsel algı yoluyla elde edilen bilgileri de katarak yukarıdaki görüşün yanlışlığının örtülü kalmasına neden olduklarını belirtmek gerekiyor. Gerçekten görsel duyumlar dışındaki duyumlar üzerinde biraz düşünmekle kolayca görülebileceği gibi, duyumların, kendilerini kendi aralarındaki bir dengeye göre düzenlemelerinin de, nesne-benzeri bir düzene göre düzenlemelerinin de hiçbir anlamı yoktur. Kokulardan, seslerden ve tatlardan herhangi bir nesnenin varoluşu elde edilemediği gibi dokunma duyumunda ve renk duyumunda da bir nesnenin varoluşunun bilgisi elde edile-

mez. Yine nesnelerin varoluşu, Kant'ın öne sürdüğü gibi, zihnin, değişik duyumları *a priori* olarak birleştirme yeteneğine dayanarak da elde edilemez. Bize nesnelerin varolduğunu öğreten şey zihnimizde uyanan duyumların birer nedenleri olduğunu bilişimizdir. Bu varolan nesnenin görsel nitelikleri, diyelim nesnenin uzayda kapladığı yerin boyutları, üzerindeki bilgimizi de, bizde renk duyumu uyandıran yüzeylerin sınır noktalarını o nesnenin kullanımıyla ilgili deneylerimizin yardımıyla birleştirerek kazanırız. Yalnız başına renk duyumu da, öteki duyumlar gibi, bizde o rengi taşıyan bir nesnenin bulunduğu inancını doğurmaya yetmez. Nitekim kör bir kimse için de sayıları ne denli çok olursa olsun yalnız başına dokunma duyumları böyle bir inanç uyandırmaya yetmediğinden, onun nesneler üzerinde bizim görsel ve dokunsal yoldan edindiğimiz bilgileri edinebilmesi için nesnelere dokunması yetmez, onları elleriyle yoklaması, avucunu ya da kolları arasına alması, taşıması, kısaca onları *kullanması* gerekir.

Görüngücülüğün nesneler üzerine bildirimlerle ilgili düşüncelerine son bir karşı çıkma yolu da, fiziksel nesneler üzerineymiş gibi görünen bildirimlerin gerçekte fiziksel nesneler üzerine değil o nesnelerin zihnimizdeki (duyumlarına da değil) tasarımları üzerine olduğunu belirtmektir. Gerçekten 'Bu kattaki üç odadan her birinde bir masa vardır' bildirimi eğer bizdeki masa tasarımının temsil ettiği fiziksel masalar üzerine bir bildirim olsaydı, belki de kimisi demir kimisi tahta, kimisi büyük kimisi küçük, kimisi dört köşe kimisi yuvarlak olan bu fiziksel nesneleri anlatırken hepsi için aynı 'masa' sözcüğünü kullanamazdık. Biz o masaların o odada bulunduğunu saptarken görsel duyumlarımızdan yararlanmış olabiliriz. Fakat o masalar üzerindeki bilgimiz duyumlarımızın (ya da bir takım duyu-verilerinin) açık ve seçik anılarından değil duyumlarımıza dayanarak elde ettiğimiz tasarımlardan oluşur. Bir bildirimin aracılığıyla karşımızdaki kimseye ilettiğimiz bilgi de masaların varlığını saptarken elde ettiğimiz edimsel duyumların bilgisi değil, doğrudan doğruya zihnimizdeki tasarımın bilgisidir. Ancak, bu bildirimi yaparken biz, Locke'un kullandığı terimle *ima yoluyla*, bir fiziksel nesnenin varoluşunu da anlatmış oluruz. Karşımızdaki kimseler de, düşünce dünyamızdaki bir şeyi anlatan bu bildirimden, düşünce dünyamızın nedeni olan eylem dünyamızda, *hangi* nesnenin değil, *ne türden* bir nesnenin bulunduğunu anlamış olur. Düşünce dünyamızdaki tasarımlarımızın *edimsel* duyumlarımızdan oluşması söz konusu olamayacağına göre, sözü geçen nesnelerle ilgili duyumlar ya da duyu-verileri üzerine görüngücülerin başlattığı edimsellik-olabilirlik tartışmasının da anlamsız olduğunu kabul etmek gerekiyor.

Böylece, algılamanın görüngücü kuramı da, 'naif gerçekçi' ya da hatta 'eleştirel gerçekçi' adı verilen kimi algılama kuramları gibi, nesnelerin bizde uyandırdığı duyumlarla onlar üzerine deney yoluyla elde ettiğimiz bilgileri o nesnelerin bize dolaysız olarak sunulan nitelikleriymiş gibi görme yanlışından kendini kurtaramayan bir algılama kuramı olarak ortaya çıkıyor. Temeldeki bu yanlışlığın, görüngücüleri, nesneler üzerine bildirimlerin eşdeğerlerinin duyu-verileri üzerine bildirimler olarak kurulabileceğini kanıtlamaya yönelik olan, hem yararsız hem de olanaksız bir girişimde bulunmaya yönelttiği ve bu girişimin de başarısızlıkla sonuçlandığı söylenebilir. Yani fiziksel nesnelerin varoluşuyla ilgili durum, Ayer'ın, 3. bölümü bitirirken öne sürdüğü gibi 'görüngücülük doğru olmalıdır, çünkü bir kez duyu-verileri terimlerini kabul ettikten sonra onun tek alması (alternatif) algılamanın demir perde kuramıdır: yani fiziksel nesneler oradadır fakat onlara hiçbir zaman ulaşamayız, çünkü gözlemleyebildiğimiz her şey duyu-verileridir: doğal olarak en azından bu kuramın savunulmazlığı gösterilebilir' biçiminde özetlenemez. Çünkü duyumların terimlerini (özellikle görsel duyu-verileri terimlerindeki karışıklık yüzünden ben "du-

yu-verileri terimleri" demeyip doğruca "duyumların terimleri" diyorum) kabul ettikten sonra da geriye almaş olarak algılamanın demir perde kuramı kalmış değildir. Eylemlerimizle ilgili oluğunu bildiğimiz duyumlar nesnelerle bizim aramızdaki demir perdeyi tümüyle ortadan kaldırmaktadır.

4

Ayer yazısının ilk dört bölümünde görüngücülerin nesneler-duyuverileri bağlantısıyla ilgili görüşlerini açıkladıktan sonra, 5. bölüme 'buraya dek iyi oldu sanıyorum' diye giriyorsa da ben onun bu görüşüne katılmanın kolay olmadığını göstermeye çalıştım. Ancak, yazısının şimdi ele alacağımız 5. bölüm ve sonrası göz önünde tutulduğunda önceki bölümün gerçekten daha iyi olduğunu kabul etmek gerekiyor. Çünkü ilk bölümler duyu-verisi terimleri içinde nesneleri anlatmaya çalışmışken, son bölümlerde duyu-verisi terimleri içinde anlatılmaya çalışılan şeyler olaylardır. Nesneleri duyu-verisi terimleri içinde anlatmayı başaramazsanız bile buna uğraşmanın anlamsız olduğu söylenemez. Çünkü her nesnenin uzayda kapladığı yerin belli sınırları vardır ve o nesne de bu sınırlar aracılığıyla belirlenmiş, başka nesnelerden ayrılmıştır. Öyle ki, belli bir anda dünyanın belli bir yerden kesitini alsanız o kesit içine düşen nesneleri birer birer gösterebilirsiniz. Bu durumda, eğer nesneleri duyu-verisi terimleri içinde anlatmak olanaklı olsaydı, belli bir nesneyi anlatmak için hangi duyu-verilerini kullanmak gerektiği de belli olurdu. Bunlar, anlatılmak istenen nesnenin uzayda kapladığı yerin sınırları içinde kalan güç kaynağının bizde ürettiği duyu-verileri olacaktır. Bu duyu-verileri edimsel olarak elde edilebilir ve böyle elde edilen duyu-verileri de yalnızca o nesneden elde edilebilir.

Oysa olaylar için durum böyle değildir. Belli bir anda dünyanın belli bir kesitini alsanız o kesitte, o parmağınızla 'İşte şu olay' diye gösterebileceğiniz herhangi bir olay göremezsiniz. Bu kesitle, diyelim havada boşlukta duran sayısız su damlaları vardır. Bu damlaların boşluktaki konumu duyu-verisi terimleri içinde anlatabilseniz bile 'yağmur yağması' olayını çıkaramazsınız. Aynı damlaların biraz önce daha yukarda olduğunu ve biraz sonra daha aşağıda olacağını gösteren başka kesitleri de alıp her kesitin zaman içindeki yerini de belirtmek gerekir, fakat yine de 'yağmur yağdı' anlatımını kullanmadan olay anlatılmış olmaz. Şimdi Ayer'ın kendi örneği olan 'Dr. Crippen'in 1910' yılında Camden Town'daki evinde karısını öldürdüğü' önermesini ele alarak durumun ne olacağını saptamaya çalışalım. Kimi görüngücülerin, bir tanığın bulunması durumunda cinayetin işlenmeyeceği türünden karşı çıkmalarını bir yana bırakarak, olayın bir tanığının bulunduğunu, hem de bunun fare ya da başka bir böcek değil de bir insan-tanık olduğunu ve olayın yine de gerçekte nasıl geçmişse öyle geçtiğini varsayalım. Sanık olay yerine baktığında ne görecektir?

Böyle bir durumda tanığın neler göreceğini kalın çizgileriyle bilebiliriz. Aynı noktadan olayı hemen hemen aynı zamanda seyreden bir çok tanığın hepsinde de birbirine çok benzeyen duyumlar ortaya çıkacaktır. Fakat olayı hepsi de Ayer'ın yaptığı gibi '1910'da Camden Town'da Dr. Crippen karısını öldürdü' biçiminde bir bildirimle mi anlatacaktır? Bunun olanaksız olduğunu biliyoruz. Başka ayrıntılar bir yana, olayın yalnızca 'Dr. Crippen'in karısını öldürdüğü' bölümünü anlatmak için, birisi 'bir cinayet işlendi', bir başkası 'bir erkek bir kadını öldürdü', üçüncüsü 'Dr. Crippen bir cinayet işledi' diyecek ve bu anlatım hemen herkesin dilinde ayrı bir biçim alacaktır. Bu, aynı duyu-verileri

kümesinin herkes için ayrı bir olayı anlatması demektir. Bunun yanında, aynı anlatım biçiminin herkes için ayrı bir duyu-verileri kümesini canlandıracağının da unutulmaması gerekir. Gerçekten, yalnızca 'Bir erkek bir kadını öldürdü' diyen bir çok insanın o anda edindikleri duyu-verileri aynı olsa bile, bu aynı anlatım biçimini kullanan kimselerden biri sözgelimi odanın çok aydınlık olduğunu, bir ikincisi odanın çok lüks döşenmiş olduğunu, bir üçüncüsü de Dr. Crippen'in o sırada pijamalı olduğunu düşünecektir. Yani, kim ne adverirse versin her biri uzayda kapladığı yerin sınırlı olması yüzünden gerektiğinde parmakla gösterilerek belirlenebilecek türden şeyler olan nesneler yerine, bir olay söz konusu olduğunda, onun belirlenmesi bile olanaksızdır. Böylece herkesin belli bir andaki ilgi konusuna göre sayısız biçimler alabilen olayların, nesnel varlıklar oldukları (doğru olmasa bile) kabul edilen duyu-verilerinin terimleri içinde anlatılabileceği öne sürülmüş oluyor. Buradaki yanılgının nesnelerle ilgili olan yanılgıyı çok geride bıraktığını söylemenin haksızlık olmadığını sanıyorum.

5

Şimdi, görüngücülerin, bir bölümünün birer şakadan başka bir şey olup olmadığı konusunda duraksamaya düşülen görüşlerini bir yana bırakır da konuyu gerçek boyutları içinde ele alırsak, nesneleri tanımak için duyumlardan yararlanmanın zorunlu oluşu, öteki ve duyu-verisi teriminin içine kılık, boyut, uzaklık gibi, deneyler yoluyla tanıdığımız niteliklerin de yanlışlıkla karışmış olmasıdır. Gerçekte nesneleri tanımak için onların bizde uyandırdığı duyumları tanımak zorunda olduğumuz doğrudur. Fakat sözgelimi bir insanın bizde uyandırdığı duyumların hepsini teker teker saymak olanaklı olsa ve bu duyumlara, duyum olmamalarına karşın, kılık ve boyutlarla ilgili bütün veriler de eklense, onun bir *insan* olduğunu ayrıca belirtmedikçe, anlatmaya çalıştığımız şeyin herhangi bir nesne değil de bir insan olduğunu anlatamayız. Onun iki elli, iki ayaklı v.b. olduğunu duyularınızla anlarsınız. Fakat gördüğünüz o şeylerin el ve ayak olduğunu ancak kendi deneylerinize ya da başka insanlarla onlara 'el' ve 'ayak' adlarını verme konusundaki anlaşmanıza dayanarak bilebilir ve bildirebilirsiniz. Karşınızdaki kimsenin ne söylediğinizi anlayabilmesi de ancak bu yoldan olabilir. İnsanı tanımak bakımından durum böyle olduğu gibi, bir taş parçasını tanımak bakımından da aynı şey geçerlidir. Nesnenin renkleri, sertliği, kokusuzluğu, tatsızlığı ya da başka nesnelerle çarpıştığında çıkardığı seslerle birlikte boyutları üzerine verebileceğiniz en ayrıntılı biligiler de onun bir taş parçası olduğunu anlatmaya yetmez. Çünkü nesneleri eylemler dünyasındaki deneylerimize göre değerlendirmedikçe onların ne olduğu bir yana, gerçekten varolup olmadıklarını bile bilemeyiz.

Nesneler için böyle olduğu gibi eylemler için de böyledir. Bir insanın yalnızca bizde uyandırdığı devimle duyumlara bakarak onun 'geliyor', 'gidiyor' ya da 'döğüşüyor' olduğunu anlayamayız. Bir insanın ne yapmakta olduğunu anlayabilmek için onun bizde o anda uyandırdığı nedenlerinin ve sonuçlarının hangi durumlarda ortaya çıktığı, bunların nedenlerinin ve sonuçlarının neler olabileceği gibi konularda geçmiş deneylerimizden edindiğimiz bilgilerden yararlanmamız gerekir. Nitekim bir evin yanmakta olduğunu da dumanların ve alevlerin bizde uyandırdığı renk, devim ve sıcaklık gibi duyumlardan anlamış olmamıza karşın, olayı betimlerken zihnimizden geçen şey yangının bizde uyandırdığı duyu-verileri değil, yangının söndürülmemesi durumunda evin bir yıkıntıya dönüşeceğidir. Evin

sahibine 'Eviniz yanıyor' dediğiniz zaman onun da zihninde bir takım duyu-verileri değil, yangın söndürülmezse evinin yok olacağı düşüncesi doğar.

Ayer yazısının sonunda 'Fiziksel-nesne dili nasıl olanaklıdır?' sorusuna karşı görüngücüde doyurucu bir yanıtın gereçlerinin bulunduğunu öne sürüyorsa da gerçek durumun hiç de onun düşündüğü gibi olmadığı açıktır. Çünkü duyu-verisi filozoflarının öne sürdüğü gibi, bir fiziksel nesneyi sonsuz sayıdaki duyu-verileriyle belirlemek olanağı yoktur. Böyle bir şeyin olabileceğini öne sürmek, duyu-verileri aracılığıyla da olsa odada belli bir yer kapladığını *bildiğimiz* bir kasanın düşümüzde gördüğümüz altınlarla doldurulabileceğini savlamaktan farksızdır. Fiziksel nesnelerin düşüncesi o nesneleri kullanarak, onların üzerinde işlemler yaparak elde edilir. O nesnelerin dili de o nesneleri kullanmamızla ilgili olarak bizimle aynı dili konuşan kimselerle yaptığımız anlaşmaya göre oluşuyor.

6

Gerek Ayer'ın sözü geçen yazısından, gerekse görüngücü kuramı duyu-verileriyle açıklamaya çalışan başka düşünürlerin yazılarından, iyi bir algılama kuramı geliştirmedikçe felsefenin nasıl bir çok yapay sorunlarla uğraşmak zorunda kalacağının bütün açıklığıyla görülebileceğini sanıyorum.

Denkel, Arda (1990). "Deneycilik, Gerçekçilik, İdealizm, ve Görüngücülük." Felsefe Tartışmaları (8. Kitap): 40-46.

DENEYCİLİK, GERÇEKÇİLİK, İDEALİZM, VE GÖRÜNGÜCÜLÜK

ARDA DENKEL

Görüngücülük (phenomenalism), algının bize dış gerçekliği güvenilir bir biçimde yansıttığı savının karşılaştığı güçlükleri gidermeyi amaçlayan bir kuramdır. 17. yy'da Leibniz'ce ortaya atılan usçu biçimini dışta tuttuğumuzda, bu öğretiden Berkeley ve Hume'un düşüncelerinin etkisi altında, Kant'ın bilgibiliminden de yararlanarak, J.S. Mill, Russell, Moore ve Ayer gibi filozoflarca zenginleştirilmiş olan bir algılama kuramını anlarız. Bu deneyci algılama kuramı, aynı zamanda bir varlıkbilim kuramı biçiminde de yorumlanmıştır. Görüngücülük, hem bir bilgibilim kuramı olarak, hem de varlıkbilimsel yorumunda, öznel idealizme büyük yakınlıklar gösterir. Öznel idealizmin Tanrı kavramına bağımlılıktan arındırılmış bir versiyonu niteliğini taşır. Karşılaştığı en büyük sorunsa yapısı gereği getirdiği tekbenci (solipsist) vargıdır.

İdealizm: Gerçekçiliğe Karşı Deneycilik

"Algısal gerçekçilik" adıyla da andığımız sağduyu gerçekçiliği, insan anlığından bağımsız bir dış fiziksel gerçekliğin bulunduğunu ve algı içerdiğimizin bize bu dış gerçekliği belirli sınırlar içinde güvenilir bir biçimde yansıttığını öne sürer. Bu görüş açısından, algı yanılgıları onarılabilir güçlüklerdir. Algıya dayanan bir bilim dizgesi kurmak olanaklıdır. Öte yandan, insanı çevreleyen fiziksel varlık, algılanmasa ve hatta onu kavrayacak hiçbir varlık bulunmasa da, gerçekliğini koruyan bir ilkedir. Sağduyu gerçekçiliğinin, bu, dış varlığın bağımsızlığına ilişkin savına eklediği iki sav daha bulunur: (a) Algımızın nedeni dış gerçekliktir ve (b) algımızın içeriği, ona neden olan dış gerçekliğe benzer.

Berkeley, Locke'ta bulunduğu bu kurama, yine Locke'tan alarak benimsediği deneycilik açısından büyük bir yeğinlikle karşı çıkmıştır. Hemen her önermesini ayrı bir uslamayla eleştirdiği bu kuramın varsaydığı dış fiziksel gerçekliği Berkeley bütünüyle yadsır. Örneğin, algılanmayan bir dış varlık düşüncesinin olanaksız olduğunu, kimsenin algılamadığı söylenen bir nesneyi düşündüğümüzü sandığımız durumlarda, aslında *kendimizi o nesneyi algılarmış gibi düşünmenin* ötesine aşmadığımızı öne sürer. Buysa, algılanmayan bir şeyi düşünmüş olmak değildir. 17. ve 18. yy'larda "algılamak" kavramının yalnızca duyumsal algıyı değil öbür düşünsel işlevleri de kapsadığı gözönüne alınırsa, Berkeley'in uslamlamasının geçerli, fakat boş bir kanıt olduğu anlaşılacaktır. Düşünmek de bir algılama biçimi olduğuna göre, algılanmayan bir şeyi düşünmek olanaksız olmalıdır. Buna göre, algı-

lanmayan bir varlık düşünülmeyen bir varlıktır. Ancak, böyle bir usavurmadan, algılanmayan varlığın bir mantıksal olanaksızlık olduğu çıkarsanamaz. Çünkü algılanmayan varlık düşünülebilen bir şey olmasa da, bu, düşünülmediği halde var olabilmeyi çelişik kılmaz. Çelişik kılınan böyle bir varlık değil, böyle bir varlığı düşünme etkinliğidir. Dolayısıyla, olanaksızlığı saptanan şey, dış dünyadaki fiziksel varlıkların algılarının ötesindeki bilinebilirlikler olmaktadır. Buysa kuşkusuz doğru, ancak geçekçiliğin de zaten onayladığı bir noktadır.

Berkeley'in daha büyük değer taşıyan bir başka eleştirisi, bağımsız bir dış gerçeklik ile algı arasında bulunduğu söylenen ve algısal inançlarımızın doğruluğuna temel yapılan benzerlik ilişkisinin deneycilik açısından tutarsız olduğuna ilişkindir. Berkeley, eğer deneyci bir felsefe benimsemişsek kuramımızı oluşturan her önermenin deneysel bir dayanağı olması gerekeceğini vurgular. Algımızın dış gerçekliğe benzediği savı da, bu kuralın dışında bırakılamayacaktır. Oysa benzerlik bir ilişkidir ve bir ilişkinin varolduğunu öne sürmek, deneycilik açısından ilişkinin bağladığı şeyleri karşılaştırabilmeyi zorunlu kılar. Deneycilik açısından algıda kavrayabildiğimiz herhangi bir şeyi, algılayamadığımız bir şeyle karşılaştıramayacak olduğumuza göre, bunlar arasında benzerlik gibi bir ilişki bulunduğunu söylememizin de bir geçerli dayanağı yoktur. Hiç görmediğim bir şeyin gördüğüm herhangi bir şeye benzer oldunu öne sürmek saçma konuşmak olackatır. Ne var ki, algı içeriğinin ona neden olduğu iddia edilen bir dış gerçekliğe benzediğini öne sürmek aynen böylesi bir saçmalık içine düşmektir. Algımın içeriğine erişebilirim, bu benim için bir doğrudan veridir; oysa bu içerikten bağımsız olarak dış gerçekliğe erişemem. Bu ikisini karşılaştıramadığım gibi, benzer olduklarını da öne süremem.

Berkeley'in en ünlü "kanıtı", algılanabilir nesneler için var olmanın algılanıyor olmaktan başka bir şey olamayacağını ortaya koymaya çalıştığı uslamlamadır. Algılanabilir nesneleri birer tasarım öbeği olarak kavradığımızı, bilgimiz açısından nesnelerin tutarlı olarak bir arada bulunan tasarımlardan başka bir şey olmadıklarını belirtir. Ancak, tasarımlar, ya da ideler, anlıksal varlıklardır; onlar için varolmak bir anlıkça algılanıyor olmaktır. Öyle ise, tasarım öbeklerinden başka bir şey olmayan nesneler de, tıpkı kendilerinden yapılandıkları tasarımlar gibi, anlıksal olmalı ve onlar için de varolmak algılanmaktan başka bir şey olamamalıdır! İlk bakışta sağlam gibi duran bu uslamlama da, ya geçersiz olmak, ya da geçerliyse, dış dünyaya ilişkin olamamak gibi bir ikilemle karşılaşmaktadır. Algılanabilir nesneleri birer tasarım öbeği olarak kavramak, onların birer varlık olarak tasarımlardan oluştuklarını onaylamayı içermez. Gerçekçi felsefe, tasarımlar biçiminde kavradıklarımızın kendiliklerindeki varlıklarının tasarımsal değil fiziksel olduğu öne sürecektir. Dolayısıyla, bu görüş açısından Berkeley'in kanıtındaki ilk öncülün doğruluğu onaylanamaz. Öte yandan, algılanabilir nesneler tasarımlardan oluşuyorlarsa Berkeley'in uslamlaması elbet geçerlidir: Fakat bu durumda da bu uslamlamanın dış dünyadaki nesneleri ilgilendirdiği söylenemez. Tasarım öbekleri olarak kavradıklarımız zaten anlığımızda olan şeylerdir. Bundan, anlığımızın dışında olduklarını sanmış olduklarımızın da birer tasarım olduklarının ortaya çıkmış olduğu sonucunu çıkarsamaya olanak yoktur.

Her bilgibilim kuramının yanıtlamak gereğinde olduğu şu sorularla öznel idealizm de karşı karşıyadır: (i) Tasarım ve inançlarımızın doğru olmaları ne demektir? (ii) Algının içeriğinin hayret uyandıracak ölçüdeki tutarlılık ve düzenliliği nedendir? (iii) Algının kaynağı ya da nedeni nedir? Gerçekçilik açısından bu her üç soruya da doyurucu bir yanıt hazırdır: Algımız fiziksel gerçekliğe benzediği, onunla karşılıklılık içinde bulunduğu ölçüde doğrudur. Algının tutarlılığı, bize yansıttığı dış dünyanın düzenli bir yer oluşu dolayı-

sıyladır. Algıya neden olan şey de bu dış dünyadır. Öznel idealizm gibi fiziksel bir dış dünyanın varlığını yadsıyan yaklaşım için bu yanıtlar kullanılabilirliklerini yitirmektedirler. Berkeley doğruluğu algı ve inançlar arasındaki tutarlılıkla açıklar. (i)'in yanıtını böylece (ii)'ye dayandırdığından, (ii)'ye vereceği yanıtın önemi daha da artmış olmaktadır. Berkeley bu yanıt aşamasında bir duraksama geçirmiş ve bu soruları Tanrı'nın varlığını kullanarak açıklayan kendi kuramıyla, böyle bir yol tutmayan bir görüş arasında bocalamıştır. Onun böylece ele alıp sonradan yadsıdığı açıklama biçimi görügücülükten başka bir şey değildir. Bundan ötürü, deneyci görüngücülüğü (benimsemiş olmasa da) ilk kez ortaya koymuş olan düşünürün Berkeley olduğu belirtilebilir. Görüngücülüğü Berkeley için istenebilir bir yaklaşım olmaktan çıkaran iki şey, Tanrı kavramına hiçbir gerek bırakmayışı ve tekbenciliğe kapıyı bütünüyle açık bırakmasıydı. Berkeley hiçbir zaman tekbenci olmamış, tersine felsefeyi Descartes'dan beri benimsenmiş olan öznel dünya görüşünün yolaçtığı bu tehlikeden korumayı amaç bilmiştir.

Berkeley'in (ii) ve (iii)'e verdiği yanıtların her ikisi de aynı temele dayanır. Algımızın nedeni Tanrı'dır ve algının düzenliliği ile tutarlılığı Tanrı'nın büyüklük ve yetkinliğinin gereğidir. Tutarsız ve dolayısıyla yanılgılı olan deney verileri Tanrı'nın neden olduğu şeyler değil, imgelemimizin işe karışmasıyla ortaya çıkanlardır. Denebilir ki, Berkeley Locke'un kuramında deneycilik ile çelişik bulduğu dış dünya varsayımından kurtulmaya çalışırken, tekbenciliğe sapmamak uğruna, deneycilikle yine çelişen başka bir varsayımı benimsemiş, algının kaynağına Tanrı'yı koymuştur. Kendisi algılanamayan Tanrı, tıpkı doğrudan algılanamayan fiziksel gerçeklik gibi, deneyin kapsamına girmeyen bir ilkedir. Tanrı'nın varlığının salt deneyle temellendirilemeyeceği doğrudur. Ancak Berkeley'in kuramı içinde Tanrı'nın algıya kaynak olduğu savı için verilen deneyci gerekçeler oldukça geçerlidir. Berkeley nesneler ya da tasarımlar için varolmanın algılanmak olduğunu söylemişti. Algılanan bir şey olabilmesi için *algılayan* bir şey de gereklidir. Algılayan olmadan algılanan da olamayacaktır. Oysa bir şey ya algılanıyordur ya da algılıyordur. Hem algılaması hem de algılanıyor olması çelişik bir durumdur. Tasarımlar ve bunların oluşturduğu nesneler algılanan şeylerdir; ancak bunlar bir algılayamazlar. Durum böyleyse, tasarımları algılayan şeyler de algılanamayan şeyler olmalıdırlar. Çünkü onlar algılanabiliyor olsalardı, birer tasarım olmuş olacak ve dolayısıyla algılanan şeyler olmayacaklardı. Algılanan şeylerin varolmamasıysa, "varolmak algılanmaktır" ilkesine göre hiçbir şeyin varolmamasını içerecekti.Demek ki Berkeley'e göre varlık, etkin ve edilgin olarak, iki türe ayrılır. Varolduğu söylenebilecek her şey bunlardan ya biridir ya da öbürüdür: ikisi birlikte olunamaz. Bu ikiciliği Descartes'inkinden ayırt etmek gerekir. Çünkü Berkeley'in ortaya attığı ikicilik (her ikisi de anlıksal olan) varlık türleri arasında çizilmiştir. Edilgin varlık tasarımlar ve onların oluşturduklarıdır. Bunlar algılanmakla varolurlar. Etkin varlıksa tasarımları algılayan anlıklar, ya da tinlerdir. Bunlarsa algılayarak varolurlar. Bundan dolayı bir anlığın bir başkasını algılaması sözkonusu değildir. Berkeley'e göre, bizim dışımızdaki anlıkları ancak onların etkilerini gözlemleyerek kavrayabiliriz. Tanrı'nın algılanamayışı da bundandır. O, bir tasarım olamayacağına göre algılanabilecek bir şey de değildir. Tanrı'nın varlığını bilmek onu algılamak yoluyla olamaz. Oysa bu, Berkeley'e göre deneyciliği yadsımak değildir, çünkü Tanrı deneyin bir önkoşuludur. Kaldı ki, Tanrı'nın anlığımız üzerindeki etkisi olan tüm algımız, Onun varlığı için zengin bir kanıt yerine geçmektedir.

Öznel idealizm için belirleyici olan iki noktayı bir kez daha saptayalım: Fiziksel bir dış dünya yoktur ve (edilginler sınıfındaki) herhangi bir şey için varolmak algılanmaktır. Berkeley nesnelerin varlığını yadsımıyor. Nesneler tabii ki vardırlar. Ancak ona göre nes-

neler, algılanışlarının *ötesinde,* bir bağımsız, fiziksel ve dışsal varlığa sahip değiller.. Bir şey ancak algılandığı ölçüde, algılandığı sürece vardır. Peki, ben her şeyi her zaman algılamadığıma göre, bu ilkeye göre nesneler varlık ile yokluk arasında sürekli gidip gelmek durumunda bırakılmış olmuyorlar mı? Örneğin önümdeki bilgisayar gözümü kapadığımda varlığını yitirip, gözümü yeniden açtığımda yeniden varlık mı kazanıyor? Berkeley'e göre de, böyle bir şeyi öne sürmek sağduyuya son derece aykırı düşecektir. Kaldı ki, bu sonuç onun kuramınca içerilen bir şey de değildir. Çünkü, "Varolmak algılanmaktır" demek, "Varolmak *bence* algılanmaktır"demek değildir. Nesneleri ben algılamasam da başka anlıklar algılayacaktır. Bu başka anlıklara Tanrı da girdiğinde, Onun yetkinliği, öbür sınırlı anlıkların hiçbirinin algılamadığı (örneğin şu anda Everest'in tepesinde çakılı duran bayraklar gibi) nesnelerin de algılanıyor olmalarını, dolayısıyla da bunların kesintisiz varlıklarını güvenceye alacaktır. Burada, Berkeley'in sağduyuya aykırı düşen herhangi bir sonuçtan kaçınabiliyor oluşunun ancak Tanrı kavramını felsefi bir görevde kullanmasıyla olanak bulduğunu iyi belleyelim: Bunun nedeniyse, yukarıda saptadığımız iki nokta: Fiziksel varlığa hiçbir biçimde izin vermeyişi ve varolmayı aktüel olarak algılanıyor olmaya bağlayışı. Görüngücülük, işte bu iki noktayı bir ölçüde yumuşatmakla elde edilen, bir yandan deneycilikle son derece tutarlı olup öte yandan da Tanrı kavramına felsefi bir görev yüklemeyi gerektirmeyen bir kuramdır. İşin daha ilginç yanı, görüngücülük gerçekçilikle tutarlı kalabilmekte, bir dış varlığın yadsınmasını gerektirmemektedir.

Deneycilikle tam uyum: Görüngücülük

Öznel idealizmi Tanrı kavramını bilgibilim içinde öylesine odaksal bir biçimde kullanmaya iten şey, tekbenciliği engelleme çabası olduğu ölçüde, "varolmak algılanmaktır" formülünün içerdiği, *algılanmayan varlığın olanaksızlığı* sonucudur da. Buna göre, kendilerini o an algılayan hiçbir anlık bulunmadığında, sıradan nesnelerin bile varlıklarını yitirip, sonra birisi onları algılamaya başlar başlamaz yeniden varlığa döneceklerinin söylenmesi gerekmektedir. Berkeley bu sonucu bir olanak olarak korumuş, fakat bunun yanı sıra Tanrı'nın yetilerine dayanarak onun hiç gerçekleşmemesini güvenceye almıştır. Çünkü sözkonusu sonuç sağduyuya son derece aykırıdır. Ayrıca, böyle bir şeyin gerçekleşmesi durumunda ortaya çıkacak oldukça karmaşık özdeşlik sorunları da vardır. Şimdi soruyu şöyle soralım. Deneyciliğin gereklerini yerine getirmek bu sağduyuyu örseleyen sonucu gerektiriyor mu? Bir başka deyişle, tutarlı deneycilik uğruna yadsınan ve sağduyuyla tutarlı kalmak için Tanrı'ya başvurmayı gerektiren "algılanmayan varlık" düşüncesi gerçekten de yadsınmak zorunda mıdır? Tutarlı deneyciliğin yadsıması gereken şey "algılanmayan varlık" ölçüsünde geniş kapsamlı bir kavram mı olmalıdır? Deneyciliği ve sağduyuyu daha yumuşatılmış bir varlıksal sınırlanım üzerinde uzlaştırmaya olanak var mıdır? Gereken şey, varolmayı, *sürekli olarak* algılanıyor olmaya bağımlı kılmayan bir sınırlanım. Öyle ki, belirli bir zamanda hiçbir anlığın algılamadığı nesneleri bile, deneysel olarak temellendirilemeyen bir dış dünyayı varsaymak gerekmeden, varlık sınırları içine alabilelim. Sağduyu tüm nesnelerin her zaman sürekli olarak algılanmadıkları halde varolduklarını, zaman içinde kesintiye uğramadıklarını savunacaktır. Bunu deneycilikle çelişkiye düşmeden onaylamanın tek yoluysa Berkeley'in formülünde şu değişikliği yapmaktır: Nesnelerin varlıklarını bunların algılanıyor oluşları koşuluna bağlamak yerine, varlığı *algılanabilir olmaya* bağlayabiliriz. Buna göre varolduğu söylenebilecek bir nesne, sürekli olarak her an algılanıyor olmasa da, algısı her zaman olanaklı olan bir nesnedir. Dolayısıyla deneyciliğin ruhunu en iyi bir biçimde yakaladığı öne sürülebilecek olan görüngücülüğe göre, bir nesne-

nin varolmasının gerekli ve yeterli koşulu, bu nesnenin algılanabilir oluşunda saptanmış oluyor. Böyle bir yaklaşım bağlamında J.S. Mill özdeksel nesneleri zamanda sürekli olan algı olanakları diye belirlemiştir.

Görüngücülük için varolmak algılanabilir olmaksa, bu açıdan, duyu deneyleri olanak dışında kalan hiçbir şeye varlık yüklenemeyeceği sonucu içerilmiş olmaktadır. Böyle bir sonuç, şu anda varoldukları halde kimsenin algılamadığı nesnelerin bulunmasını olanaklı kılar. Örneğin cebimdeki para şimdi kimse tarafından algılanmıyor oluşuna karşın, algılana*bilir* bir şey oluşu dolayısıyla, varolduğu öne sürülebilecek bir şeydir. Öte yandan cebimde bulunduğunu öne süreceğim ceviz büyüklüğündeki bir elmasın, orada algılanmıyor oluşu yanısıra algınabilir de olmayışı dolayısıyla varolmadığını söylemek gerekecektir. Nesnelere varlık yükleyiş koşulları açısından görüngücülüğün hem sağduyu hem de deneycilik çerçevesinde idealizme göre daha olumlu niteliklere sahip olduğunu gördük.

Görüngücülüğün idealizme göre başka bir üstünlüğü daha var. Eğer varlık için ölçüt algı olanaklılığıyla saptanıyorsa, bu açıdan, artık Berkeley'in yaptığı gibi, algıdan bağımsız olarak tanımlanan bir dış dünyanın, bir nesnel fiziksel evrenin, varlığını yadsımaya gerek yok demektir. Kuşkusuz, deneycilik açısından böyle bir dış dünyanın *varolduğunu* öne sürmeye olanak yoktur. Algının ötesine geçip algıdan bağımsız bir dünyayı bir bilgi olarak kavrayamayız. Ne var ki, yine aynı açıdan algının ötesindeki bir fiziksel varlığın sözkonusu olamayacağını söylemeye de olanak yoktur. Dış dünyanın varolmadığı da, tıpkı varolduğu savı gibi, doğruluğu dencysel olarak saptanamayacak bir şeydir. İşte bu düşünce doğrultusunda, her ikisi de görügücülüğün ataları arasında sayılan Hume ve (onu usçu bir yorumla izleyen) Kant dış gerçekliğin *bilinemez* olduğunu öne sürmüşlerdir. Gerçekte böyle bir dünya varsa da, yoksa da, biz bunu bilemeyiz. Böyle bir görüş artık gerçekçilikle çelişen bir görüş de değildir. Çünkü bir dış fiziksel gerçekliğin varolduğunu öne sürmek, böyle bir şeyin varsa bilinemez olduğunu öne sürmekle çelişen bir düşünceyi savunmak değildir. Örneğin Ayer, algısal gerçekçiliğin görüngücülükle birleştirilebileceğine değinmiştir. Gerçekçilikle uzlaşım sağlamasına karşın görgüngücülüğün bu bağlamda önemli bir sıkıntısı var: Algı, bilgi ve bilim dizgesi sanki bir fiziksel dünyaya ilişkinmiş gibi dilegelirler. Oysa görüngücülük, *böyle bir fiziksel dünya gerçekte varolsa bile,* algı, bilgi ve bilimin oraya ilişkin bir algı, bilgi, ya da bilim olduğunu söyleyemeyecektir. Hatta bunu yadsımak gereğindedir. Bilgimizin, *bilinemezliği* öne sürülen bir şeyin bilgisi olduğu savunulamaz. Buna göre de görüngücülükle tutarlı kalarak bilgimizin gerçekte varolan bir fiziksel dünyanın bilgisi olduğunu öne süremeyiz.

Bilgimizin sınırları içindeki nesneler nelerdir? Algı ve bilgimiz çerçevesi içindeki nesnelerin birer dış fiziksel nesne olmaları sözkonusu olamaz. Görüngücülük için fiziksel dünyanın bilgi sınırlarımız dışında kaldığını az önce belirttik. Görüngücülük bu soruyu yanıtlarken deneyciliği ilk bakışta idealizm çizgisine oldukça yaklaştırıyor. Bilgimizdeki nesneler, yine Ayer'ın dile getirişiyle "duyu verilerinden oluşan mantıksal yapılardır". Oysa, bu öğretiyi de gerçekçilikle tutarlı bir biçimde okumak olanağı vardır. Yapılması gereken şey, tüm görüngücü savları bilgiye ilişkin olarak yorumlayıp bilgibilimin kapsamı içinde tutmaktır. Varlığa ilişkin konulardaysa gerçekçi bir çizgiyi bir *bilgi* iddiası taşımadan korumak olanaklıdır. Duyu deneyinden kurduğumuz mantıksal yapıların dışımızdaki gerçekliği yansıttığını varsayan bir ontoloji önünde bir mantıksal engel yoktur. Bu açıdan bir bilgibilim kuramı olarak deneycilik tam bir sadakatle izlenmiş, ayrıca da idealizme sapmaktan kurtulunmuş olacaktır.

Yüzyılımızın ilk üç çeyreği, öncü felsefe ortamlarında dilin ve konulara dil açısından bakış yönteminin öne çıktığı, felsefe etkinliğinin odağını işgal ettiği bir dönemdir. Bu yaklaşımın etkisi ve yetkesi altında konulara doğrudan bakmak ve onları doğrudan ele almak yerine, çoğunlukla bu konuları dilegetiren dilsel yapılar çözümlenmiş, felsefe sorunları ve tartışmalarının dilsel ifadedeki yansıması incelenmiştir. Görüngücülük ve ona ilişkin çalışmalar da bu doğrultuda "dil açısından" bir "yeniden döküm" geçirmiştir. Görüngücülüğe göre nesnelere ilişkin olarak bir şeyler söylediğimizde temelde algı verilerimiz hakkında konuşmaktayız. Bu, bilgi açısından nesneleri algı verilerinden oluşan yapılar biçiminde yorumlamanın doğal ve kaçınılmaz bir mantıksal sonucu. Durum böyleyse, dilimizin nesnelere ilişkin bölümünün duyu verilerine ilişkin çok daha uzun dilegetirişleri ekonomikleştiren bir kısaltmalar dizgesi olduğu söylenebilecektir. Nesne dili, kısaltılmış bir duyu verileri dili olmalıdır. Öyleyse, içinde nesneleri dilegetiren sözcükler bulunduran her bir önermenin, anlamlı olabilmek için, olanaklı algı ya da duyu verileri ifadelerine çevrilebilir olması gerekir. Böyle bir çevirinin yapılamıyor olması, nesne dilindeki ifadenin deney ötesinde kalan yükler taşımasından kaynaklanmış olacak, buysa onu deneycilik açısından anlamsız kılacaktır. Çünkü bu açıdan olanaklı duyu deneyleri ötesindeki bir varlık (en azından bilgi bağlamında) anlamsız bir şeydir. Nesne dilindeki ifade duyu verileri dilindeki ifadelere çevrilemiyorsa, ifadeye konu olan nesneyi oluşturduğu söylenebilecek olanaklı algıların bulunmadığını, dolayısıyla da böyle bir nesnenin varolmadığını söylemek gerekecektir.

Görüngücülüğün gerekli kıldığı çeviriler, uygun algısal koşullar yerine geldiğinde kimi belirli duyu deneylerinden oluşan mantıksal yapıların anlıkta yer alacağını dilegetiren koşullu önermeler biçimini alırlar. Buna göre örneğin "Bu kutunun içinde bir pırlanta yüzük var" gibi bir önerme, "Bu kutuyu açtığımda, tümünü bir arada 'pırlanta yüzük' sözcüğüyle adlandırdığım türden tutarlı bir duyu deneyi çeşitliliği edineceğim" anlamını taşımaktadır. Ancak bu çeviri de istenen şeyi tam olarak verebilmekten henüz uzaktır. Çünkü bu çeviri de henüz nesne diline özgü kısaltmalardan arındırılabilmiş değildir. Tatminkar bir görüngücü çevirinin nesneleri hiç gündeme getirmeyip bütünüyle duyu verisi sözcüklerinden oluşması gerekir. Yukarıdaki çeviride hâlâ bir kutudan sözedilmekte ve duyu verileri çeşitliliği "pırlanta yüzük" sözcüğü aracılığıyla özetlenmektedir. İstenen biçimdeki bir çeviriyi elde edebilmek için yapılması gereken şey, böylesi nesneleri oluşturan duyu verilerinin tam bir listesinin çıkarılmasıdır. Bu beklentinin içerdiği oldukça garip bir sonuç var: Görüngücülüğe göre yapıca son derece yalın olan nesne önermelerinin anlamları bile uygulama açısından tamamlanması olanaksız bir duyu verisi dilegetirişler listesinden oluşuyor olmalı! İşin daha ilginç olanı yanı da şu: Bütün bu dilegetirişlerin anlamını bir arada kavrayamaz ve hatta bilemezken, bunların *çevirisi* olduğunu öne sürdüğümüz kısa nesne önermelerini eksiksiz anlayabildiğimiz kanısındayız. Eğer aradaki ilişki gerçekten bir çeviri ilişkisi olsaydı, öncekini kavrayamamak sonrakini de kavrayamamayı gerektirmeliydi. En az bu ölçüde garip olan başka bir şey daha var: Görüngücülük, aktüel olan bir olguyu dilegetirdiği halde, konusu aktüel olarak algılanmayan en yalın bir önermenin bile, aslında kimi koşulların yerine gelmesiyle aktüelleşecek bir olanaktan başka bir şeyi dilegetirmediğini öne sürmek zorunda kalıyor. Çünkü bu kuram, algıları aktüel olmayan nesnelerin varlığını, ancak onları olanaklar biçiminde kavramakla koruyabilmektedir. Algı olanaklarıysa aktüel olan, yani şu an dolayımsız olarak gerçek olan şeyler değildirler.

Görüngücülük için genel anlamda bir sıkıntı kaynağı oluşturan iki soru vardır: Bunlardan biri duyu verilerinin kaynağının ne olduğunu, bunların nereden geldiğini sorar. Öbürüyse, duyu verilerinin hem aynı kişinin anlığında hem de farklı kişilerin algılarında nasıl olup da eksiksiz bir tutarlılığı koruyabildiğine ilişkindir. Berkeley bu soruları Tanrı kavramıyla yanıtlayabiliyordu. Tanrı, algıya neden oluşu yanısıra sözkonusu tutarlılığı da yaratır. Algının tutarlılığı Tanrı'nın büyüklüğünün bir kanıtıdır. Öte yandan bu iki sorunun Locke gibi gerçekçiler için oldukça kolay bir yanıtı bulunduğunu gördük. Onlara göre algının nedeni dış gerçekliktir ve algının düzenliliği gerçekliğin düzenliliğini yansıtmaktadır. *Deneyci* görgüncülük için bu her iki yol da kapalıdır. Buna karşılık, örneğin Kant'taki *usçu* görüngücülük yalnızca algıya kaynak olan, fakat kendiliğinde bilinemeyen bir dış gerçekliği onaylamakla ilk soruyu gerçekçi bir biçimde açıklamış olur. İkinci soruyuysa, usun ya da anlığın duyumlara zorunlu olarak uyguladığı, ancak dıştan değil kendi doğasından kaynaklanan kimi kalıplar, sentetik fakat *a priori* olan kavrayış biçimleriyle açıklar. Bu sonuncu, doğal olarak, deneyciliğin izleyebileceği bir yol değildir.

Deneysel görüngücülüğün onu sıkıntıya sokan bu sorulara karşı tutumu onları yadsımak biçimini almıştır. Görüngücülük bu soruların sorulamayacak şeyler olduklarını, bundan dolayı da geçersiz ve anlamsız olduklarını öne sürer. Gerçekten de, deneysel bilgi açısından böylesi soruların ne bir yanıtı ne de bir anlamı olacaktır. Deney için kendinin ötesine aşmak gibi bir şey olanaksız olduğuna göre, onun kaynağı da bilinemeyecektir. Öte yandan, kendi tutarlılığının nedenini bilmek de, deneysel olarak saptanabilecek bir şey değildir. Deneysel bilgi açısından yanıtı olmayan bir sorunun, yine aynı açıdan sorulabilir bir soru olmadığı da onaylanabilir. Deneyci görüngücülük karşısında bütün bu noktaları onaylasak bile, böylece felsefenin ilgi ve eleştirel sorgu alanının deneysel bilgiyle sınırlanıp çerçevelendiğini de onaylamak zorunda kalmış olmayız. Niye böyle olsun ki? Deneysel bilgi üzerine sorulan soruların ve hatta felsefe sorularının hemen hiçbirinin bilimdeki gibi deneysel bir yanıtı, ya da deneysel bir içeriği yoktur. Felsefe deneysel doğruluklarla çelişemez ve çelişmemelidir de. Ne var ki felsefe bu doğruluklarla sınırlı değildir. Deneysel içeriği anlamlılığa koşul kılan bir yaklaşımı eleştirirken sorulacak şeylerin tümünün yine bu yaklaşımın "içinden" sorularla sınırlanması gibi bir kural da olamaz. Görgücülüğü sıkıntıya sokan sorular, gerçekten de ilginç olan temel nitelikli felsefe soruları arasındadır. Bunlar anlamlılığın yitirildiği konular değil, tersine görüngücü kuramın açıklama yeteneğini tükettiği konulardır.

Görüngücülüğe ilişkin olarak son bir saptama daha yapacağız: Buraya değin ele aldığımız güçlüklerin hepsinden daha derin olan bir kuramsal güçlüğü, bu yaklaşımın tekbenciliği bütünüyle olanaklı kılışıdır. Dış varlığın bilinemez olduğunu öne sürmek, daha önce de belirtildiği gibi, böyle bir varlığı yadsımak anlamına gelmez. Bilinemezlik, dış dünyanın varlığıyla tutarlıdır. Bu, görüngücü ve gerçekçi tutumların tutarlılığını oluşturuyordu. Ne var ki, dış varlığın bilinemez olduğunu öne sürmek, böyle bir dünyanın varolmamasıyla da tutarlıdır. Dolayısıyla görgücülük, anlığım dışında Tanrı dahil hiçbir varlığın bulunmaması olanağını oldukça canlı tutan bir felsefe kuramı. İşte bu nedenledir ki, benden başka anlıkların varlığı konusu onun için hem odaksaldır, hem de çözümsüzdür. Bilgi gibi varlığı da deneyle sınırlamaya çalışan bir yaklaşımın akıbetinin başka türlü olamayacağı, deneyin öznel olan doğasından bellidir. Görüngücülük için çıkış yolu, kendini bilgi kuramı içinde sınırlayıp, varlığa ilişkin olarak gerçekçiliğe bağlanmaktır.

Sezgin, Erkut (1990). "Wittgenstein, Özel-Dil, Ayer vs." Felsefe Tartışmaları (8. Kitap): 47-58.

WITTGENSTEIN, ÖZEL-DİL, AYER vs.

ERKUT SEZGİN

- I -

Felsefe ve Çözümleme

'Felsefe dünyaya yeniden bakmayı öğrenme işinden ibarettir.'

M. Merleau Ponty böyle diyor. Fakat bu yolda karşımıza çıkan en büyük engelin belki kendi kendimiz olduğunu ne ölçüde sezmekteyiz? Bakışımızın sınırları dışına çıkamıyoruz; görüşümüzde düzeltilmesi gereken ne varsa, dünyaya bakışımıza yön veriyor: Sorduğumuz soruları, bu sorulara yanıt olarak tasarladığımız olgu varsayımlarını (analitik varsayımlar) önceden biçimlendiriyor.

Wittgenstein'ın kavram çözümlemeleri bir bakıma tam bu kısır döngüyü kırmaya yönelik tasvirler. Gerçekte olguları biraraya getirmeye, hatırlatmaya dayanan, özü kavramlarla/imlerle düşünmenin olgulara işaret ederek yeniden tasvir edilmesinden ibaret bu çözümlemelerin, sadece bir tasvir ve hatırlatmaca olmakla kalmayıp bir *çözümleme* olarak gerçekleşmesi bununla bağlantılı. Çözümleme ya da hatırlatılan olgular, işaret edilen olguların bağlamı, ancak kavramsal karıştırmalarımıza karşılık olarak bir anlam ifade ediyor; anlayışımızda, bakışımızda bir değişiklik yaratıyor.

'Philosophy consists in assembling reminders for a particular purpose.'

Sözkonusu karıştırmalarımız gerçekte sorduğumuz soruların içinde ve bu sorulara yanıt olarak düşünmekten kaçınamadığımız varsayımlarımızda yatıyor. Böylece Wittgenstein'ın kavramların olgularla (imleri kullanarak/imlerle düşünmenin temsilcisi olgularla) yeniden tasvirine dayanan hatırlatmacalarının ışığından yararlanmanın yolu, sorularımıza ve yanıtlarımıza hakim olan kendi düşünme/dil/kavram anlayışımızı keşfetmekten, bu keşfin bulgularını dilin/kavramların işleyişine esas olan olgularla karşılaştırabilmekten geçiyor.

> 'İncelemelerimizde varsayıma dayanan hiçbir şey olmamalı. Her türlü açıklamadan uzak durarak sadece tasvire yer vermeliyiz. Bu tasvir bize tuttuğu ışığı, yani amacını felsefe sorunlarımızdan alıyor. Bunlar elbette ki empirik olarak çözümlenecek sorunlar değil; daha çok, dilin işleyişine bakarak, üstelik bu işleyişi yan-

lış anlama eğiliminin zorlamasına *karşın* buradaki işleyişi bize gördürecek şekilde bakmakla çözümleniyor. Yeni bir bilgi vermekle değil, fakat hep bildiğimiz şeyleri düzenleyerek çözümleniyor." (Wittgenstein, Phil. Inv. 109.)

Felsefede (sadece felsefede mi?) soruna yanıt, yolumuzu bulmak için ortaya koyduğumuz bir açıklama resmidir. Fakat resmi çizerken kavramları kullanıyoruz ve bu kavramlar ister istemez kendi varsayımlarını açıklamanın içine karıştırıyorlar. Böylece, yolumuzu bulmak için ortaya koyduğumuz açıklama eğer sözde varsayımlarda bulunmuşsak, bizi kendisi açıklama gerektiren açıklamalarla karşı karşıya bırakıyor; böylece açıklamalarımız hem yolumuzu araştırdığımız, hem de içinde yolları karıştırdığımız bir coğrafya oluşturuyor. Açıklamanın gerçek bir çözümleme olması için, yolları karıştırsak da, birinden ötekine yolları bağlayabildiğimiz ortalama bir bütün oluşturması gerekiyor.

Burada, gerçekten sorgulayan, kendi yanıtları üzerinde düşünen, kendi kabullerini sorgulamaya gönüllü, yolunu kaybetme tehlikesini göze alan insanın düşünmesinden sözettiğimiz belli olmuyor mu?

Felsefe eğitiminin, öğreten ve öğrencinin soruları sormuş gibi yapmadan gerçek bir araştırma merakıyla sormasının, sorular karşısında gerçek bir araştırmacı davranışıyla açık bir kavrayışı gözeterek düşünüyor/tartışıyor olmasının gereğine işaret etmeye ihtiyaç var mı? Ne yazık ki felsefe eğitimi ve incelemesi adına kendini ortaya koyan bir kısım söylem üzerine benim gözlemim, çözümleyici bir etkinlik olmak yerine mesleki/konformist motivasyonlarla yazılan yazı ve kitaplarla giderek ona yabancı bir söylem oluşturduğudur. Bu da düşünmenin özgür insana değişim yaratan yaratıcı bir etkinlik olarak gerçekleşmesine özel bir engeldir.

Felsefe profesörüyle filozof arasında olmaması gereken fark da bundan doğuyor: Düşünmesine hakim olan koşullanmalarını (İnsan dilden sadece ilim, felsefe, kültür öğrenmiyor, onun koşullandırmaları altında dünyaya bakmayı da öğreniyor!) tanımaya gönüllü olmayan insanın, özgür düşünmeyle/felsefeyle ilişki kurduğunu sanmasından... Felsefe adına konformist bir söylem oluşturmasından...

II

Özel Dil Tartışmasının Mantıksal Çevresi

Wittgenstein, bilgi ve mantık kuramlarının adla nesne arasındaki mantıksal bağlantıyı, zihnin algılarıyla (veya değişik bir deyimle *ideleri*yle) onların yerine duran imlere parçalayan analitik-mantıksal yaklaşımında dilin ve düşünmenin mantıksal işleyişine yabancı derin yanlış anlamalar teşhis ediyordu. Gerçekte bu tanı, onun önerme/düşüncenin mantıksal yapısı üzerindeki holistik kavrayışının bir parçasıdır.

Önerme Kavramının Gelişiminde (Felsefe Tartışmaları 5. Kitap) Wittgenstein'ın adlarla nesnelerin bağlantısını, önermenin mantıksal olarak parçalanamaz bir bütün oluşturan yapısıyla kurulan bir bağlantı olarak koyduğuna işaret etmiş; sonraki incelemeleri boyunca bu yapıyı, insanın imleri kullanma etkinliğine ve onun çeşitli biçimlerine, ortaya çıktığı koşullarla bağlantılarına işaret ederek, çevresinde başka insanların etkinlikleriyle ilişkilerine dikkatimizi çekerek gözönüne koyduğunu belirtmiştim.

Wittgenstein incelemelerinde hemen hemen daima bazen açık, çoğunlukla örtük olarak bir karşılaştırmaya yer verir: Sözü zihinden onu temsil eden resimle/sembolle düşünmenin, resmin dilde temsiline dilin esas olan bir kısmı olup olmadığını sorgular. Örneğin, bir düşüncenin gözümüzün önünde çizdiği/düşündürdüğü resmin, zihne özel bir algı mı olduğunu düşünüyoruz? Resmin anlaşılmasını, düşünülmesini, ifade edilmesini temsil eden imleri kullanma etkinliği veya insan etkinliği *dışında* ayrıca resmi *algılamak, imgelemek* vs. biçiminde zihne özel düşünme/anlama süreçleriyle ilgili varsayımlarla düşünmeye neden eğilimliyiz? Bu düşünme/zihin süreci varsayımlarını bazan beyin süreçleriyle özdeşleştirmek veya ayrılığına ilişkin kuramsal görüşler (psikofiziksel paralelizm vs.) ileri sürmek düşünmeyle ilgili ne gibi yanlış anlamaları içinde taşıyor?

Sorgulamanın amacını, çözümlemelerin aydınlatmak istediği sorunu, burada yer kaplamayan zihin süreci varsayımlarının (düşünmenin Descartes'çı kavranışı) davranışçı/pragmatist görüşler lehine çözümlenmesi olarak anlamak, Wittgenstein'ın çözümlemelerinin aydınlatmayı hedef gözettiği temel sorunsalın kavranmış olduğunu göstermeyecektir.

Davranışçılık bilindiği gibi, başkalarının davranışlarımıza bakarak, kendimizin davranışlarımıza bakmaksızın farkına vardığımız duygu ve düşünce durumlarımızı da bir davranış olayı olarak anlayan ve tasvir eden psikolojidir. Davranışçılığın bütün sözcülerinin araya giren zor sorulara tutarlı ve inandırıcı yanıtlar verebildiğini söylemek zordur. Başkalarının farkında olmadığı fakat kendimizin farkında olduğumuz düşünce ve duygularımızı da, başkalarının davranışlarına bakarak anladığımız gibi anladığımızı öne süren davranışçı görüşlerle karşılaşmışızdır. Sanki insan kızdığını kendi kızma davranışını gözlemleyerek anlıyor gibi! Ya da sevindiğini sevinme davranışına bakarak, kendi sevinme davranışının farkına vararak! Ya da ağrı duyduğunu – duyumun kaşıntı değil de, ağrı olduğunu (örneğin 'dişağrısı' olarak tasvir edileceğini) – duyuma dikkat ederek; fakat ağrının yerini, sanki kendi ağrı davranışını gözlemleyerek anlıyor gibi! Sanki ağrının yerini – örneğin dişte mi olduğunu-elinin vücudunda nereyi ovuşturduğuna dikkat ederek anlıyor gibi!

Davranışçı tasvirlerin bu tartışmaları doğurması sadece şuna işaret ediyor: İnsanın düşünmesinin ve ruhsal/zihinsel durumlarının davranışlarla tasvirinin ne kadar duyarlı ve ince bir gözlem gerektirdiğine.

Ryle ve Wittgenstein

İnsanın düşünmesinin ve ruhsal durumlarının davranışlarla/yönelimlerle başarılı tasvirine iyi bir örnek Gilbert Ryle'ın ünlü *Concept of Mind* adlı yapıtıdır. Bilindiği gibi Ryle'ın bu incelemesi, yer kaplamayan zihin süreçleri varsayımlarını, yani Descartes'çı düşünme varsayımlarını düşündüren zihin durumlarının davranışlarla/yönelimlerle yeniden bir tasvirine dayanır. Ryle yöntem olarak çeşitli zihin süreçlerini adlandıran kavramları çözümler: İnsanın kendi ruhsal/zihinsel durumlarını tasvirde kullandığı kavramların anlamlarının, içgözlemle zihne verilmediğini; insanın öfkesini, sevincini, hissettiği bir duyumu, bir isteği, bir niyeti... adlandırmada/tasvirde kullandığı kavramları, bu bilinç durumlarını ifade eden yönelimlerle (disposition) öğrendiğine işaret eden bir çözümleme yöntemini kullanır.

Zihnin statüsü üzerine genel olarak doğru gözlemler ifade eden bu çözümlemeler, kavramların mantıksal işleyişine ışık tutacak, düşünme ve dilin işleyişi üzerinde bakışımızda bir değişiklik yaratacak güçle karşımıza çıkmaz. Daha çok, Descartes'çı yer kaplamayan düşünme/zihin süreçleri varsayımlarının karşısına, insanın düşünmesinin ve çeşitli psikolojik zihin hallerinin davranışlarla ve yönelimlerle yeniden bir tasviri olarak çıkar.

Sözünü ettiğim yer kaplamayan zihin süreçleri/düşünme varsayımlarıyla imlerin kullanımıyla temsil edilen/ifade bulan olgular (zihnin temsilcisi olgular) arasında Wittgenstein'ın karşı karşıya getirdiği karşıtlık, dünyanın düşünceyle dilde temsilinin *olanaklarına* ışık düşüren bir *kontrastır*: Resmi olanaklı kılan koşullarla, bu olanakları ortadan kaldıran varsayımların mantıksal bir karşılaştırmasıdır.

Böylece Ryle'da olduğu gibi, sadece anlama, tanıma, düşünme, hatırlama, imgeleme, hissetme, duyumlama vb. olguların insan davranışlarına işaret ederek yapılan bir tasvirinden ibaret olarak kalmaz, dilin içinde bu olguların kavramların dünyayı mantıksal olarak ayırdetmesindeki/resmetmesindeki, resmin dünyayla karşılaştırılmasındaki *mantıksal rolüne* uzanır.

Gerçekten, insan zihnini/düşünmeyi temsil eden olguların doğru tanınmasının Wittgenstein'ın incelemelerindeki yeri, dilin dünyayı temsile/resmetmeye (örneğin göstererek bir tanım vermede, gösterilen nesneye bu tanımla bir ad takmada, göstermenin burada adı nesneye bağlayan bir kural oluşturması için...) esas olan kısımlarının esas olmayan kısımlarından ayırdedilmesiyle ilgilidir:

> Bütün yapılabilecek olan ve yapılması gereken, dilimizde özce gerekli olanı özce gerekli olmayandan ayırmaktır.
>
> Dilimizde temsile esas olanla olmayanın tanınması, dilin hangi kısımlarının boşa dönen çarklar olduğunun tanınması fenomenolojik bir dil kurmak demektir.
>
> Fiziğin fenomenolojiden farkı: fizik kanun belirlemekle ilgilidir.
>
> Fenomenoloji sadece mümkün olanı belirler. Böylece, fenomenoloji fiziğin üzerine kuramlarını inşa ettiği olguların grameri oluyor. (Wittgenstein, Phil. Remarks 1.)

Wittgenstein'ın 'Özel Dil Tartışması' olarak adlandırılan düşünce denemesi (thought experiment) duyumlarımızı adlandırmaya, kavramlarla ayırdetmeye dilin esas olan kısımlarını - bu kısımları temsil eden olguları - esas olmayan kısımlardan ayırdetmek için önerilen bir düşünce denemesidir. Yani, dilin hangi kısımlarının boşa dönen çarklar, hangi kısımlarının bir kavramın dilde temsiline esas olduğunu tanıma sistematiği içinde yer alan birçok gözlem, karşılaştırma ve düşünce denemesinden biridir. Ne ki, bu sistematik bütünlüğüne[1] karşın bir kısım Anglo-Sakson analitik filozofuna, Wittgenstein'ın söylemi sistematik bütünlüğü olmayan gözlem ve tartışmalar olarak görünmüştür! Özel Dil Tartışması da, bu ad altında ifade ettiği özel anlamı, bir ölçüde onu bu sistematik bütünlük içinde kavrayamayanların çevresinde koparttıkları tartışmalara borçludur.

Bu nedenle, aşağıda Ayer'ın yorumlarındaki yanlışlığın, temelli eksikliklerinin tanınması, önce bu gözlemlerin ve düşünce denemelerinin nasıl bir sistematik içinden bir tabloyu tamamlayan bir albüm oluşturduğunun kavranmasını gereksiyor.

Duyumlarımızı adlandıran kavramların dilde temsiline dilin esas olan kısımlarının tanınması neden önemli felsefece imlemleri olan bir sorun oluşturuyor? İnsanın düşünmesine ve fiziksel gerçekliğe değgin ne gibi yanlış anlamaları keşfediyor?

Deneyci, pozitivist, mantıksal pozitivist, mantıksal deneyci... epistemolojilerin ortak sorunsalı bilginin deneyden/deney verilerinden mantıksal olarak kuruluşu ile ilgilidir. 'Duyum', 'duyum verileri' deyimleri sözkonusu deneyleri, bu deneylerin verilerine ilişkin yorumları ifade ediyor ve deney kişinin içgözlemle farkında olduğu duyumlarına kadar analiz edildiği zaman filozofu, insanın başkalarının farkında olmadığı, kendi zihnine doğrudan veri duyumlarından herkesin anlamı üzerinde anlaştığı bir nesneyi –örneğin kırmızı olarak– bir tümelle dilde nasıl temsil edebildiği sorunuyla (solipsizm) karşı karşıya bırakıyor.

Öte yandan, belki temel sorun düşüncenin parçalanamaz bir bütün oluşturan mantıksal yapısını, sözde bir analizle parçalamış olmaktan; filozofun, özelde kırmızı gibi bir kavramın, genelde kavramların dilde temsiline, dilin esas olan olgularını tanımayışından kaynaklanıyor.

Wittgenstein kavramın anlamını temsil eden, parçalanması kavramı da ortada kaldıran mantıksal yapı bütünlüğüne, bir kolu fren kolu yapan sistemle bağlantısına karşılaştırma içinden işaret ediyordu:

> "Freni kolla çubuğu bağlayarak kuruyorum." –Evet, geri kalan toplam mekanızma verilmiş olarak. Sadece onunla bağlantı içinde o bir fren koludur, bu desteğinden ayrılmış olarak bir kol bile değildir; herhangi bir şey olabilir, veya hiçbir şey. (Phil Inv. 6.)

Böylece, dilin bir kavramın dilde temsiline esas olan kısımlarının tanınması sorunu, insanın düşünmesinin ifadesi olan davranışların, tepkilerin veya insanın imleri kullanma etkinliğinin *çevresiyle birlikte* kavramın özgül anlamını nasıl temsil ettiğinin kavranmasıyla birleşiyor. Bu durum, ele alınan her kavramın ayrı ayrı ifade ettiği anlama esas olan özgül mantıksal çevresinin (dil oyunları), dilin dış biçimlerinden ayırdedilmesini gerektiriyor.

Bu nedenle, ele alınan her kavram için onun kullanıldığı/öğrenildiği özgül koşulların gözönüne alınması, kavramı ifade eden imleri kullanma etkinliğinin kavramdan kavrama değişen özgül farklarının tanınması önem kazanıyor. Örneğin anlama, tanıma, hatırlama... dediğimiz, *düşünme kavramı altında genellediğimiz olguların*, kavramdan kavrama aralarında özgül ayrılıklar bulunan insan davranışlarıyla, birbirinden farklı imleri kullanma etkinlikleriyle temsil edildiğinin kavranması gerekiyor.

> Açık ve sade dil–oyunlarımız dilin gelecekte düzene sokulması için–sanki sürtünme ve havanın direncini ihmal ederek–yapılan ön incelemeler değildir. Dil

> oyunları sadece benzerlikler yoluyla değil, benzemezliklerle de dilin olguları üzerine ışık tutmak üzere *karşılaştırma nesneleri* olarak kurulmuştur. (Phil. Inv. 130.)

Davranışçı psikolojinin sorunu, başkalarının davranışlarımıza bakarak, fakat kendimizin dolayımsız (içgözlemle?) ayırdına vardığımız ruhsal durumlarımızın davranışlarla temsil edildiğini gözönüne koymak iken Wittgenstein'ın ilgilendiği sorun: Sözün insanın ruhsal durumunu veya fiziksel bir durumu resmetmesinde (dilde temsilinde), dilin resme/temsile esas olan kısımlarını gözönüne koymaktır. Bu kökten yaklaşımı gözönüne alınırsa, davranışçılığın yapamadığını yol boyunca başarmış olması şaşırtıcı değildir. Böylece, incelemeler hem resmin/bir adla dilde temsil edilen kavramın özyapısına, hem insanın düşünmesinin ve ruhsal durumlarının temsilcisi olgular üzerine ışığını düşürüyor. İnsanın ruhsal durumlarının temsilcisi olgular olarak davranışlara işaret ettiği yerde burada davranışı daima bir durumun bağlamı içinde bir davranış, söz olarak – durumun etkilediği ve duruma etkiyen bir insan durumu olarak anlamak gerekiyor. Böylece, bir durumdan ötekine durumların özgül ayrılıklarına işaret eden gözlemlerin iletisi, genel olarak ruhsal durumları davranışlara indirgeme yaklaşımı olarak davranışçılığın genel teziyle karıştırılmaksızın kavranabilir.

> Bir noktanın hareketini gözlemlediğimizi düşünün (örneğin, ekranda bir noktanın hareketini). Bu noktanın hareketinden çok değişik türden önemli sonuçlar çıkarmak mümkün olabilir. Ne kadar çok değişik türden gözlem yapılabilir burada! – Noktanın izlediği yol ve onun belli karakteristik ölçümleri (dalga yüksekliği ve boyu örneğin), veya hızı ve hızın değişimini belirleyen kanun, veya kesintili değişimlerin sayısı ve yeri, veya noktanın izlediği yolun bu noktalarda nasıl bir eğri çizdiği, ve daha başka birçok şey. – Noktanın davranışının bu özelliklerinden herhangibiri bizi ilgilendiren tek özellik olabilir. Örneğin hareketi hakkında her şeye ilgisiz kalarak, sadece belli bir zamanda çizdiği halkaların sayısıyla ilgileniyor olabiliriz. Böyle *tek* bir özellikle değil de, her biri bize ayrı bir anlam ifade eden, her biri diğerlerinden farklı özelliklerle birden de ilgileniyor olabilirdik. İnsanın davranışıyla da böyle; bu davranışta gözlemlediğimiz farklı özelliklerle.
>
> O halde ruhbilim davranışın incelenmesidir, ruhun değil? Ruhbilimciler neyi notediyor – neyi gözlemliyor? İnsanların davranışlarını, özellikle de sözlerini değil mi? Fakat *bunlar* davranış hakkında değildir.
>
> "Onun keyifsiz olduğunu farkettim." Bu *onun* davranışı üzerine mi, ruhsal durumu üzerine mi bir sözdür? ("Hava tehditkâr görünüyor": Bu şimdi mi, gelecek mi hakkındadır?) İkisi birden; fakat yan yana değil, birinin içinden diğeri hakkında. (Phil. Inv. Part II, v.)

III

Adların ya da Adlarla Dilde Temsil Edilen 'Nesnelerin' Mantıksal Çevresi: Dilin Temsile Mantıkça Esas Olan Kısımlarının Tanınması

Zihinden veya imgelemden düşünmeyi temsil eden olguların doğru ayırdedilmesi, kavramların 'nesneleri' mantıksal olarak ayırdetmesinin/göstermesinin *koşullarıyla* ilgili bir

sorun olarak karşımıza çıkıyor. Yukarıda belirttiğim gibi, zihinden düşünmenin Descartes'çı yorumlarıyla, Wittgenstein'ın zihinden/imgelemden/bellekten düşünmenin temsilcisi olgular arasında yaptığı karşılaştırma, düşünmenin mantıksal olanaklarına, örneğin dilde bir şey göstermenin (resim) olanaklarına ışık tutan bir kontrasttır.

Ne ki sözkonusu kontrast sağlanmadıkça, sözün insana bellekten/imgelemden düşündürdüğü resmin gerçek mantıksal çevresi (resmin gerçekliği ayırdetmesinde, onunla karşılaştırılmasında paylaşılan yönelimlerin, sözün düşünüldüğü/söylendiği yerde onu çevreleyen dilin mantıksal rolü, sözün mantıksal bağlamı...) karanlıkta, sözün bellek alışkanlıklarıyla imgelemden düşünülmesi aydınlıkta, bilincin önündedir. Örneğin 'kırmızı'nın bir renk imgesini, ya da renk imgesinin kırmızıyı düşündürmesi gibi. Ya da, bir duyumun onu duyan insana kendisini karıncalanma duyumu olarak hissettirmesi, duyumu hisseden insanın onu sözgelimi yanma duyumuyla karıştırmaksızın 'karıncalanma' olarak hissetmesi ve adlandırması gibi.

Böylece 'karıncalanma' adını duyuma bağlayan kural sözkonusu olduğunda, duyumu karıncalanma veya yanma olarak tanıyan, birbirinden ayırdeden içgözlem veya zihinsel (zihne özel) tanıma varsayımı, artık bir varsayım olarak değil, bir duyumu tanımayı, mantıksal olarak dilde ayırdetmeyi, adını koymayı temsil eden bir olay–varlığına hissettiğimiz bir duyumu yanma veya karıncalanma olarak tanımakla kendimizin tanıklık ettiği bir olgu olarak düşünülmektedir. Sanki duyuma içgözlemle dikkat eden zihin onun yanma olarak değil, karıncalanma olarak adlandırılacağını anlıyor gibi!

"*Fakat böyle olaylar yok mudur? Hissettiğimiz bir duyuma içgözlemle dikkat ederek onun yanma olarak mı, karıncalanma olarak mı tasvir edeceğimize karar verdiğimiz durumlar yok mudur? 'Karıncalanma' ve 'yanma' dili öğrenirken, belli davranışları tepkileri göstererek öğrendiğim sözcükler olabilir. Fakat burada içgözlemle dikkat ettiğim, yanma duyumundan farkını* **zihnimle ayırdettiğim** *bir duyumu 'karıncalanma' sözüyle adlandırıyorum...*"

Bu sözler hem ortada içgözlem adına işaret edebileceğimiz önemli dil olayları olduğuna işaret ediyor, hem de filozofların neden *zihne-özel* (private) tanıma/anlama/hatırlama süreçleri hakkında varsayımlar ileri sürdüğüne, varsayımlarını neden varsayım olarak değil apaçık bir olgu olarak gördüklerine işaret ediyor. Bir de şuna işaret ediyor belki: Apaçık görünen bir olgunun (duyumun zihinden, içgözlemle tanınması) yukarıdaki gibi apaçık olduğu düşünülebilecek bir tasvirinin hâlâ ne kadar açık kılınmak gereğinde olduğuna... İçerdiği varsayımların hâlâ keşfedilmek, olgularla karşılaştırılmak gereğine.

Her şeyden önce, burada zihinsel tanıma varsayımını doğruladığı düşünülen, bir duyumu 'karıncalanma duyumu' olarak *tanıma*; onu yanmayla veya başka bir duyumla karıştırmadan *içgözlemle ayırdetme* varsayımı üzerinde durmak gerekiyor. Burada karıncalanma ve yanma arasındaki kavramsal ayrımların tanınması mı, yoksa bu kavramsal ayrımlar tanınmış/öğrenilmiş olarak, hissedilen bir duyumun tasviri, veya karıncalanma duyumu olarak bir duyumun hatırlanması gibi bir durum mu sözkonusudur? Bu durumda, hissettiği duyumu tasvire en uygun adın 'karıncalanma' olduğuna karar vererek konuşan insan, zihninin içgözlemle özel olarak burada tanıdığı (zihniyle dikkat ettiği) düşünülen zihne-özel duyuma mı bir ad takmış olmaktadır? Hissettiği duyumu bir süre düşündükten sonra "ka-

rıncalanma gibi," yahut "karıncalanma duyumu" olarak bildirmeye/tasvire karar veren insan, bu tasvirle o sırada sadece kendisinin farkında olduğu (kendi zihnine özel) bir duyuma advermiş olmakta mıdır? Hissettiği duyumu 'karıncalanma' olarak bildirmeye karar veren insanın, 'yanma', kaşıntı', 'karıncalanma' vb. kavramlarla duyumlarını ayırdetmeyi dilden normal yollarla öğrenmiş olarak (örneğin kaşındıran veya yakıcı veya karıncalanma duyumu uyandıran etkilere karşı insanın gösterdiği tepkilerle, duyumu hissetmenin ifadesi davranışlarla birlikte bu kavramları kullanmayı öğrenmiş olarak) konuştuğunu, fakat incelediğimiz durumda hissettiği duyumu hiçbir tepki veya davranış göstermeksizin, duyumuna dikkat ederek onu tasvir ettiğini söyleyebiliriz. Fakat bu durumun zihinde geçen, 'duyumu içgözlemle tanıma veya algılama' diyeceğimiz zihne özel bir tanıma sürecinin nedensel sonucu olarak ortaya çıktığını da söyleyebilir miyiz?! Olaya bakışımız farkında olarak veya olmayarak bu varsayıma da gerek görüyor mu? Duyumunu karıncalanma olarak tasvire karar veren insanın zihninde, zihne özel bir tanıma veya hatırlama süreci gerçekleştiğinden sözetmek, duyumundan karıncalanma olarak sözetmesi, onu bildirmesi, dilde bu çarkın dönmesi için dilin işleyişine gerçekten gerekli (onu döndürecek çark misali gerekli) bir varsayım mıdır?!

Hissettiği duyumu 'karıncalanma' olarak bildirmeye karar veren insanın, karar vermek için geçirdiği zamana bakarak ondan: 'Duyumunu tanımaya veya hatırlamaya çalışıyor...' biçiminde sözedebiliriz. Ya da, karıncalanma olarak tasvir ettiğine bakarak: 'Duyumunu karıncalanma olarak adlandırdı, hatırladı, tanıdı...'diyebiliriz. Fakat burada, kişinin durumundan ve sözünden farklı olarak, onun zihnine özel bir tanıma, hatırlama sürecinin gerçekleştiğini de düşünüyor muyuz? Diyelim ki böyle bir süreç gerçekleşmedi, bu durumda duyumundan karıncalanma olarak sözedemeyecek - duyumu karıncalanma olarak tanıyamayacak, hatırlayamayacak mıdır?!

> Acı kelimesinin anlamını belleğinde tutamayan bir kimse tasavvur edin - böylece hep farklı şeylere acı diyor - fakat bununla beraber kelimeyi acının alışılageldik semptomlarına ve çevresine uyan bir biçimde kullanıyor - kısaca onu hepimizin kullandığı gibi kullanıyor. Burada şunu belirtmek isterdim: Döndürülebilen fakat kendisiyle birlikte başka bir şeyin hareket etmediği bir çark mekanizmanın bir parçası değildir. (Phil. Inv. 272.)

İncelememiz anlama, tanıma, hatırlama... hakkında zihne özel zihin süreçleri varsayımlarından, onları dilde bir olgu olarak temsil eden olguların doğru ayırdedilmesi üzerinde yoğunlaşmış görünüyor. İnsanın dili/imleri kullanma etkinlikleriyle temsil edilen olgular olarak anlama, tanıma, hatırlama... dediğimiz olguların tasviri daima insanın durumuna: sözü veya ifadeyi ortaya koyan insan etkinliğine çevresiyle birlikte işaret ediyor.

Burada tekrar, incelemenin zihne özel anlama, tanıma, hatırlama... süreçleriyle ilgili varsayımları boş varsayımlar olarak sergilemeye, davranışçı bir görüşü doğrulamaya yönelik bir açıklığı hedef gözettiği akla gelebilir. Fakat yukarda işaret ettiğim gibi, burada sözkonusu olguların doğru tanınması, dilde bir kavramla nesneyi ayırdetmenin, onu bir adla dilde temsil etmenin (sembol), bu adı anlamlı olarak nesneye bağlamanın *mantıksal koşulları*, adın kullanımını dilde yöneten mantıksal kural (gramer), bu kuralın dilde işleyişi üzerinde açık bir kavrayış edinmeyi hedef gözetiyor: Sözkonusu olgularla (anlama, tanı-

ma...) dilde bir nesnenin kavramla gösterilmesine dilin esas olan kısımları olarak ilgileniyor.

Örneğin incelediğimiz deneyde, insanın hissettiği bir duyumu içgözlemle tanımasının, onu 'karıncalanma' olarak ifade etmesinin mümkün ve saçma anlamları üzerinde bu amaçla açık bir görüş edinmek istedik. Duyumunu tasvire en uygun adlandırmanın 'karıncalanma' olduğuna karar veren insanın, bu bildirimle bize kendi zihnine özel başkalarına kapalı, başkaları tarafından kendi içgözlemlerine analojiyle anlaşılacak bir mesaj mı verdiğini; dilin bu olaydaki kullanımında, 'karıncalanma' sözünün zihne özel bir duyumun 'yerine duran' bir ad mı olduğunu sorguladık.

Sorgulamamız her ne kadar burada zihne-özel başkalarına kapalı özel bir tanıma olmadığına işaret ediyorsa da, bir duyumu veya bir nesneyi adlandırmanın, bu adla onu diğerlerinden ayıran mantıksal özelliklerini dilde temsil etmenin mantıksal koşullarının yeterince açıklık kazandığı henüz söylenemez. Gerçekten, bu açıklığa ulaşmaksızın Wittgenstein'ın düşünce denemelerinin, gözlem ve hatırlatmalarının nasıl bir albüm oluşturduğu, bir tabloyu tamamlayan nasıl bir bütün oluşturduğu kavranmayacaktır. Wittgenstein üzerine son olarak bir de kitap yazmış olan Ayer'ın kendi kısırlığını sergileyen görüşler, itirazlar ileri sürmesi de, bu noktayla: Sözün söylendiği bağlamda çevresinin (Fren kolunun hareketi ile bağlı olduğu sistemin hareketinde yarattığı değişiklik misali) mantıksal rolünü (adın nesneyi ayırdeden anlamlı kullanımına nasıl mantıksal bir kural/yapı oluşturduğunu) görmemiş olmasıyla ilgilidir. Örneğin şöyle diyor Ayer bir itiraz olarak:

> "Kelimelerin anlamının başlangıçta öğrenilmiş oldukları bağlama ondan çözülemez olarak bağlı kalmaları için hiçbir sebep görmüyorum..." (A.J. Ayer, *The Central Questions of Phil., Pelican Books, 1981, p. 133.)*

Ayer'ın itirazı, adın nesneye bağlanmasının, nesneyi ayırdeden mantıksal özelliklerin dilde bir sembolle temsilinin mantıksal koşullarına işaret ederken Wittgenstein'ın hep kavramın kullanıldığı/öğrenildiği bağlama işaret ediyor olmasıyla ilgili.

Burada sözkonusu çevreyle söz arasındaki mantıksal yapı bağlılığı Ayer'ın itirazını gerektiren çözülemez, statik bir bağımlılık değil. Öte yandan, sözün fiziksel bir nesneyi veya duyumu anlamlı olarak ayırdetmesinde insanın kendi davranışından başkalarının davranışlarına kadar mantıksal rol oynayan bir çevre. Bu nedenle, Wittgenstein bir duyumun adıyla, yeriyle ayırdedilmesinde bedenin duyuma karşı gösterdiği davranışla arasındaki mantıksal bağlantıyı özel olarak büyüteç altına alacaktır. Örneğin ağrıya karşı insanın gösterdiği tepkiyle ağrının sözgelimi dişağrısı olarak düşünülmesi, ayırdedilmesi arasındaki non-contingent bağlantıya, yapılanmaya işaret edecektir. Bu ilişki büyüteç altında kavranmayı özel olarak gerektiriyor; çünkü duyumları ayırdeden kavramları, başlangıçta –dili öğrenirken– bu duyumları uyandıran etkilere karşı insanın gösterdiği tepkilerle, duyumlarla birlikte giden davranışlarla öğrendiğini düşünen –buna kabul gösteren–insanın (Ayer misali) henüz kavramadığı, fakat duyumu adlandıran kavramın ifade ettiği anlama mantıkça esas olan bir ilişki olarak rol oynuyor. Ayer duyumu adlandıran batma, yanma, karıncalanma gibi bir kavramı başlangıçta davranış ve tepkilerle öğrenmiş olabilirim, fakat "bu, en ufak bir biçimde beni kelimeyi alıp kendi durumumda davranışıma değil fa-

kat davranışıma neden olan duyuma uygulamama bir engel oluşturmaz..."[2] diyor. Sanki yanma gibi bir duyuma tepki gösteren insan hissettiği duyuma değil de davranışına yanma demeyi öğrenmiş gibi! Sanki dişağrısı, ya da karıncalanma sözü, başlangıçta –örneğin duyumun adının öğrenildiği yerde– duyumu değil de davranışı, tepkiyi gösteriyormuş gibi! Sanki hissettiği duyumun dişağrısı olduğunu elinin nereyi ovaladığına bakarak öğrenmiş gibi! Ya da: Ağrının dişte olduğunu, ağrı duyumuyla onunla birlikte giden davranışını sürekli birlikte gözlemekle öğrenmiş gibi! Sanki 'ağrının dişimde olduğunu' ağrıyla birlikte giden davranışımı kriter alarak/gözlemleyerek öğrenmiş gibi!

> "Yaptığım elbette duyumumu bir kriterle tanımak değil: Fakat bir ifadenin tekrarı. Fakat bu dil-oyununun *sonu* değil, onun daha başlangıcı." (Wittgenstein, Phil. Inv., 290)

Görüldüğü gibi, batma, yanma, karıncalanma, dişağrısı vb. duyumları adlandıran kavramları, bu duyumları doğuran fiziksel etkilere karşı insanın gösterdiği davranış ve tepkilerle öğrendiği gerçeğinin kabulü burada sorunun gereken açıklıkta kavranmış olduğunu göstermiyor. Wittgenstein'ın bu öğrenme bağlamında açıklığa kavuşturmaya çalıştığı ve Ayer'in kavramadağı sorun, ağrı davranışının, sözgelimi ağrının dişağrısı olarak dilde temsiline nerede/nasıl mantıkça esas olduğu; davranışın duyumun dişağrısı olarak ayırdedilmesindeki mantıksal rolüdür. Bu rolü gözönüne çıkarmak için Wittgenstein duyumun adının öğrenildiği, duyumun ifadesi davranış tepki bağlamına değişik yönlerden ışık tutuyor. Örneğin, acı duymanın doğal ifadesi bağırma, inleme, ağlama gibi davranışlarla dilden öğrenilen acının ifadesi yeni anlatım biçimlerinin nasıl yer değiştirdiğine işaret ediyor.

> Kelimeler duyumlara nasıl *gönderir.*[3] – Burada herhangi bir sorun görünmüyor; duyumlar hakkında her gün konuşmuyor, onları adlandırmıyor muyuz? Fakat adla duyum arasındaki bağlantı nasıl kuruluyor? Bu soru, duyumlarını adlandıran kelimelerin anlamını insan nasıl anlıyor? (örneğin 'acı'kelimesinin) sorusuyla aynı sorudur. İşte bir olanak: Kelimeler duyumun ilkel, doğal dışavurumlarına bağlanarak onların yerini alır. Bir çocuk kendini incitir ve ağlar; büyükler onunla konuşur, bağırmayı, daha sonra tümceleri öğretir. Çocuğa yeni bir acı-davranışı öğretilir.
>
> "Böylece 'acı' kelimesi gerçekte ağlamak anlamına mı gelir diyorsun?" -Tersine: Acının sözel ifadesi ağlamakla yer değiştirir, onu tasvir etmez.
>
> Çünkü duyumla ifadesi arasına girmek için dili kullanmaya nereye kadar devam edebilirim? (Phil. Inv., 244, 245.)

Duyumla birlikte giden davranışların, duyumu hissetmenin ifadesi insan yönelimlerinin duyumun adıyla ayırdedilmesinde, dilde temsilinde oynadığı mantıksal rolü gözönüne çıkarmak için, kavramın mantıksal çevresinde değişiklikler tasarlayarak onu düşünmeyi denemek yardımcı olabilir. Örneğin sıcak bir yerde oranın gerçekten soğuk olduğunu (ya da tersini) düşünmeyi denemek gibi! Başka bir düşünce denemesi: Başağrısıyla birlikte giden davranışların bel ağrısı davranışlarıyla yer değiştirmiş olarak, başı ağrıyan bir insan

düşünmeye çalışmak olabilir! Ya da sevgi ve şefkat duygusunu öfke ve nefretle gerilmiş bir insan yüzünde hayaletmeye çalışmak!

Descartes'çı epistemolojilerin düşünme ve düşünce hakkındaki varsayımlarındaki temel yanlışlık da, burada kavramların mantıksal çevresinde bilerek yaptığımız bozmayı, düşünmeyle ifadesi arasındaki mantıksal yapı bütünlüğünü parçalayan varsayımlarla yapmalarıdır. Örneğin Descartes'ın yer kaplamayan zihin süreci/düşünme ile bedenin yer kaplayan etkinliğini tam olumsal ilişki içinde yanyana temsil eden düşüncesi, dilin temsil olanaklarıyla çelişkili bu tür varsayımlara bir örnektir. Descartes yazı yazdığımı düşünmemle, bedenimin düşündüğüm gibi masa başında oturmuş, elinde kalem yazıyor olması birlikte olmayabilir, diyor. tıpkı rüyada yazı yazdığımı görmemle, gerçekte bedenimin yatakta yatıyor olması gibi. Fakat böyle bir yanılsamanın mümkün olması, yanılsamanın kural olduğu bir dünyanın mantıkça mümkün bir resmini de analojik olarak temsil ediyor mu?! Yazı yazıyor oluğumu düşünmemle, *hep* yanılıyor, örneğin bedenimin daima düşündüğümden başka bir iş yapıyor olması mantıkça mümkün, tasarlanabilir bir varsayım mıdır?! Yazı yazdığımı düşünmekle, rüyada yazı yazdığını görmek ayrımını neye borçluyum? Yazı yazdığımı sanmama karşın rüya görmüş olduğumu, bedenimin gerçekte yatakta olduğunu nasıl düşünüyorum? Yanılsama, gerçek ayrımını nasıl yapıyorum?

Yanılsamanın kural olduğu bir dili/dünyayı kullandığımız dile dayanarak tasarlayabilir miyiz?! Bu takdirde rüyayla gerçek ayrımını yapabilir, rüyadan sözedebilir miydik?!

Descartes'ın yanlışı, yanılsamanın kural olduğu durumu, gerçekte yanılsamanın kural-dışı olduğu normal dilde örneklemek istemesinde gizli. Bu yanlışın keşfinin, Descartes'ın yanlışını bulmaya değil, dilin mantığını anlamaya yönelik – örneğin düşüncenin/resmin dilde temsiline dilin esas olan kısımlarını, oyuna kural olan kısımlarını tanımaya yönelik bir anlamı olduğunu hatırlatmaya gerek var mı?

> "Bazen olan her zaman olabilir." – Bu ne tür bir önermedir? Şunun gibi: "F(a)" anlamlıysa "X.F(x)" de anlamlıdır.
>
> "Bir oyunda birinin yanlış bir hareket yapması mümkünse, o zaman her oyunda herkesin sadece yanlış hareketler yapması mümkün olabilir." – Böylece ifademizin mantığını yanlış anlama, kelimeleri kullanışımızın hesabını yanlış verme eğiliminin etkisi altındayız burada.
>
> Emirlere bazen uyulmaz. Fakat hiçbir emre *hiçbir zaman* uyulmaması ne gibi olurdu? 'Emir' kavramı amacını yitirmiş olurdu. (Phil. Inv. 345.)

(Devam edecek)

NOTLAR:

(1) Burada sözkonusu 'sistematik bütünlüğün', 'sistem kurma' anlamında kuramsal sistem bütünlüğü aranışından farkını ayrıca belirtmek gerekiyor mu? Wittgenstein'ın çözümlemeleri bu anlamda, sistemci/kuramsal felsefelere karşıt olarak dekonstruktiv/fenomenolojik bir bütünlüğü (dü-

şünceye/anlama esas olan olguların bağlamı, mantıksal bütünlüğü) pseudo-analitik kuramsal görüşlere karşı sergiliyor.

Böylece, burada çözümleme bilimde geçerli analitik-hipotetik düşünme/analiz alışkanlıklarına *karşı* özel bir anlam ifade ediyor: Dilin analitik/mantıksal formlarıyla nesneleri/olguları ayırdetmeyi/resmetmeyi öğrenen insanın, bu *alışkanlığını* bilgi ve mantık kuramlarında kurallara göre düşünmeyi, yani mantığı temsil eden olgular üzerine de taşımasındaki temel felsefi yanlışlığı, ondan doğan sorunları, bu yanlışlığın dildeki kaynaklarını... keşfediyor.

(2) Ibid. p. 133.

(3) Adın nesneye *nasıl* gönderdiği, nesneyi mantıksal olarak *nasıl* ayırdettiği/düşündürdüğü.... zaman zaman asıl sorunun bu olduğu *unutularak*, burada seçilecek kelimenin "refer" kelimesini karşılamaya yeterliliği üzerine bir tartışmaya döndürülmüştür. Böylece tartışma Anglo-Sakson dünyasında Frege'nin ne dediği – "refer" ve "reference"ın "Frege'nin demek istediği" ile karşılaştırılmasına dönmüş; Türkiye'de, Türkçe'de "refer" ve "reference" kavramlarını karşılayacak deyimlerin yeterliliği; hangi deyimin, Frege'nin "demek isteği"ni karşılamaya en uygun olduğu tartışmasını getirmiştir.

Benim burada altını çizmek istediğim, sorun'un dilde bir nesnenin adıyla gösterilmesine/temsiline dilin esas olan kısımlarını tanımakla ilgili bir sorun olarak, "refer" ve "reference"gibi tek bir kavramın anlamına *yüklenerek* yanıtlanmış olamayacağına işaret etmektir. Göstergebilimcilerin kelimelerle/dille düşünmenin anlamına ilişkin temel sorun'un yanıtını "gösterge" kavramına yükleyerek edebiyattan sinema'ya, resme, dile, kültüre, kültür tarihine... değgin "açıklamalarla" karşımızda oluşturdukları söylem gibi!

Yıldırım, Cemal (1990). "Diyalektik Materyalizm ve Bilim." Felsefe Tartışmaları (8. Kitap): 59-63.

DİYALEKTİK MATERYALİZM ve BİLİM

I

CEMAL YILDIRIM

Diyalektik materyalizm nedir? Doğal, sosyal ve düşünsel tüm olup bitenleri açıklayan, doğruluğu tartışılmaz bir kuram; bilimlerin temelinde yer alan, bilimsel yöntemin özünü oluşturan evrensel bir ilke mi? Yoksa, komünist düzenin kaçınılmazlığını içeren ideolojik bir inanç, proletarya diktatörlüğünü gerçekleştirme savaşımında vazgeçilmez bir silah mı?

Hemen söyleyeyim: Marksist literatüre bakılırsa, diyalektik materyalizm bunların hepsi ve daha fazlasıdır.

Gene sorulabilir: Gerçekliğin işleyişini yansıttığı, doğruluk arayışında biricik yanılmaz yöntemi, "yeni dünya"yı kurmada öncü düşünceyi sağladığı, ve her şeyi açıkladığı savlanan bu "büyülü değnek" nasıl bir şeydir? Bu soruya vereceğimiz yanıt Marksist savların tümünü kapsamaktan uzak kalacaktır, kuşkusuz. Biz bu yazıda yalnızca bir noktayı, diyalektik materyalizmin bilimsellik savını, irdelemekle yetineceğiz. Böyle bir irdeleme, hem oldukça yaygın kimi saplantıların geçersizliğini ortaya çıkarma, hem de felsefe tarihinde değişik kimliklerle etkisini sürdüren "diyalektik" ve "materyalizm" kavramlarına açıklık getirme bakımından yararlı olabilir.(1)

"Diyalektik" karmaşık anlamlı bir terimdir; değişik dönem ve felsefelerde farklı kullanımlara uğramıştır. Terimin, biri Herakleitos'tan diğeri Sokrates'ten kaynaklanan başlıca iki temel anlamından sözedilebilir. Herakleitos, "Her şey akış içindedir; hiçbir şey olduğu gibi kalmaz. Aynı ırmağa iki kez giremezsiniz, su sürekli tazelenmektedir..." sözleriyle varlığın sürekli bir değişme, bir yenilenme veya bir dönüşüm içinde olduğunu vurgulamıştı.(2) Öte yandan, Sokrates geleneğinde "diyalektik" sözcüğü soru-yanıt bağlamında konuşma veya tartışma etkinliğini dile getiriyordu. Bu anlamın, kimi köklü diyebileceğimiz değişikliklerle, Platon'dan Kant'a gelinceye dek pek çok felsefecide yansıdığını görmekteyiz.

Platon başyapıtı *Cumhuriyet*'te "diyalektik"i, İyi İdea'sına dayanan her şeyi açıklamaya yönelik yüce bilgi diye niteler. Daha sonra yazdığı *Sophist* adlı diyaloğunda ise Platon'un diyalektiğe, İdea'ların Platonik Formları arasındaki ilişkileri konu alan bir tür tanımlama yöntemi gözüyle baktığını görmekteyiz. Aristoteles'in mantık çalışmalarında diyalektik, doğruluğu olası öncülere dayanan uslama ya da çıkarsama anlamında kullanılmıştır. Kant için diyalektik antik dönemde birtakım sudan, geçersiz argümanları geçerli

gösterme çabası demekti. Öyleyse, ona göre, diyalektik tam tersine argümanda çarpıtmayı öneliyici bir yöntem olarak yeniden oluşturulmalıydı. *Salt Aklın Eleştirisi* yapıtının "Aşkın Diyalektik" başlığını taşıyan bölümünde, Tanrı'nın varlığını ispata yönelik ortaya konmuş argümanların geçersizliğini gösteren eleştirisini buna bir örnek olarak verir.

Hegel'e geldiğimizde, diyalektik yeni bir kimlikle karşımıza çıkar. Hegel diyalektiği, düşünsel gelişmenin açığa vurduğu üç aşamalı "mantıksal" bir modeldir. Buna göre, çelişki ve çelişkinin uzlaşımı ile ilerleyen düşünce tez, antitez ve sentez aşamalarını içerir. Hegel idealizminde, ussal olan gerçek, gerçek olan ussal olduğundan düşüncenin gelişim yasaları gerçekliğin devinim yasalarıyla özdeştir. Marksizmin diyalektik anlayışı, Hegel'in "Ruh" dediği gücün zorunlu gelişmesinde açığa vurduğu üç aşamalı modeldir; ancak Marksizm ruh yerine maddesel varlığı temel gerçeklik saydığından diyalektiği "öznel" ve "nesnel" diye ayırmakta, öznel diyalektiğe, nesnel diyalektiğin düşüncede bir yansıması gözüyle bakmaktadır.(3)

Antik Yunan'da genel olarak belli türden konuşma, tartışma veya düşünme etkinliklerine ilişkin bir "sanat" (dialektiké techné) sayılan diyalektiğin günümüzdeki kullanımlarında da aşağı yukarı aynı anlamı yansıttığı söylenebilir. Örneğin Oxford sözlüğünde "diyalektik"tartışma; doğruyu, gerçeği arama; doğruluk savlarını mantıksal olarak irdeleme sanatı diye tanımlanmaktadır. Oysa, Hegel'ci ve Marksist literatürlerde, biraz önce de belirttiğimiz gibi, diyalektik yalnızca bir konuşma ya da irdeleme yöntemi değil, ondan daha çok varlığın niteliğine ilişkin bir öğretidir.

Buraya kadar genel çizgileriyle değindiğimiz diyalektik kavramı görüldüğü üzere Marksizmin bir icadı değildir. Marksist diyalektik Hegel'in oluşturduğu diyalektik mantık modelinin materyalist bir yorumundan başka bir şey değildir. Oysa materyalizm kavramı Marksizmde yeni bir içerik kazanmıştır. Nedir bu yeni içerik?

Diyalektik gibi materyalizm de eski bir kavramdır; değişik dönemlerde değişik yorumlarına rastlamaktayız. Kısaca demek gerekirse, "materyalizm" terimi, varlığın ya salt maddeden ya da maddeye dayanan nesnelerden oluştuğu gibi metafiziksel bir görüşü dile getirir. Ancak "madde" denen şey nedir? Kimi filozoflar maddeyi uzay ve zamanda yer alan şey olarak nitelemiş; kimisi bunu yeterli açıklıkta bulmamış, maddeye özgü tanımlayıcı özelliklerin belirtilmesini istemiştir. Maddenin yer aldığı söylenen uzay ve zaman ne türden şeylerdir? Sonra maddeye devinim sağlayan güçün kökeni nedir; maddeyi algılama için ne diyeceğiz? Bunları salt maddenin türevleri saymak doğru mudur? Daha da önemlisi, varlıkla oluşum, gerçeklikle olup bitenler arasında anlamlı, kesin bir ayırım yapılabilir mi?

Bu tür sorulara bugüne değin verilen yanıtların yetersizliği gözönüne alındığında madde kavramının, dolayısıyla materyalizmin, açıklıktan uzak, karmaşık bir düşünce olduğu görülür. Materyalizmin anlamını belirlemedeki bu güçlük karşısında neyi dışladığı sorusuna verilecek yanıt belki daha açıklayıcı olabilir. Materyalizmin başlıca tezlerinden biri (olumsuz nitelikte bir tez!) ruh, tanrı, melek, cin, şeytan türünden kavramları içerikten yoksun, belli kültürel yaşam biçimlerine özgü, hayal ürünü şeyler saymasıdır. İdealizm bir dünya görüşü ya da felsefi bir öğreti olarak varlığı ruhsal saymakta; dahası, maddesel görünümdeki tüm nesne ve olguların temelde ruhsal güçlerle belirlendiği savındadır. Materyalizm ise her türden dinsel ve metafiziksel idealizme ters düşen bir öğretidir. Ona göre dünya doğası gereği maddeseldir; olup biten herşey, tüm oluşum ve gelişmeler maddesel nedenlere bağlıdır; maddenin varlığı düşünce veya algılarımızdan bağımsızdır. Engels iki görüşün bağdaşmazlığını şöyle belirtmişti:

> Tüm felsefede, özellikle modern felsefede, temel sorun düşünme ile varlık ilişkisine bakış biçimimizden kaynaklanır... Felsefecilerin bu sorunu getirdikleri çözümler onların iki kampta taplandığını göstermektedir. Ruhun maddeyi önceledigi, dolayısıyla dünyanın şu ya da bu biçimde bir yaratılış sonucu oluştuğu tezini işleyenler idealizm kampında toplanırken onların karşısında önceliği doğaya tanıyan değişik materyalist ekollerin yer aldığını görmekteyiz.[4]

Marksistlerin, diyalektik materyalizmi diğer materyalist düşüncelerden, bu arada özellikle Aydınlık Çağıyla birlikte bilimsel saygınlık kazanan mekanik materyalizmden ayrı tutmada aşırı bir duyarlık içinde olduklarını biliyoruz. Gerçekten diyalektik materyalizm ile Newton ve Laplace'da belirginleşen mekanik materyalizmi karıştırmak yanlıştır. Klasik mekanik maddesel devinimi bir yenileşme ve ilerleme süreci olarak değil, bir yineleme olarak varsaymıştır. Örneğin, gezegenler saatin ibreleri gibi sonunda eski konumlarına dönmekte, devinim bir tür döngül yineleme biçiminde kalmaktadır. Aslında Hegel'in diyalektik mantık modelinin de gerçek anlamda değişimi ve yeniliğe açık olduğu kuşku götürür. W. James'in belirttiği gibi Hegel idealizminin tüm dinamik görünümüne karşın, son çözümlemede, donuk "blok bir dünya"içerdiği söylenebilir. Oysa evrim düşüncesi için aynı şey söylenemez. Darwin'e gelinceye dek yaşam, büyüme ve gelişme gibi kavramların felsefede önemli kavramlar arasında yeri bile yoktu. Gerçi doğal seleksiyon "mekanik bir düzenek" diye nitelenebilir; ama evrim sürekli gelişim ve dönüşüm içeren bir kavramdır. Belki de bu nedenle, mekanik materyalizmi acımasızca yeren Marx ve Engels evrim kuramına olumlu bakmışlardır.

Diyalektik materyalizmde maddesel devinim ne mekanik bir işleyiştir; ne de madde, "ruhsal" denen deneyimlerin indirgenmesi gereken katı, durağan bir şeydir. Diyalektik materyalizm değişik düzeylerde varlık düzenlemeleri içeren, kişisel ve toplumsal koşulların oluşmasında düşünsel etkinliklere olanak tanıyan esnek bir öğreti olarak sunulmaktadır. Evrene ve onun bir parçası olan insana bir tür makine gözüyle bakan, doğadaki herşey gibi insan davranışlarıyla tüm kültürel etkinlikleri de fizik ve kimya yasalarına indirgeyerek açıklamayı öngören materyalist anlayışla, doğayı ve insanı "diyalektik yasalar"da yansıyan etkin, canlı özellikleriyle kavramaya yönelik materyalist anlayış bir tutulamaz! Ne var ki, iki anlayış arasındaki farkın birincisini bilim-dışı, ikincisini bilimsel saymak için yeterli bir gerekçe oluşturduğu savına katılmak, ileride açıklayacağımız üzere, kolay değildir. İki anlayış arasındaki farkı daha belirgin biçimde ortaya koymak için hem mekanik materyalizm üzerinde biraz daha durmamız, hem de Marksist diyalektik öğretiyi yakından tanımamız gerekir.

Mekanik materyalizm kökeninde fizik dünyadaki devinim ve değişmeleri açıklama ihtiyacından doğmuş bir görüştür. Değişme nesnel gerçekliğin en çarpıcı özelliğidir. Dünyada olup biten her şeyi, doğa, ruhsal ya da tanrısal bir güce bağlayan idealizmin tersine materyalizm doğa-içi olgusal nedenlerle açıklama yoluna gider. Geniş anlamda bilimsel yaklaşımı içeren bu görüşün kökü Antik Yunan döneminin atomcu felsefesine dek uzanır. Roma döneminin şair-filozofu Lucretius, *Nesnelerin Doğası Üzerine* adlı ünlü yapıtında Demokritos ile Epikuros'tan kaynaklanan atomcu kuramın anlamını şöyle belirtmişti:

> Her şeyi oluşturan nesneleri tanımak, olup bitenleri Tanrılara başvurmaksızın açıklamak.

17. yüzyılda büyük atılımlarla ilerleme yoluna giren bilimin bu görüşten kalktığı açıktır. Ortaçağ skolastik düşüncesine ters düşen mekanik materyalizm, kilisenin sert tepkisine karşın, bilimsel gelişmelerden güç alarak yaygınlık kazanmış, bu arada oluşan kapitalist toplumlarda egemen dünya görüşüne dönüşmüştür.

Yukarıda da değindiğimiz üzere, mekanik materyalizm doğaya bir düzenek gözüyle bakan, tüm olup bitenleri mekanik devinime indirgeyerek açıklama peşindeydi. Bilindiği gibi her düzenek (örneğin, bir saat) başlıca üç özellikle belirlenebilir: (a) birbiriyle uyumlu bir takım parçalardan kurulmuş olması, (b) çalışmaya ancak belli bir dış etkiyle koyulması, (c) çalışmaya koyulduktan sonra, tüm işleyişin belli yasalar çerçevesinde sürmesi.(5)

Bu modelin, tüm yetersizliğine karşın, doğayı anlama yolunda önemli bir işlev sergilediği yadsınamaz. Her şey bir yana, bilimsel gelişme yolunu tıkayan teolojiyi geriletmiş olması bile başlıbaşına bir aşamadır. Ne var ki, gelişme yolu açılan bilimin çok geçmeden mekanik modelin dar çerçevesini kırması kaçınılmazdı.

Bir kez, dünya makine örneği bir düzenekse, bu düzeneği neyin veya kimin oluşturduğu sorusu ister istemez ortaya çıkacaktı. (Bişindiği gibi, Newton bu işi başlangıçta Tanrı'nın yaptığı inancındaydı!) Sonra, maddesel nesneler gibi canlıları, bu arada insanları, işleyişi mekanik yasalarla belirlenen düzeneğin birer parçası gibi görmek, dahası, tüm sosyal, kültürel ve düşünsel gelişmelerimizi mekanik devinimin tekdüzenliğine indirgemek ne denli doğru olabilirdi? Mekanik materyalizm dünyayı oluşturan her nesne veya parçacığın, herhangi bir andaki konumu, hızı ve kütlesi biliniyorsa, daha sonraki ve daha önceki tüm durumlarının, devinim yasaları gereğince, belirlenebileceği varsayımına dayanıyordu. Belli nesnelerin (örneğin güneş sistemindeki gezegen ve uyduların) devinimi için doğru olsa da, bu varsayımın birçok nesne ve süreç için yetersiz kaldığı, doğada yinelemelerin yanısıra gelişme veya dönüşümlerin de var olduğu görmezlikten gelinemezdi.

Mekanik materyalizmin yetersiz kalan bir başka varsayımı da, karşılıklı etkileşim içinde olduğu gözden kaçmayan nesneleri bile temelde biribirinden bağımsız saymasıydı. Buna göre, doğal düzeneğin özellikleriyle işleyiş yasaları, düzeneği oluşturan parçaların özelliklerinin toplamına eşittir. Oysa, nesnelerin bağlı oldukları ilişkiler dışında var sayılmalarının anlamı ne olabilirdi?

Mekanik materyalizm bilgi kuramı açısından da yetersiz kalmıştır. Algılamaya edilgen bir süreç gözüyle bakılıyor, etkinlik tümüyle algılanan nesne ya da olguda bulunuyordu. Oysa algılamanın özne ile nesnel varlık arasında bir etkileşim olduğu gözden kaçmayacak kadar açıktır. Özneyle etkileşim dışında nesnenin işlenmeye açık bir hammadde olmaktan ileri bir anlamı yoktur. Nesnenin anlamı algılanarak bilgiye dönüştürülmesiyle oluşur. Marksistler daha ileri giderek edilgen düşünceyi de değersiz saymışlardır. Onlara göre gerçek düşünce, gerçekliği yansıtması yanısıra, pratik etkisi olan düşüncedir. Marx bu noktayı çarpıcı bir dille belirtmiştir:

> Pratikten soyutlanmış bir düşüncenin doğruluk ya da yanlışlığı salt skolastik bir sorundur... Filozoflar değişik biçimlerde dünyayı yorumlamakla kalmışlar, oysa asıl iş dünyayı değiştirmektedir.(6)

Diyalektik materyalizm, mekanik materyalizmin değindiğimiz yetersizliklerini gidermekle kalmayıp doğal, sosyal ve kültürel tüm süreçlerin en doyurucu, en gerçek açıklamalarını veren genel bir bilim, bir bilimsel felsefe olduğu savındadır. Marksistler idealizm gi-

bi mekanik materyalizmi de, giderek burjuva sınıfının ideolojik dünya görüşüne dönüşen metafiziksel nitelikte bir öğreti saymaktadır. Oysa, diyalektik materyalizm, onlara göre, her türlü yanlış varsayımlardan arınmış, bilimin yöntem ve bulgularıyla bütünleşen, geçerliği evrensel biricik dünya görüşüdür.

(Bu sava ilişkin ayrıntılı irdelemeyi gelecek yazıya bırakıyoruz.)

NOTLAR

(1) Ülkemizde, belki de siyasal suçlama ve baskılar nedeniyle felsefecilerimizin diyalektik materyalizme uzak durdukları söylenebilir. Oysa diyalektik kavramı tarihsel önemi bir yana, yaşadığımız dünyada ideolojik bir güç taşımakta, dahası kimi yazarların kaleminde sık sık açığa vurulan gizemli bir çekicilik sergilemektedir. Örneğin, tanınmış şair ve yazar Melih Cevdet'in "diyalektik" sözcüğünün geçtiği yazılarından birinde, "...formel mantıksal çıkarsamalarla sezgisel yargıların bütünü, her şeyi kapsayan diyalektik mantığı oluşturur ve bu bir aradalık kuşkusuz, bilim adamının da her zaman başvurduğu genel bir yöntemdir," gibi oldukça yüklü bir tümceyle karşılaşmaktayız. "Her şeyi kapsayan diyalektik..."; diyalektiğin, "bilim adamının da her zaman başvurduğu genel bir yöntem"olması vb. Bunlar etkileyici sözler kuşkusuz, ama dayanağı var mı?

(2) Herakleitos'un bu görüşü 19. yüzyılda Hegel ve Marx'ın yanısıra değişik bir biçimde Darwin'de de kendini açığa vurur: kalıtsal varyasyon ve doğal seleksiyon kavramlarını içeren evrim kuramı bu görüşü yansıtıcı niteliktedir. Çağımızda H. Bergson ile A.N. Whitehead gibi ünlü filozofların da Herakleitos'çu geleneği sürdürdükleri söylenebilir.

(3) Bkz. Antony Flew, *A Dictionary of Philosophy*, s. 88

(4) Bkz. *Ludwig Feuerbach.*

(5) M. Cornforth, *Materialism and the Dialectical Method*, s. 34.

(6) K. Marx, *Eleven Theses on Feuerbach.*

Irzık, Gürol (1990). "İki Kuhn." Felsefe Tartışmaları (8. Kitap): 64-71.

İKİ KUHN

GÜROL IRZIK

Thomas Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*[1] adlı kitabını üç düzlemde okumak mümkündür: felsefe, sosyoloji ve tarih yazımı. Bilindiği gibi Kuhn aslında fizik öğrenimi görmüş bir bilim tarihçisidir. Kitabını yeni bir bilim anlayışı ortaya koymak amacıyla felsefi kaygıları da olan bir bilim tarihçisi gözüyle yazmıştır. Ancak ilginçtir ki, Kuhn'un bu yapıtında geliştirdiği görüşlerin tarih yazımı üzerine pek bir etkisi olmamıştır. Bildiğim kadarıyla, hiç bir tarihçi bilim tarihini Kuhn'cu açıdan yazmayı denememiştir. Oysa Kuhn'cu anlayış sosyolojik düzlemde ele alınmış, oldukça da verimli olmuştur. *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nı bilimsel toplulukların özelliklerini betimleyen sosyolojik bir yapıt olarak yorumlayan David Bloor ve Barry Barnes[2] gibi Edinburg okulu düşünürleri yeni bir bilim sosyolojisinin temellerini atmıştır. Hiç kuşkusuz Kuhn'un asıl etkisi felsefeye olmuş, görüşleri şiddetle eleştirilmesine rağmen yeni bir bilim felsefesine yolaçmıştır.

Ne var ki Kuhn'un görüşleri sanıldığı kadar devrimci değildir. Daha doğrusu Kuhn kitabının 1962 yılındaki ilk baskısından sonra (kısmen, aldığı eleştiriler nedeniyle olsa gerek) en ilginç ve radikal tezlerini yumuşatmıştır. Dolayısıyla bir değil iki Kuhn vardır: radikal ve reformcu Kuhn. Hemen belirteyim, bu yazıda topyekün bir Kuhn eleştirisi sunmaya çalışmayacağım. Amacım Kuhn'un *felsefi* görüşlerinde yatan gerilimi, sözünü ettiğim ikili yapıyı açığa çıkarmak ve tutarlılığını sorgulamaktır.

Gerçekçilik-İdealizm İkilemi

Bilindiği gibi, belli bir bilimsel topluluğun paylaştığı paradigmanın yönlendirdiği bilimsel faaliyete Kuhn olağan-bilim adını verir. Olağan bilimin en belirgin özelliği her türlü yeniliğe kapalı olması ve bilim adamlarının bütün enerjilerini, benimsedikleri paradigmanın ürettiği sorunları –bulmacaları– çözmeye harcamalarıdır. Bulmacaya kimliğini ve niteliğini veren, çözümünün varlığı konusunda paradigmanın sunduğu güvence ile çözümün biçimi yolu-yordamına ilişkin sağladığı kurallardır. Olağan-bilimin egemen olduğu dönemde çözülemeyen problemler paradigmanın yanlışlığından çok, bilim adamlarının beceriksizliğini gösterir. Ne var ki zamanla bu tür problemler birikip te paradigmaya olan güven sarsılınca bir bunalım ve dolayısıyla yeni bir paradigma arayışı başlar. Kuhn'a göre bilimsel devrim bir paradigmanın terkedilip yerine başkasının kabulünden başka bir-

şey değildir. Paradigmalar bilimsel faaliyeti bulmacaların doğasından çözümlerine, metafizik ilkelerden doğa yasalarına dek her alanda belirlediğinden yeni bir paradigma yeni bir *dünya görüşü*, giderek yeni bir *dünya* demektir. İşte *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda görülen en belirgin bulanıklık buradan kaynaklanır. Kuhn idealizmle gerçekçilik arasında bir arayol arar durur:

> Şimdiye kadar paradigmaların bilimi oluşturması üzerinde durdum. Şimdi de ne anlamda doğayı oluşturduklarını söyleyebileceğimizi göstermek istiyorum (s. 117)

> En azından, oksijeni keşfettikten sonra, Lavoisier doğayı farklı görmeye başlamıştı. Herkes görse bile kendisinin değişmez ve tek olduğu varsayılan bir doğaya doğrudan gönderme yapılmadığı sürece de, tasarruf ilkesi gereği diyebiliriz ki, Lavoisier oksijeni bulduktan sonra farklı bir dünyada çalışıyordu. (s. 123)

Ancak, bu alıntılarda öne çıkan idealist ton Kuhn'un başka sözleriyle dengelenir:

> Aynı dünyalarda uygulama yapan iki grup bilim adamı aynı noktadan, aynı yöne doğru baktıkları zaman bile farklı şeyler görürler. Ancak, tekrar edelim, bu canları ne isterse onu görürler demek değildir. İki grup da dünyaya bakmaktadır ve değişik olan baktıkları şey değildir. (s. 145)

Görüldüğü gibi Kuhn dünya hakkındaki bilgimizin kuram-bağımlı olması ile dünyanın kendisinin kuram-bağımlı olması arasında gidip gelir. Bilginin, hatta doğrudan gözleme dayanan bilginin kuram-bağımlı olması, katı bir kuram/gözlem ayrımını savunan pozitivizme elbette karşı bir tezdir. Ama bu şekliyle pek de devrimci ya da yeni değildir. Koyre da Popper da benzer görüşleri çok daha önce ısrarla savunmuştur. Öte yandan, varlıkbilimsel bir kategori olarak dünyanın kuram-bağımlı olması çok farklı ve idealist bir tezdir. Ben Kuhn'un gerçekten idealist olduğuna inanmıyorum. Nitekim, Kuhn "Paradigmalar Konusunda Tereddütler" adlı makalesindeki bir dipnotta idealizmi reddettiğini açıkça yazmıştır:

> *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda, özellikle de 10. bölümde, farklı bilimsel toplulukların üyelerinin farklı dünyalarda yaşadıklarını ve bilimsel devrimlerin bilim adamının içinde yaşadığı dünyayı değiştirdiğini ısrarla vurguladım. Şimdi ise farklı toplulukların üyelerinin farklı veriler fakat aynı uyarılarla (stimuli) karşılaştıklarını söylemek istiyorum.(3)

İdealizmle hiç olmazsa bir süre flört ettiğini böylece itiraf eden Kuhn burada uyarıyı veriden (gerçek duyumlardan) ayırmakta, dış dünyadan kaynaklanan uyarıların herkes için aynı kalmakla birlikte, bunlardan üretilen verilerin kişinin daha önceki bilgi birikimine ve eğitimine bağlı olduğunu söylemektedir. Farklı paradigmaları savunan bilim adamları aynı uyarılardan farklı veriler üretirler, dolayısıyla farklı şeyler görürler, demektedir. Kuhn aynı uyarılardan sözettiği ölçüde idealist değildir.

Ancak Kuhn gerçekçi de değildir; çünkü bilimin dünyanın giderek daha tam, daha doğru ve nesnel bir betimlemesini verdiğine inanmaz. Bilimin amacının tek olan nesnel doğruyu yakalamaya çalışmak olduğunu yadsır ve bilimin varlığının ve başarısının nesnel

gerçekliğe uygun düşen bir doğruluk kavramı olmadan da açıklanabileceğini savunur (bkz. s. 158-60). Kitabına 1969'da eklediği Sonsöz'de daha da ileri giderek şöyle der:

> Bir bütün olarak kuramlara daha iyi uygulanabilecek bir başka 'gerçek' kavrayışı bulunur mu bilmiyorum, fakat bu andığımız görüş geçerli değildir. "Falan şey gerçekten var" gibi tümceleri yeniden kurmak için kuramdan bağımsız bir yol olduğunu sanmıyorum. Bir kuramın varlıkbilimi ile doğada bulunan 'gerçek' karşılığı arasında bir uyum olacağı kavrayışı bana artık ilkece yanılsatıcı görünüyor. (s. 183)

Kuhn bir yandan kuramdan bağımsız uyarılardan sözediyor, bir yandan da gerçeğe uygun düşen doğru kavramını reddediyor. Ama kuramlarımızla dünya arasında nasıl bir ilişki var, bu dünya kuramlarımızı nasıl sınırlıyor, bunu açıklamıyor. Açıkça ne pragmatizmi savunuyor, ne de klasik anlamıyla tutarcılığı. [4] Eğer Kuhn "kuram bağımsız gerçek yoktur" derken gerçekliğin betimlemesini değil de kendisini kastediyorsa yine idealizme düşüyor demektir. Yok, eğer bir kuramın diğerinden daha doğru ya da gerçeğe daha yakın olduğunu gösterecek nesnel ölçüt yoktur, olamaz diyorsa bu bizi başka bir soruna, eş-ölçülemezlik (incommensurability) sorununa götürür. Şimdi bu konuya geçmek istiyorum.

Eş-ölçülemezlik Sorunu

Kuhn'a göre bilimsel devrimin bir paradigmadan diğerine geçiş olduğunu belirtmiştik. Kuhn bu geçişi politik devrime benzetir. Nasıl varolan kurumların toplumun sorunlarıyla başaçıkamayacağının anlaşılması politik devrimin bir önkoşulu ise, egemen paradigmanın bunalım karşısında çaresiz kaldığının anlaşılması bilimsel devrimin habercisidir. Dahası, karşıt paradigmalar arasından seçme mantığa dayalı rasyonel argümanlarla değil, politik arenada olduğu gibi propaganda ve ikna yolu ile yapılır. Bilim adamı politik inancını değiştirir gibi paradigmasını değiştirir.

> Siyasi devrimlerde olduğu gibi, paradigma tercihlerinde de ilgili topluluğun onayından daha yetkili bir ölçüt yoktur. (s. 106) Paradigma reddinin tarihsel bir olgu olduğunu kabul etsek bile, insanın safdilliği ve bilgisizliğinden öte bir şey anlattığını aynı rahatlıkla iddia edebilir miyiz acaba? İster yeni bir tür görüngünün ister yeni bir bilimsel kuramın benimsenmesi için, ille de eski bir paradigmanın reddini gerektiren ve bilimin özünde yatan nedenler gerçekten var mıdır? Böyle nedenler varsa bile, bilimsel bilginin mantık yapısından kaynaklanmadıkları kesindir. (s. 107)

Bilimsel devrimle politik devrim arasındaki benzerliği sonuna dek zorlayan Kuhn ünlü eş-ölçülemezlik tezine varır:

> Bilimsel bir devrim sonucu ortaya çıkan olağan-bilim geleneği ile ondan önceki gelenek birbiriyle bağdaşmadıkları gibi, ortak bir ölçüyü de paylaşmalarına olanak yoktur. (s. 113)

Kuhn'un belki de en çok alıntı yapılan bu sözlerindeki bilinen tutarsızlığı bir yana bı-

rakalım.[5] Bu sözleriyle Kuhn rakip paradigmalar arasındaki seçimde propagandanın da rolü olduğunu değil, propagandadan başka hiçbir şeyin rol oynamadığını iddia ediyor gibidir. Bunun bilimde rasyonaliteyi inkar ve relativizm anlamına geldiği gerekçesiyle Kuhn tüm şimşekleri üzerine çekmiştir.[6]

Eş-ölçülmezlik tezinin aslında iki boyutu vardır: anlam değişiminden doğan eş-ölçülmezlik, nesnel ölçüt yokluğundan kaynaklanan karşılaştırılamazlık.

Anlam Değişiminden Doğan Eş-ölçülemezlik

Kuhn tüm bilimsel terimlerin anlamlarının kuram-bağımlı olduğunu, dolayısıyla karşıt iki paradigmanın aynı terimleri kullansalar bile bunlara farklı anlamlar yüklediklerini iddia eder. Rakip paradigmaların eş-ölçülemezliğinin birinci nedeni bu anlam farklılığıdır. Kuhn örnek olarak Newton ve Einstein'ın kuramlarını verir. Her iki kuram da örneğin kütleden sözetmekle birlikte, Newton'a göre kütle daima sabitken Einstein'a göre hıza bağımlıdır; birinde sonsuz hıza sahip olabilirken diğerinde ışığın hızıyla sınırlıdır. Kuhn bu gözlemden yola çıkarak Newton mekaniğinin Einstein'ın kuramından türetilemeyeceği ve "Einstein'cı kavramların değindikleri *fiziksel olguların,* aynı isimleri taşıyan Newton'cu kavramların çağrıştırdığı *olgularla* özdeş olamayacağı" (s. 111, vurgu benim) sonucuna varır. Dikkat edilirse Kuhn bu anlam değişikliğini aynı zamanda olgu ya da nesne (özgün metinde: 'referent') değişikliği olarak anlıyor. Burada bir kalem sürçmesi mi var, yoksa Kuhn yine idealizme mi göz kırpıyor, bilemiyorum. Ama salt anlam değişikliği bile, Kuhn'a göre, farklı paradigmalar arası iletişimi ciddi ölçüde zedeler; farklı paradigmaları benimseyen bilimsel topluluklar birbirlerini asla tam olarak anlayamazlar. O yüzden, bir paradigmadan diğerine geçiş mantık değil bir inanç meselesidir.

Kuhn'un eş-ölçülemezlik tezinin altında yeni-pozitivist bir başka tezin, yani bütünselci bir anlam anlayışının yattığı bilinen bir gerçektir. Kuhn bu anlayışı açıkça savunmak yerine doğrudan varsayar. Duhem ve Quine'a çok şey borçlu olan bütünselci anlam görüşünü eleştirecek değilim.[7] Beni burada ilgilendiren, Kuhn'un ellerinde eş-ölçülemezlik tezinin sonradan ne kadar gevşetildiğidir. Sonsöz'ün 5. bölümünde, Kuhn yanlış anlaşıldığından yakınarak kendisine atfedilen "paradigmalar arası iletişim kopukluğu" tezini yadsır ve bakın ne der:

> Bu tür iletişim kopukluklarını yaşayan kişilerin gene de başvuracakları bir yol olmalıdır. Hepsini zorlayan uyarılar aynı uyarılardır. Ne kadar farklı koşullanmış olursa olsun, genelde sinirsel (fizyolojik) aygıtları aynıdır. Sonuç olarak, gerek günlük dillerini, gerek *bilimsel dillerinin ve dünyalarının büyük bir kısmını* paylaşmaktadır...
>
> Kısaca söylenirse, bir iletişim kopukluğu geçiren tarafların yapabileceği en doğru şey, birbirlerini farklı bir topluluklarının üyeleri olarak kabul edip çevirmenliğe oturmaktadır. Topluluk-içi ve topluluklar-arası söylemler arasındaki farkları başlı başına bir çalışma konusu olarak ele alırlarsa, ilk ağızda her topluluk içinde sorunsal olmaksızın kullandıkları halde, topluluklar-arası tartışmalarda pürüz odakları haline gelen terim ve deyimlerin neler olduğunu bulabilirler... Her bir taraf, diğerinin kuramını sonuçlarıyla birlikte kendi diline çevirmeyi ve aynı zamanda diğer kuramın geçerli olduğu dünyayı kendi dilinde betimlemeyi öğrenmiş olur. (s. 180 vurgu bana ait.)

Yani, artık anlam değişiminden doğan iletişim kopukluğu aşılmaz bir duvar değildir. Paradigmalar arası eş-ölçülemezlik bir çeviri meselesine dönüşmüştür. Farklı dilleri konuşan bilim adamları çeviri sayesinde birbirlerini anlayabilir ve rasyonel biçimde tartışabilir. Eş-ölçülemezlik mantıksal bir sorun ya da tez olmaktan çıkar, bir topluluğun diğerini ikna etmeye çalıştığı yarı-sosyolojik bir olay haline gelir. Neresinden bakılırsa bakılsın, eş-ölçülemezliğin o ilk devrimci ruhundan pek eser kalmamıştır.

Ölçüt Yokluğundan Doğan Eş-ölçülemezlik

Buna göre farklı paradigmalar nesnel, yani paradigmalar-üstü ölçütler olmadığı için birbirleriyle karşılaştırılamaz. Zira her paradigma kendi bulmacalarını, çözüm yöntemlerini, açıklama yollarını kendi yaratır. Nesnel ölçütlere dayalı bir karşılaştırma olanaksız olduğuna göre, bilimsel gelişme rasyonel değildir; bir kuramın diğerine üstünlüğü akıl ve mantıkla gösterilemez. Bu nedenle Kuhn relativist olmakla suçlanmıştır. Ancak Kuhn bu suçlamayı şu iki gerekçeyle kabul etmez: (a) İyi bir kuramın sahip olması gereken beş temel nitelik (Kuhn bunlara 'değer' diyor) vardır. Bunlar istenilen ölçütleri sağlar. (b) Bir kuramın diğerine üstünlüğü bulmaca çözme becerilerine bakarak saptanabilir.

Kuhn "Nesnellik, Değer Yargısı ve Kuram Seçimi"[8] adlı makalesinde iyi bir kuramın kesin, tutarlı, geniş kapsamlı, basit ve verimli olması gerektiğini yazar ve kesinlikten, kuramın deney ve gözlem sonuçlarıyla uyuşmasını anladığını belirtir.[9] *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda geçen "kuram seçiminde bilimsel topluluğun kararından daha iyi ölçüt ne olabilir"(s. 170) tümcesinin Lakatos'un iddia ettiği gibi sürü psikolojisi ile hiç bir ilgisi olmadığını vurgular. Dahası, geleneksel bilim felsefesinin öteden beri savunageldiği bu beş ölçütün "kuram seçiminin *tek* ortak temeli'[10] olduğunu söyler. Bu ölçütler kuramlar-üstü olduklarına göre, eş-ölçülemezliğin ne anlamı kalmaktadır? Kuhn'un yanıtı şaşırtıcıdır:

> Bilim adamlarının deneyimi kullandıkları değerler için felsefi bir temellendirme sağlamıyorsa da (ki böyle bir temellendirme tümevarım sorununu çözerdi), bu değerler kısmen bilimsel deneyim yoluyla öğrenilir ve onunla birlikte elverir.[11]

Yani Kuhn şimdi de elimizdeki ölçütlerin felsefi bakımdan temellendirilemeyeceğini, bunların kullanımına bir dayanak göstermenin mümkün olmadığını savunmaktadır. Gerekçe olarak şöyle bir argüman sunmaktadır: Temellendirme mümkün olsa, tümevarım problemi çözülürdü; tümevarım problemi çözülemez; o halde, temellendirme olanaksızdır. Bu argümanda ilginç olan, Kuhn'un tümevarım konusundaki kuşkucu tavrı ve tümevarım probleminin çözümsüzlüğünü öne sürerek paradigmaları karşılaştırmaya yarayan ölçütlerin rasyonel bir temeli olmadığını iddia etmesidir. Bir an için kuşkuculuğun doğru olduğunu varsayalım. O zaman nasıl olur da bilim tarihinden örnekler Kuhn'cu (ya da başka bir) görüşü *destekleyebilir?* Tümevarımcı kuşkuculuğun özü, ister bilimsel ister tarihsel olsun her türlü verinin genellemelere mantıksal dayanak sağlamaktan uzak olduğunu ileri sürmesidir. Dolayısıyla, Kuhn kuşkuculuğu kabul ediyorsa, kendi görüşlerini desteklemek için ne bilim tarihinden örneklere başvurmasına gerek vardır ne de onlarda umduğu desteği bulabilir.

Ayrıca şunu da sormak gerek: eğer karşılaştırma ölçütlerimizi temellendiremiyorsak, bilimsel toplulukların bu ölçütleri hasbelkader paylaşmasından başka geriye elimizde ne

kalır? Ölçütlerin bizi nesnel doğruluğa yaklaştırdığını söyleyemiyorsak, bunların keyfi olmadıklarını, daha doğrusu bilimsel toplulukların keyfine kalmadığını nasıl savunabiliriz? Bence Kuhn şöyle bir ikilemle karşı karşıyadır: ya ölçütler konusundaki görüşbirliğinin nedenini açıklayamayacak, ya da bu ölçütlerin nesnel bir doğruluğa işaret ettiğini kabul etmek zorunda kalacaktır. İlk seçenek Kuhn'u zayıf bir sosyolojiye, ikincisi ise tutarsızlığa mahkum edecektir. Tutarsızlığın nedeni açık: Kuhn kuram-bağımsız doğruluk kavramını yadsımıştır. Zayıf bir sosyolojiye mahkum olmasının nedenine gelince: eğer ölçütlerin tek dayanağı bilimsel toplulukların kararları ve davranışları ise, o zaman bu konuda da bilim adamlarının düşünce ve pratiklerine başvurmalıdır. Bu yapılırsa, bilim tarihinin büyük ölçüde Kuhn'u yalanladığı görülecektir. Gerçekten de bilim tarihi bilim adamlarının doğruya ve gerçekliğin mümkün olan en iyi betimlemesine ulaşmak için çabalarının örnekleriyle dolu değil midir? Sözgelimi Kopernik, Galile ve Kepler savundukları güneş-merkezli evren modelinin, yalnızca tahmin yapmaya yarayan bir araç, gözlem verileriyle tutarlı kurmaca bir öykü değil evrenin aslına uygun bir tasarımı olduğunda ısrarla direnmişlerdir. Üstelik yaşadıkları dönemde kilise ve diğer kurumların ağır baskısı altında olmalarına rağmen!

Kuhn'un relativizm suçlamasına karşı geliştirdiği bir başka strateji paradigmaların bulmaca-çözme becerilerine bakmaktır. Karşıt iki paradigmadan hangisi daha çok bulmaca çözebiliyorsa o daha üstündür. Kuhn bu şekilde bilimde ilerlemenin varlığını yadsımak bir yana, ne anlama geldiğini açıkladığını iddia eder:

> Birbirinden oldukça farklı birçok ortamda bulmaca çözme konusunda, sonraki bilimsel kuramlar öncekilerden daima daha iyidir. Bunu bir görelilikçiden duymanıza olanak yoktur ve benim ne anlamda kesin bir bilimsel ilerleme inançlısı olduğumu sanırım göstermektedir. (s. 183)

Örneğin kuvantum mekaniği klasik mekanikten daha iyidir ve bilimsel bir ilerlemeyi temsil eder çünkü bulmaca çözmekte daha beceriklidir; sadece klasik mekaniğin çözemediklerini çözmekle kalmamış, bu kuramın öngörmediği yepyeni problemleri de çözmüştür:

> Bir bilimsel topluluk yeni bir kuramı bir öncekinin uğraştığı tüm ya da hemen hemen tüm sayısal, niceliksel bulmacaları çözmediği sürece ya hiç benimsemez, ya da ender olarak benimser. (12)

Böylece Kuhn nesnel doğruluğun yerine bulmaca-çözmeyi geçirir ve bilimden doğruluk kavramını atmanın mutlaka relativizme düşmek demektir olmadığını ileri sürer.

Öyleyse karşıt paradigmaların karşılaştırılamazlığı (eş-ölçülemezliği) ne anlama gelir? Görebildiğim kadarıyla bu tezden geriye, kuram seçiminin ispata ya da sıkı mantık kurallarına dayandırılamayacağı kalmaktadır. Tercihleri belirleyen paradigma-bağımsız ölçütler vardır ama bunların uygulanması mekanik bir biçimde olamaz. Örneğin, verimliliğin iyi bir ölçüt olduğunda anlaşan iki bilim adamı varolan kuramlardan hangisinin daha verimli olduğu konusunda anlaşmazlığa düşebilir. Bütün bunlar doğrudur elbette ama pek de devrimci sayılmasalar gerek. Aklı başında hiçbir bilim felsefecisi (mantıkçı pozitivist dahil) kuram tercihlerinin algoritmik bir işleme indirgenebileceğini savunmamıştır.

Dahası, Kuhn'un bulmaca-çözme ölçütünü tutarsızlığa düşmeden savunabileceğini

sanmıyorum; göstermeye çalışacağım gibi, bulmaca-çözme kuram-bağımsız bir ölçüt olamaz çünkü Kuhn'a göre kuramın çözemediği problemler sonraki kuramın çözdüğünü iddia ettikleriyle aynı olamazlar. Kuhn'dan yaptığım son alıntıdan da anlaşılacağı üzere, iki kuramı bulmaca-çözme becerileri açısından karşılaştırmak için *kuramlardan bağımsız ortak bulmacaların* varlığı gerekir. Oysa Kuhn bulmacaların pradigmatik yapısını ısrarla vurgulamıştır. Bulmacalar sadece ve sadece paradigmatik kuramın çizdiği çerçeve içinde ortaya çıkarlar. Örneğin, başlangıçta Newton'un yasalarıyla ayın hareketini açıklamak kolay olmamıştır. Hatta sorun kimi bilim adamlarına o kadar çetrefil görünmüştür ki, Newton'un evrensel çekim yasasını değiştirmeyi bile önermişlerdir. Bu konuda Kuhn şöyle yazıyor:

> Sonuç olarak bazıları ters kare yasasının yerine, küçük mesafelerde ona kıyasla biraz sapma gösteren bir yasa kullanmayı teklif etti. Ancak bunu yapmak paradigmayı değiştirmek, *bambaşka bir bulmaca tanımlamak demekti, eskisini çözmek değildi.* (s. 66, vurgu benim)

Görüldüğü gibi, her paradigma kendi bulmacasını ve çözümünü tanımladığından bulmacalar değişen paradigmalarla değişirler. Bu da birbirleriyle kesişmeyen, ortak hiçbir elemanı olmayan bulmaca kümeleri demektir. O halde paradigmalar bu açıdan nasıl karşılaştırılabilir? Her paradigmanın çözdüğü ayrı bulmacaların sayısına mı bakacağız? Bu daha genç kuram için haksızlık olur çünkü zamanla daha çok bulmaca çözemeyeceğini kim garanti edebilir? Böyle basit bir saymanın imkansızlığı bir yana, hangi bulmacanın daha önemli olduğuna nasıl karar verilebilir?

Kuhn'un görüşlerinin daha şaşırtıcı sonuçları da var: kimi bulmacalar hiç çözülmeden kalırlar. Kuhn'a göre bir bulmacayı çözmek için paradigmada yapılacak en küçük değişiklik başka bir bulmaca tanımlamak demektir. Eğer Kuhn'un bu sözlerini ciddiye alırsak eski bulmaca ya kendisini doğuran paradigma tarafından çözülür, ya da hiç çözülmez! Kuhn gibi bir bilim tarihçisinin bilim tarihine bu denli ters düşmesi gerçekten ironiktir.

Kuhn bilimde ilerleme fikrinden vazgeçmek istemiyorsa bulmacaların kuram-bağımsız olduğunu kabul etmelidir, ki bu da bulmacaların nesnel bir gerçeklik dünyasına ait olmaları anlamına gelir. Ancak bu sayede farklı paradigmaları ortak bir zeminde karşılaştırmak mümkün olur. Oysa Kuhn "nesnel doğruluk", "nesnel gerçeklik" gibi kavramların kuram-bağımsız olarak tanımlanamayacağını savunduğu için, deyim yerindeyse, yine iki arada bir derede sıkışıp kalır.

Sonuç

Kuhn'un biri radikal diğeri reformist iki farklı yüzü olduğunu göstermeye çalıştım. Radikal Kuhn'u *Bilimsel Devremlerin Yapısı*'nın ilk baskısında, reformist Kuhn'u ise Sonsöz'de ve sonradan yazdığı makalelerde görüyoruz. "Hangisi gerçek Kuhn?" sorusunun yanıltıcı olduğunu düşünüyorum. Kanımca onun bilime bakışındaki zaman zaman açık tutarsızlığa kadar varan iç gerilimi tamamen gidermek olanaksız. Kuhn bir yandan kuramlar-üstü gerçekçi bir doğruluk anlayışına karşı çıkarken, diğer yandan bu anlayışın getirdiği ilerleme, rasyonalite gibi nimetlerden yararlanmak istiyor. Hem bulmacaların kuram-bağımlı olduğuna inanıyor, hem de onları farklı kuramlar. Karşılaştırmada yansız öğeler olarak kullanmaya çalışıyor. Paradigmalar eş-ölçülemez olsun ama yine de karşılaş-

tırılabilsin istiyor. Kuram seçiminde son sözü bilimsel toplulukların kararına bırakırken, sürü psikolojisine de düşmemeye çabalıyor. Kuhn'da felsefi, sosyolojik ve tarihsel düzlem sürekli içiçe geçiyor; bir düzlemdeki görüşü diğer düzlemde geçerliliğini yitiriyor ya da aradığı desteği sağlamıyor. Sonuç olarak radikal Kuhn reformistleşmek zorunda kalıyor.

Kuhn'un radikal tezlerini sonuna dek en tutarlı biçimde savunup geliştiren ve belki de asıl tartışılması gereken felsefeci kuşkusuz Paul Feyerabend'dir. Sanırım Kuhn'un devrimci ruhunu felsefi düzlemde Feyerabend'de, sosyolojik düzlemde ise Edinburg okulunda aramalıyız. Tarih yazımı alanında ise bu ruhun ete kemiğe bürünmesini beklemekten başka çaremiz yok.

NOTLAR:

(1) (Çev.) N. Kuyaş, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1982. Aksi belirtilmediği sürece bütün alıntılar bu kitaptandır.

(2) Bkz. B. Barnes, *T.S. Kuhn and Social Science,* Macmillan, Londra, 1981.

(3) *The Essential Tension,* The Univ. of Chicago Press, Chicago, 1977, s. 309.

(4) Arda Denkel'e göre Kuhn minimal gerçekçidir. Bkz. "Bilgi ve Nesne-I", *Felsefe Tartışmaları,* 3. Kitap 1988, s. 92-93.

(5) İki paradigma birbirleriyle eş-ölçülemez olduğuna göre bağdaşmamaları gibi bir durum sözkonusu olamaz.

(6) Bkz. K. Popper, "Normal Science and its Dangers", *Criticism and the Growth of Knowledge,* I. Lakatos and A. Musgrave (eds), Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1970; D. Shapere, "The Structure of Scientific Revolutions", *Philosophical Review*73 (1964), s. 383-394; I. Scheffler, *Science and Subjectivity,* Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1967.

(7) Bunun için bkz. A. Denkel, a.g.y., s. 76-99.

(8) The *Essential Tension,* s. 320-39.

(9) A.g.y., s. 321-22.

(10) A.g.y., s. 322.

(11) A.g.y., s. 335.

(12) "Logic of Discovery or Psychology of Research", *Criticims and the Growth of Knowledge,* s. 20.

Rızatepe, Harun (1990). "İmleme Konusunda İki Farklı Yaklaşım." Felsefe Tartışmaları (8. Kitap): 72-76.

İMLEME KONUSUNDA İKİ FARKLI YAKLAŞIM

HARUN RIZATEPE

Felsefe Tartışmaları'nın yedinci kitabında çıkan imleme ile ilgili yazıma sayın Tunca Eşel'in yazdığı eleştiriden çok istifade ettim. Gerçekten de Doğrudan İmleme Kuramı betimlerden yararlanarak imleme yolunu büsbütün dışarda bırakmıyor, aksine bu imleme yolunu etraflı olarak inceliyor; ama imlemenin *başka* yolları da olduğunu öne sürüyor. Bu kadarıyla ele alınırsa Doğrudan İmleme Kuramının Fregeci İmleme Kuramını da kapsamına alan, ama ondan daha geniş kapsamlı bir öğreti olduğu yolunda sayın Eşel'in vardığı yargıya katılmamak mümkün değil. Anlaşılan ben betimler aracılığıyla imleme zaten Fregeci öğretide de ele alındığından asıl sorunlu saydığım, yeni kuramın öne sürdüğü, imleme yollarının güçlüklerini ortaya çıkarmak endişesiyle Doğrudan İmleme Kuramının betimleyerek imlemeyle ilgili görüşlerini ele almayı ihmal etmişim. Bu kusuruma dikkatimi çektiği için sayın Eşel'e şükran borçluyum. Buna rağmen Doğrudan İmleme Kuramının Fregeci kuramı kapsamına aldığı, onu olduğu gibi benimsediği görüşüne katılamıyorum, söz konusu iki kuramın betimler aracılığıyla imleme konusunda epey farklı anlatılar sundukları görüşündeyim. Eğer yeni kuram betimler aracılığıyla imleme konusunda Fregeci öğretiyi benimseyecek yerde bu konuda *yeni* bir anlatı geliştiriyorsa her iki kuramın da betimlerle imleme konusunu –farklı yaklaşımlarla, farklı anlatımlarla– ele almalarının Doğrudan İmleme Kuramının Fregeci Kuramı kapsamına alması, Fregeci Kuramın yeni kuramın bir alt-öğretisi haline gelmesi, olarak anlaşılamayacağını düşünüyorum.

Fregeci İmlem Kuramına göre her isme en az bir belirleyici betim tekabül eder. Bu belirleyici betimlerin her biri bir kavram, söz konusu betimin anlatımı olan kavramı, dile getirir. Belirleyici betimlerin tekabül ettikleri isimlerin imledikleri bireyler bu betimlerin dile getirdikleri kavramları örnekleyen biricik bireylerdir. Böylece isimlerin imlemleri o isme tekabül eden belirleyici betimlerin anlatımlarını örnekleyen bireyler olmaları ile belirlenir. Betimler/genel olarak anlattıkları kavramlara dile getirildikleri dilin semantik kuralları aracılığıyla bağlanırlar. Bu bağıntılar imlenen bireylerle örnekledikleri kavramlar arasındaki varlıksal, zorunlu bir bağıntıyı ortaya koyarlar: bireyler belirleyici betimleri aracılığıyla bağlı oldukları kavramları kimlikleri gereği örneklerler, o kavramların örnekleri bireylerin kimliklerinin değişemez, zorunlu görünümlerini oluşturur. Örneğin 'üçgen' isminin imlemi bir soyut birey, bir düzlem biçimidir; bu isme tekabül eden belirleyici betimlerden biri 'üç doğru ile sınırlanmış kapalı yüzlerin biçimi' betimidir –bir başka belirleyi-

ci betimi 'piramitlerin taban olmayan yüzeylerin biçimi' betimidir–, anılan betim 'üçgen' ismine bu sözün anlamını belirleyen bir kural olarak bağlıdır, 'kapalı yüzey biçimidir' yüklemi anılan betimin bir katmanı olduğundan 'üçgen bir kapalı yüzey biçimidir' önermesi üçgenin zorunlu bir özelliğini dile getiren, kendisi de zorunlu doğru olan, bir önermedir. Dillerin semantik kuralları işte böylece bireylerle kavramlar arasında zorunlu, varlıksal bağıntıları yansıtırlar: semantik kuralları kimi sözlerle kavramlar arasında, belirleyici betimler aracılığıyla, bağıntı kurarlar, kavramlarla bireyler arasında ise zorunlu varlıksal bağıntılar vardır; Bu iki bağıntı biraraya gelince sözlerden varlığa bir bağıntı kurulur, bunun sayesinde semantik kuralları varlık düzeyindeki zorunlu bağıntıları yansıtırlar.

Bu demek değil ki her kavram ile her birey arasında böylesi zorunlu bağıntılar vardır, her bireyle ilgili her doğruluk semantik kurallarına başvurularak ortaya çıkarılabilir. Fregeci öğretisi yalnız kavramla bireyler arasındaki zorunlu bağıntıları yansıtan zorunlu doğrulukların *da* var olduğunu varsayar. Bu öğreti analitik doğruların hesabını veren bir anlatı olmak yanında eşitlik öne süren önermelerin nasıl bilgi verdiklerini de açıklar: iki betim arasında eşitlik olduğunu öne sürmek o betimlerin dile getirdiği kavramların aynı birey tarafından örneklendiklerini öne sürmek demektir.

Türk isimleri belirleyici betimlerine –uygun belirleyici betimlerinden hiç değilse birine– semantik kuralları ile bağlanırlar, bunlar ilgili türü tanıtıcı betimlerdir. Türlerin kendileri birer soyut bireydirler, ama –soyut veya somut– bireylerden üyeleri olan bireylerdir. Bir türün örneklendiği kavramı dile getiren betiminin katmanı olan her yüklem o türün her üyesi tarafından sağlanır. Örneğin kaz türünün bir uygun betimi "gagası ve ayakları koyu sarı, ayakları zarlı, uzun boylu, uzun gövdeli, erginlerinin ağırlığı bir kiloyu aşan büyükçe tatlısu ortamı kuşu türüdür" tanımı ise her ergen kazın sarı gagalı olması gerekir. Buna göre türlerin uygun ve yanıltıcı betimleri olabilir: uygun betim anlatımı olan kavramla o kavramı örnekleyen türün üyeleri arasında anılan zorunlu bağıntı olan betimdir; bu koşulu sağlayamayan betimler ilgili türe uygun olmayan betimlerdir. Bu uygunluk ölçütünün insanların ilgili tür hakkındaki bilgi ve inanışlarından büsbütün bağımsız olduğu ortadadır.

Özel isimlere tekabül eden belirleyici betimler de vardır, ama özel isimlerle belirleyici betimleri arasındaki bağıntı bir dilin semantik kuralları aracılığıyla değil bir kültürün, bir toplum çevresinin ismin imlediği bireyle ilgili arka-plân bilgisi sayesinde kurulur. Örneğin 'Aristoteles' özel isminin bir belirleyici betimi "Platon'un en ünlü öğrencisi, Lükaion'un kurucusu, Büyük İskender'in Lalası, *Organon*'un ve *Metafizikler*'in yazarı" betimidir. Bu betimin Aristoteles'i imlediği herhangi bir dilin semantik kurallarına dayanılarak anlaşılamaz, ama geniş olarak Batı Kültürü denen bilgi birikiminden çıkarılabilir. –Tegucigalpa Honduras'ın Başkentidir: 'Honduras'ın Başkenti' betimi 'Tegucigalpa' özel isminin bir belirleyici betimidir, bundan dolayı bu iki ifade eşimlemlidirler. Ama Türkçe bilme bunun böyle olduğunu bilmeye yetmez; Honduras'ın Başkentinin Orta Amerikada olduğunu bilmemesi bu yüzdendir. Bir özel ismin bir belirleyici betimini bilmek o özel ismin imleme ile ilgili tefrik edici bir bilgi sahibi olmakdır.

Fregeci İmlem Kuramına göre her özel ismin imlemi onu tefrik etmeye yarayan böyle bir belirleyici betim-kavram yolu üzerinden geçerek belirlenir. Bu yalnız ismin imleminin nasıl bilinebileceği hakkında bir iddia değil, bireylerle ilgili ontik bir iddiadır aynı zamanda: öncelikle 'bireyler kimliklerini kavramları örneklemek sayesinde kazanırlar' demektir; isimlerin imlemlerinin ancak belirleyici betimlerinin dile getirdiği kavramların bilinmesi sayesinde tanınabileceği yolundaki epistemik iddia bu ontik iddianın bir sonucu-

dur. Buna göre Fregeci Kuramın temel iddiası bir isim ile imlemi arasındaki bağıntının hep bir belirleyici betim ve onun anlatımı olan kavram aracılığıyla belirlendiğidir; imlenen birey belirleyici betiminin dile getirdiği, onun anlatımı olan, kavramı zorunlu olarak örnekleyecektir: kimliğini bu –ve bunun gibi– örneklemeler sayesinde kazanır.

Bu çerçeve içinde tür isimlerinin belirleyici betimlerine bir dilin semantik kurallarıyla bağlandıkları görüşü genelleştirilebilir: bu bağıntı herhangi bir nesnel, zorunlu doğru bilgi birimine dayanabilir. Örneğin eğer 'su' tür isminin bir belirleyici betimin "molekülleri iki hidrojen ve bir oksijen atomundan oluşan element" olduğuna iyice güveniyorsak bu betimin dille getirdiği kavramın da 'su türü' soyut –ama Dünya üstünde dağılgan olarak var olan, somut üyeleri olan– bireyinin imlemini belirleyen kavramlardan biri olduğunu kabul etmek Fregeci Kuramın özüne aykırı olmaz. Öte yandan 'elektrik', 'bilgisayar'gibi tür isimlerinin belirleyici betimlerinin henüz hiçbir dilin semantiğine yerleşmesine vakit olmadığını, bu yüzden bu türlerin belirleyici betimleri için ilgili bilim ve teknoloji dallarına başvurmak zorunda olduğumuzu itiraf etmek de Fregeci Kuramın özüne aykırı değildir. Vazgeçilmez koşul imlem ile kavram arasındaki bağıntının konusuna mutlak uygun bir betim aracılığıyla, yani imlediği bireyin anlatımı olan kavramı zorunlu olarak örneklediği bir betim aracılığıyla, kurulmasıdır. Nitekim Frege'nin verdiği örneklerin hemen hepsinde sayı isimleri söz konusudur, bunlarla belirleyici betimleri arasındaki bağıntılar da bir dilin semantik kuralları aracılığıyla değil, aritmetiğin basit teoremleri sayesinde sağlanır.

Doğrudan İmleme Kuramını savunanlar tür isimlerine tekabül eden kavramlar olduğunu kabul etmekle birlikte isimleri imlemlerinin ancak kavramlar aracılığıyla belirlendiği görüşüne katılmazlar. Bu düşünürlere göre isimlerin imlemlerini belirlemenin birkaç yolu vardır, bunlardan biri de bir zihnin imlenecek bireyle ilgili öznel tasarımını, nosyonunu, dile getiren bir betim yapmaktır. Fregeci Kuramda sözü edilen belirleyici betimlerden farklı olarak bu tasarım betimleriyle imlemleri arasında uygunluk olması, yani imlenecek bireyin betimin anlatımı olan kavramı örneklemesi hiç de gerekmez, betimin imlemi doğrudan, bir kavramın aracılığı olmadan, anlatılır. Duyanlar betimi yapanın neyi imlemeye niyetlendiğini sezinlerler –iletişimin gerçekleştiği ortamın koşullarından da yararlanarak– betimin neyi imlediğini betimlemenin yapılmasına yol açan niyeti sezinlemek yoluyla anlarlar. Betim zihinler arasında öznel bir anlaşma sağlanmasının bir aracısı olmaktadır bu görüşe göre: anlatımı bambaşka olan başka betimler de, aynı ortamda, aynı imleme niyetini iletebilirlerdi. "Sıranın sonundaki masada kitap okuyan siyah elbiseli adam" betimiyle sıranın sonunda bir önceki masada dergi okuyan aubergine ceketli hanımı imleyebilmemiz bu yüzdendir. –Hele kitaplıkta koyu renk giyimli kişi sayısı azsa.– Bu görüşe göre imlemin anlatılmasında asıl işi yapanlar betim ve anlatımı değildir, betim ancak betimleyenin niyetini ortaya koymaya yarar, neyin imlendiği neyi imlemeye niyet edilmiş olduğunu sezinlenmesi yoluyla anlaşılır. Sayın Eşel'in küçük kızının "Babamın sözünü edip durduğu felsefeci" gibi, imleminin hiçbir özelliğini dile getirmeyen, onu hiçbir kavramın örneği olarak tanıtmayan, bir betimle bir felsefeciyi betimleyebilmesi imlemin imleme niyetinin iletilmesiyle anlatılmasının açık bir örneğidir.

Doğrudan İmleme Kuramını savunanlar tür isimlerinin imlediği bireylere türlere, uygun kavramlar olduğunu kabul ediyorlar. Bir kavramın bir türe uygun olması o kavramı dile getiren betimin katmanı olan yüklemlerin herbirini türün herbir üyesinin sağlaması demektir. Kripke'nin deneyden gelen zorunlu bilgiler olabileceğini öne süren görüşü bu kabule dayanır: buna göre doğal türlerle ilgili bilgimiz ancak deneyden gelir ama deney

sayesinde bir türe uygun bir kavram kavramayı başarırsak o türün üyeleriyle ilgili zorunlu doğruluklar öne sürebiliriz. Örneğin kaplan türünün uygun kavramını dile getiren betimin bir katmanı 'hayvandır' yüklemi ise "Her kaplan bir hayvandır" önermesi zorunlu doğru olur. Ama söz konusu kuramı savunanlar türlerin ancak uygun kavramları aracılığıyla betimlendikleri görüşünü benimsemezler.

Tarihten bildiğimiz birçok örnek insanların bir türün uygun kavramını kavramış olduklarını sandıkları birçok kere yanılmış olduklarını gösterir. 'Gök cismi' türü ile ilgili bugünkü –novaları, pulsarları falan da kapsaması gerekeceğinden epey karmaşık olması gereken– bilimsel nosyonumuz bu türe uygun bir kavramı temsil ediyorsa eski Babil ve Yunan astronomlarının bu türle ilgili nosyonlarının hiç de konusuna uygun olmadığı ortadadır. Ama o devirde kimsenin gök cisimlerini imleyememiş, onlardan söz edememiş olduğunu savunmak mümkün değildir. Bundan çıkarılacak sonuç tür ismi ile imlemi arasındaki bağıntının türün bir uygun kavramı aracılığıyla kurulmadığıdır. Böyle durumlarda imlemenin gerçekleşmesi ilgili bilgi–kültür çevresindeki herkesin zihninde söz konusu tür isimlerinin benzer-eşanlatımlı betimlerle betimlenen– nosyonlar uyandırmasıyla gerçekleşir. –Böyle nosyonlara Ortaçağ Felsefesinde 'notiones communales' denmişdir.– Tür adını duyanların zihninde konuşanın zihnindekine benzer bir nosyon belirir, duyanlar hangi türün imlendiğini böylece anlarlar.

Bu ortak nosyonları betimleyen betimler de kimi kavramları dile getirirler besbelli –her anlamlı betimin anlatımı olan bir kavram vardır– ama nosyonunu zihinde temsil ettiği kavramın anılan türe uygun, ona varlık düzeyinde, zorunlu olarak, bağlı olan kavram olmayabilir, türün asıl kavramlarından biri olmayabilir; zihinden zihine imleme niyeti aktarmak için böyle olması hiç gerekmez üstelik, Doğrudan İmleme Kuramını savunanlara göre. Türlerle kavramları arasındaki bağıntının deney gibi yanılabilir olduğu dillere destan yollarla da saptanabileceği kabul edilince tutarlılık bu sonucun da kabulünü gerektirir. Haleflerimiz birçok bireyi hiç de onlara mutlak uygun olmayan kavramlara başvurarak imlemişler, pekâla da idare etmişlerdir; demek ki bireyi, bir türü, imlemek için onun asıl kavramının nosyonu gerekmiyor, aynı işi yapacak birçok başka kavram olabilir.

Putnam bunun böyle olduğunu göstermek için Dünyanın İkizi diye uzayda bir yer hayal etmemizi öneriyor. Burada işlevleri açısından tıpkı suya benzeyen bir sıvı olsun: tadı su gibi, görüntüsü su gibi, yıkaması su gibi, bitkilere yaraması su gibi. Ancak kimyasal analizi yapıldığında bileşiminin XYZ olduğu ortaya çıkıyor. Dünya'dan Dünyanın İkizi'ne giden insanlar bu XYZ kitlelerine 'su'derler miydi, yani bu doğal türü 'su' ismini kullanarak imlerler miydi? Herhalde evet, çünkü insanların büyük çoğunluğunun su nosyonu suyun işlevleriyle ilgili özelliklerini kapsar, kimyasal yapısı ortak nosyonu belirleyen özelliklerinden değildir. Demek suyu belirleyen asıl kavramın 'hidrojen dioksid meloküllerinden meydana gelen element' betimiyle dile getirilen kavram olduğunu bilsek bile onu imlemek için ona ontik bakımından uygun olan kavram yerine zamanımızın ortak nosyonuna başvurmak daha işimize gelecek; bu nosyon başka elementleri de akla getirebilse ve öyleyse tek örneği bildiğimiz su olmayan bir kavramı temsil etse bile hemen herkesin aklına suyu getirmek gibi uygulamalı bir üstünlüğü olacaktır, ta ki asıl kavramın nosyonu kamu bilincine ortak nosyonun kavramı olarak yer edinceye kadar.

Anlaşılacağı gibi Doğrudan İmleme Kuramını savunanlara göre ne özel isimler, ne de tür isimleri imlemelerine onlara mutlak uygun olan kavramlar aracılığıyla ulaşamazlar. İmleme niyetinin zihinden zihine aktarılmasının başlıca aracı zihin içeriklerini anlatan öznel nosyonların betimleridir. İmlenmesine niyetlenilen bireylerin bu nosyonları dile

getiren betimlerin katmanı olan yüklemlerin hiçbirini sağlamaları gerekmez. Söz konusu kuramın kavramlar aracılığıyla imleme konusundaki anlatısı bu bakımlardan bireylerin ancak onlara mutlak uygun olan kavramlar aracılığıyla imlenebileceğini öne süren Fregeci Kuramın anlatısına zıttır.

İngilizce de imlemlerine mutlak uygun kavramlara, Frege'nin betimlerin anlatımları olarak nitelediği kavramlara, betimlerin intensionları denir. 'Niyet' sözünün İngilizcesi ise 'intention'dır. Buna göre, gevşek bir ifadeyle, Fregeci İmlem Kuramında imlemin intensionlar aracılığıyla, Doğrudan İmleme Kuramında ise intentionlar aracılığıyla, belirlendiği söylenebilir. Buna göre anılan iki kuram arasındaki farkın '*s*' ile '*t*' arasındaki fark kadar belirgin olduğunu öne sürebiliriz. Doğrudan İmleme Kuramının Fregeci İmleme Kuramını özümsediği görüşüne bu yüzden katılamıyorum.

Harun Rızatepe
30 Kasım 1989

Örs, Yaman (1990). "Felsefede Bilimsel Söylem." Felsefe Tartışmaları (8. Kitap): 77-94.

FELSEFEDE BİLİMSEL SÖYLEM

YAMAN ÖRS

Sunuş-Amaç

Felsefe Tartışmaları'nın 6. Kitabında (Ağustos 1989) yalnızca başlıklarına bakarak aralarında bir bağlantı kuramayacağımız, ancak okuduktan sonra birkaç temel noktada birlikte ele alabileceğimizi düşündüğüm iki yazı var. Bunlar, Cemal Yıldırım'ın "Bilim ile İdeoloji" (s. 43-50) ve Betül Çotuksöken'in" 'Felsefi Söylem Nedir?' Üzerine" (s. 101-107) başlıklı yazıları. İki yazarımızın sundurları, içerik, sorunsallık, yaklaşım, altlarında yatan felsefe görüşleri, çıkarılan sonuçlar gibi birtakım temel açılardan birbirinden çok ayrı. Ben bu sunulanlardan yazımda söz açarken onların ortak olmayan, ancak önemli gördüğüm birtakım yönlerine de değinmek istiyorum; bu, bir ölçüde de olsa kaçınılmazdı, görebildiğim ölçüde bir sakınca da oluşturmuyordu. Onları belli bir bakış açısının ışığında birlikte ele alırken kendi açımdan eleştirel bir değerlendirmelerini de yapmış olacağım. Bu bakış açısının başta gelen dayanağı *yöntem bilgisi*, tartışacağım temel kavramlar ise (başlıkta belirtildiği biçimde) *bilimsellik* ile *felsefe* olacak.

Buradaki temel amacın yönünden, Sayın Yıldırım'ın yazısının bağlamında özellikle Bilim Felsefesi ile Bilimsel Felsefe, Sayın Çotuksöken'inkinde ise (yazarın kendisi terimi kullanmamakla birlikte) felsefenin yöntem bilgisi ("metodoloji'si") açısından sorduğum sorular, en başta onun "neliği" konusu benim çok ilgimi çekiyor. "Felsefe" ve "bilimsellik" terimlerini burada birlikte ele almam, bu sunuşun okunmasıyla açıklığa kavuşacağını düşündüğüm kaygılarımı bir ölçüde de olsa dile getiriyor olmalı.

Yazımın sonunda, felsefe etkinliğinden doğrudan "sorumlu" olduklarını söyleyebileceğimiz filozofların kendi ortaya koydukları ürünlere, dolayısıyla alanların bakışları ile ilgili bir iki temel noktaya değinmek istiyorum. Bir örnek olarak burada Kant'ın "kendinden sonraki metafizik" üzerindeki düşüncelerine çok kısa olarak değineceğim. Bu değinimin, *felsefede bilimsel söylemi* savunmama, karşıt örnek olma yoluyla bir boyut kazandırabileceğini düşünüyorum.

Sayın Yıldırım'ın yazısının buradaki amacımız açısından bir özeti şöyle yapılabilir. Bilimin çok kısa bir tanımını yaptıktan sonra, yazarımız ilkine oranla ayrıntılı diyebileceğimiz bir biçimde "ideoloji" kavramını irdeliyor, onun ötekine oranla daha karmaşık ve belirsiz olduğunu belirtiyor. Bir tür sözlük tanımına göre kavramı, "kişilerin, etnik grup, sınıf veya ulus gibi toplulukların sosyal ve politik özlemlerini dile getiren, bu özlemleri eyleme dönüştürmeyi içeren bir inanç sistemi, iktidara yönelik bir program" olarak nitelendiren Yıldırım, daha sonra onun kökenlerini, dayandıkları varsayımları, etkinlik ortamlarını inceliyor; bütün bunları yaparken de onu hep bilimle karşılaştırıyor. İdeolojinin özellikle bilimsellik savını tartışırlarken baş vurduğu örnek Marks'ın öğretisi oluyor. Yazarımız daha sonra bilimin "İdeolojik" olduğu savına, bunun Auguste Comte'un bilimciliğine giden tarihsel kökenine değiniyor. Zamanımıza uzanan gelişmesiyle bu görüş, yerine göre aşırılığa kaçan karşıtlarını da birlikte getirmiş, bilimi dinle, dinsel baskı aracı olmakla bir tutan düşünürler çıkmıştır.

Sayın Yıldırım'ın konusunu, onun altkonularını ele alışında dikkatimizi çekmesi gereken bir nokta, tartıştığı yönleriyle bilim ve ideoloji kavramlarını doğrudan karşılaştırması, bu karşılaştırmadan dayanakları kuşkulu sonuçlar çıkarmasıdır. Kanımca bilimle ideoloji doğrudan ya da dolaysız karşılaştırılamazlar, çünkü bunlardan birincisi bir *etkinlik ya da etkinlikler bütünü,* ikincisi ise buradaki bağlamında insanların toplumsal-siyasal yaşamla ilgili düşünce ve isteklerini dile getirdikleri bir kavramlar ve değerler topluluğudur. Kavramlar düzeyinde genellikle düşünülen bir yanlışı filozofların da belki sık olarak yaptıklarını görüyoruz: *iki kavram arasındaki ilişkiyi, etkileşimi tartışırken onları özdeş kümeye koymak.* Oysa kavramsal bir işlem olan bu sonuncusu, büyük, yerine göre temel benzerlik ilişkilerinin bulunmasını gerektirecektir; her ilişki türü de benzerlik ilişkisi değildir. Sanatla bilim arasında değişik açılardan ilişki ve etkileşim hep olmuştur ama (daha ilerde tartışacağımız) konu-içerik, amaç, yöntem gibi temel yönlerden bunların arasındaki ayrılıklar çok büyüktür; dolayısıyla bu *ikisi* özdeş ya da benzer etkinlikler olarak düşünülemez, özdeş kümeye konamazlar.

Yukardaki gibi bir yaklaşım biçimine bağlı olarak, Yıldırım ele aldığı, karşılaştırdığı bilim ve ideolojinin kökenleri konusunda şunları söylüyor. "Bilim insana özgü bilme, anlama, açıklama ve öğrenme isteğinden, evrende olup bitenler karşısında duyulan tecessüs ve meraktan, bir ölçüde de çevre koşullarını denetim altına alma ihtiyacından doğmuştur." (Buna karşılık)" ideoloji insanların doğa ve toplum karşısında içine düştükleri korku, yalnızlık ve yetersizlik gibi duyguların etkisinde, yüce ve koruyucu bir güce sığınma, bir misyon ya da dava ile özdeşleşerek kimlik kazanma, egemenlik kurma ihtiyacından kaynaklanır."

Sanırım burada ikili ölçüt kullanma gibi bir eğilim söz konusudur. Yazarımız bilimi ruhbilimsel-dirimbilimsel, bunun yanında toplumsal-işlevsel bir açıdan; ideolojiyi ise neredeyse tümüyle toplumsal-ruhsal patoloji yönüyle tanımlıyor. Ayrıca, buradaki savların destekleyecek bilimsel ya da empirik verilerden söz açmamaktadır. Bir etkinliği işlevsel açıdan görmemizin gereği açıktır sanırım; bir düşünce artı değerler dizgesinde ise işlevselliğin örtük olabileceği ileri sürülebilir, belki konu örneğin toplumbilimsel açıdan değil de

felsefe düzeyinde, kavramsal açıklığa varma amacıyla ele alındığında. Ayrıca, ideolojilerin, ki toplumsal-siyasal varlıklar olarak bunlarsız yapamayız, hiç bir olumlu ve ussal yanları olmadığını, bilim etkinliğine ise usdışı ve başkaca "olumsuz" öğelerin hiç karışmadığını söyleyebilir miyiz?

İdeolojinin bir "inanç sistemi" olduğunu ileri sürmek, kanımca önemli bir "ideolojik" yaklaşım yanlışlığına bağlıdır. İnanç sistemleri olarak dinler de birer ideoloji olarak görülebilirler. Ama özellikle çağımızda bu terimden "dünyevi" bir kavramlar bütününü anlayacaksak, ki kanımca öyle olmalıdır, o zaman böyle bir kümelendirmenin de yerinde olmadığını görmeliyiz; yoksa ele alınan kavramın çiftanlamlılıktan kurtulması söz konusu olamaz. Aradaki ilişki benzetimsel ("analojik") olmaktadır. Kendi düşüncemize göre içerdiği yanlışlık payı, mantıksal yapısındaki gedikler ve bunların getirdiği sonuçlar ne olursa olsun, dünyevi nitelikli ideolojiler, duyulmayacak, varoluş nedeni sorgulanamayacak, buyurduklarına karşı çıkılamayacak bir yetkeye, kendisine kesin ve değişmez biçimde uyulacak ve ne olduğu ussallık yoluyla açıklanamaycak bir güce bağlanan inanç dizgelerinden değildirler. Çoğu ideoloji, bu arada Marksçı öğreti göz önüne alındığında ortaya çıkan temel bir yanlışlık, kanımca onların yandaşlarınca kabullenilme biçiminden, kendilerine *birer inanç dizgesiymiş gibi* yaklaşılmasından kaynaklanmaktadır, kendilerinin doğrudan birer "inanç sistemi"olmalarından değil.

Cemal Yıldırım'ın yazısını okuduktan sonra, Karl Mannheim'ın ünlü *Ideology and Utopia*'sına baş vurdum. "Bilginin Toplumbilimine Giriş" gibi alçakgönüllü bir altbaşlık taşıyan bu dev yapıtında Mannheim, ideoloji konusunda Yıldırım'ın üzerinde durduğu ruhbilimsel çıkış noktasını bir ölçüde paylaşıyor; ona göre insanın tarihsel (daha doğrusu evrimsel-tarihsel) gelişmesinin tüm aşamalarında görülen, başka düşünce vb.'de olanlara, karşısında bulunan başkalarına karşı duyduğu güvensizlik ve kuşku, ideoloji düşüncesinin yakın öncüsü olarak kabul edilebilir. Ancak Mannheim'a göre belirli bir ideolojinin ortaya çıkması için, karşısındakinin "bilerek yalan söylemesi" biçimindeki inanmanın yerini, ruhbilimsel düzeyde (de olsa), birtakım nedensel belirleyicilere bağlı olarak farkında olmadan yanlış düşündüğü biçimindeki açıklamanın alması gerekmektedir (1, s. 54). Görülüyor ki burada kişiselliğe yönelik olmayan, toplumsal-ruhbilimsel bir açıklama söz konusudur; bunun yanında da, inanç dizgelerinin tersine, "dünyevilik" sınırlarının dışına çıkmama kaygısı.

Ayrıca Karl Mannheim, bizim bağlamımız için çok önemli sayılabilecek bir ayırımla, "özel ideoloji anlayışları" ile acun görüşüne dayanan "bütüncül anlayış'tan" söz ediyor. Bunlardan birincisinde, ideoloji tartışmalarının çözümü için karşıt düşünce yandaşlarınca ortak nesnellik ölçütlerini bulunduğu, bunlara baş vurulmakla bir yandan yalanların öte yandan yanılgı kaynaklarının ortaya çıkarılabileceği öngörülmektedir. Oysa ikincisinde, örneğin kendimizinkinden değişik tarihsel bağlamlarda ortaya çıkmış düşünceler ya da tarihsel olarak belirlenmiş değişik toplum katmanlarının kendimizinkilere uymayan düşünceleri söz konusu olmaktadır; burada artık tek tek, ayrı düşünce içerikleri bulunan örneklerin değil, birbirine temelden ters düşen ayrı düşünce dizgelerinin, büyük değişiklikler gösteren deneyim ve yorum biçimlerinin bulunduğunu gözlüyoruz (1, s. 50-51)

İdeoloji ve *Ütopi* terimlerinin, Mannheim'ın yapıtının başlığını birlikte oluşturmaları

kuşkusuz dikkatimizden kaçamaz. Bununla, belli bir toplumda insanlararası ve sınıflararası ilişkilerin neden ve nasıl olmaları gerektiğinin ileri sürüldüğü ideolojilerle gerçekleşemeyeceklerinden dolayı hiç bir zaman kendilerine ulaşılamayacak, çok temel bir anlamda "düşsel" toplum düzenleri arasındaki bağlantının anlatılmak istendiği açık olmalı. Marksçı öğretinin yanında, kavramsal yönden çok daha az geliştirilmiş, örneğin (belli bir yaşam biçimine dayandırılan ancak bir türlü ulaşılamayan) "Amerikan düşü" ile (kendisine varıldığında neleri içereceği açıkça belirtilmeyen) "100 milyonluk Türkiye" gibi ideolojiler var.

Cemal Yıldırım'a göre, Karl Marks'ın "artık slogan kimliği kazanmış bir tümcesinde, ideolojinin belirgin özelliği şöyle dile gelmiştir: Her çağda filozoflar dünyayı yalnızca yorumlama yoluna gitmişlerdir; oysa asıl sorun dünyayı değiştirmektir." Diyebiliriz ki Marks *bir filozof, demek oluyor ki çağlar boyunca çok büyük ölçüde dayanaksız düşünceye ("spekülasyona") dayandırılmış bir etkinliğin içindeki bir kişi olarak,* dünyayı değiştirme çabasını öne almadan önce onu yorumlamaya, anlamaya daha çok ağırlık verseydi, kendisi için, bunun çok ötesinde ise tüm insanlar için daha iyi olurdu. Bu arada şunu da belirtmeliyiz; onun eyleme etkin olmayı vurgulayan, siyasal etkinliğe büyük ağırlık veren düşüncesi, Sayın Yıldırım'ın yaptığı biçimde tüm ideolojilerin ortak tanımına ne ölçüde sokulabilir, en azından bu yön böyle bir tanımda ne ölçüde belirtik biçimde dile getirilebilir, kuşkusuz üzerinde ayrıca durmaya değer.

Tartışmamızın bizi getirdiği bu noktada, Sayın Yıldırım'ın ideoloji olarak yalnızca adını verdiği "İslamcı akıma"çok kısa olarak değinilebilir. Hepimizin bildiği gibi burada, İslam dininin önde gelen bir özelliği söz konusudur. O, bir inanç dizgesi olmasına, bu yolla insan davranışları üzerinde bir şeyler söylemesine, kurallar getirmiş olmasına ek olarak, siyasal erki elinde tutmak, hukuk kurallarını elinde bulundurmak, toplumsal ve bireysel davranış biçimlerini diyebiliriz ki eksiksiz belirlemek savındadır. O zaman bir inanç dizgesi olmasının yanında dünyeviliğe de tümüyle sahip çıkan, belki oldukça "özel bir ideolojiyle" karşı karşıyayız demektir.

Bilimsellik ve "İdeoloji"

Yazarımızın, Marksçı ideolojinin ana savlarını, "metafiziksel, sosyo-ekonomik, siyasal ve teleolojik (ereksel) öğretiler" olarak adlandırarak onları beş kümede topluyor. Ben, çok kısa olarak da dile getirilmiş olsalar son üçüne yöneltilen eleştirilere, en azından onların çok kesin çizgilerle ortaya konuşlarının yanlış olduğu görüşüne temelde katılıyorum. Buna karşılık, Sayın Yıldırım'ın onlardan birincisiyle ilgili yorumlarına katılmıyorum ki beni buradaki bağlamımızda en çok o ilgilendiriyor.

Ancak önce şuna değinmeliyim. Yıldırım'ın Marksçı görüşle ilgili olarak tartıştığı tek tek sav ya da önermeler, kendi düzeylerinde ya da alanlarında ne ölçüde kapsamlı olurlarsa olsunlar, kanımca birer "öğreti" olarak nitelendirilemezler. Çok daha karmaşık bir kavramsal yapıyı anlatan "öğreti" terimi, değişik düzeylerde ve birbirleriyle bağlanmaya çalışan savların tümünü adlandırmak için kullanılabilir; bir başka deyişle, ancak bu savla-

rın bir araya gelmesiyle bir *öğreti* ortaya çıkar. Böyle bir öğretinin karmaşıklığı, savlarının bağlı bulunduğu alanların çeşitliliğinden ileri gelmektedir.

Marksçı öğretide Yıldırım'ın gördüğü ve "metafizik" olarak nitelendirdiği yön iki savdan oluşmaktadır: (a) varlığın kökeninin madde, bu temel üzerinde oluşan psikolojik, sosyal ve kültürel süreçlerin ise maddesel hareketlerin birer yansıması olduğu ve (b) tüm gelişme hareketlerinin doğanın en temel yasası olan *diyalektik* ilkeye bağlı olarak yürüdüğü savları. Yıldırım'a göre, "öngördüğü düzeni Bilimsel Sosyalizm adı altında sunan Marksist ideoloji, görünümünde rasyonel ama temelde irrasyonel bir dünya görüşüdür". Yazarımız, sorulmasına ilkece katıldığım şu soruyu da soruyor: "Bu öğretiler tek tek ya da Marksist sentezin bütünlüğünde gerçekten bilimsel nitelikte midir?"

Yazarımız, tartıştığı iki savın doğruluk değerlerinin, metafiziksel niteliklerine bağlı olarak yoklanamayacağını, 'gerçekliğin' maddesel ya da ruhsal olduğu konusunun felsefede sürgit tartışılan, ancak çözümü olmayan bir sorun olduğunu belirtiyor. Ayrıca ekliyor: "hiçbir koşul altında yanlışlanmaya olanak vermeyen bir savı, hangi gerekçeyle olursa olsun, bilimsel sayamayız."

Sanırım burada *bilim* ve *bilimsellik* kavramları karıştırılmıştır. Kanımca, özdeş kökten gelen ve nesne, olgu, durum, süreç vb. anlatan *ad*'larla nitelik, özellik belirten *niteç* 'lerin kapsamlarını eş tutamayız. Birinciler ilke olarak daha açık seçik, daha kolay anlatılabilecek kavram içeriklerine sahipken ikincilerin kapsam sınırlarını çizmek, onları benzrelerinden ayırmak, anlamlarını açıkça belirtmek güç olmaktadır; bunların kapsamlarının sınırları da daha geniştir. Neyin *sanat* olduğunu söylemek çok kolay olmasa da sanat etkinilğinin tanımı belli bir açıklıkla yapılabilir sanıyorum; ama *sanatsal* olanı anlatmak konusunda güçlüklerin bulunacağını, bu özelliğin sanat etkinliklerinin tanımlanabilecek sınırlarını aştığını düşünüyorum. "Şiir" ile "şiirsel", öte yandan *fizik* ile *fiziksel olan* da bu bağlamda belirtilebilir.

Belli koşullar altında (*doğrulanma ve*) yanlışlanma ile doğruluk değerlerinin olgusal olarak yoklanması bilim etkinliğinin içindeki ya da bu etkinliğin yürütülmesi sırasında ileri sürülen önermeler için söz konusu olabilir. Varlığın ya da gerçekliğin kökeninin ne olduğu gibi "metafizik" (benim terimimle "felsefi") ve bilimin alışılagelmiş diyebileceğimiz sınırlarını aşan önermeler, daha doğrusu *öndayanaklar* için sanıyorum bu tür ölçütler aranamaz; en azından dolaysız olarak böyle bir beklenti içinde olamayız. Buna göre, bu tür çok temel önermelerin, ancak bilimin kendi temel önermeleriyle uyuşup uyuşmadıkları, (terimin içeriği insanlar arasında değişmekle birlikte) sağduyumuza ters düşüp düşmedikleri irdelenebilir. O zaman, yukardaki ilk savla ilgili olarak şu söylenebilir. Dayanakları verilemeyecek bir indirgeyiciliğe götürülmediği sürece, bir ana, temel sav, bir felsefi öndayanak olarak görmemiz gereken *maddeciliğin*, "ruhsalcılığa" üstünlüğü kanımca açık olacaktır. Bilim etkinliğinin öndayanakları arasında "madde kavramının benimsenmesi" kaçınılmazdır ama (çok karmaşık bir savı yer alamamıştır: yeter ki bilim ya da bilimleri simyadan, büyücülük ve "transandantal meditasyon'dan" ya da ruh çağırmadan ayırabilelim. Böyle bir açıdan bakıldığında, Marksçı öğreti içinde yer alan, daha doğrusu onun en önde gelen dayanaklarından biri olan (ve yalnız onun sınırları içinde düşünülmeyecek) *maddecilik* düşüncesi *bilimsel bir yaklaşım olarak* görülebilir, kanımca görülmelidir de.

Konu, felsefedeki bir başka temel açıdan da irdelenebilir. Tartıştığımız "metafizik" sorun, sanırım felsefede hep bir varlık bilgisi konusu olarak görülegelmiştir. Oysa ona bilgikuramsal yönden yaklaşırsak, bir çıkmazmış ya da yanıtsızmış gibi görünen durumun içinden çıkabileceğimizi, onun kurtulabileceğini düşünüyorum. Biz, *bilgi* dediğimiz çok karışık önermeler ağını üretir (isterseniz "örer" diyelim), irdeler, değiştirir, geliştirir, sorgularken, ilk olarak algılarımızla "hesaplaşıyoruz"; bence kuramların "yaratılması" sürecinde de geride büyük ölçüde bu hesaplaşma vardır. (Bu yaklaşımın, en başta bilginin kaynağı sorusuna verdikleri yanıtlardan dolayı birbirleriyle karşı karşıya gelen "rasyonalizm" - "empirizm" karşıtlığına dayandağını tartışmaya gerek görmüyorum.) Algılama sürecinde neyin söz konusu olduğu sorununu burada bir yana bırakırsak (ki bugün bu artık çok büyük ölçüde bilim(ler)in konusu durumuna gelmiştir) ve madde ile, daha doğrusu onun çok değişik örgütlenme biçimleriyle duyu örgenlerimiz aracılığında ilişki kurduğumuz göz önünde tutulursa, *görülmeyen, gözlenmeyen* (kuramsal) nesnelerle niteliklere, bir anda kavranamayan ilişkiler ve süreçlere bizim ulaşmamız bence varlıkbilgisel ("ontologique") yaratı ya da kurgudan çok bilgikuramsal-bilişsel ("épistémologique-cognitif") yolla oluyor.

Bunlardan şu sonuç çıkabilir. Kuramsal dünyamızı kurarken yararlandığımız gereç, algılar acunumuza (empirik dünyaya) ilişkin ve us yetilerimizle işleyerek soyutlaştırdığımız deneyimlerdir.

İşte bu açıdan bakıldığında da, *maddeciliğin,* Sayın Yıldırım'ın kullandığını gördüğümüz anlamda, çözümü olmayan, "metafizik" bir sorunun bir parçası ya da yönü değil, ne ölçüde derinde olursa olsun, felsefe alanında tartışılıp açıklığa kavuşturulabilecek, daha da ötesi savunulabilecek bir temel görüş ve yaklaşım olduğunu düşünebiliriz. Bunun yanında yazarımız, Marksçılığın varlığın kökenine yönelik düşüncelerinin, onun "diyalektik" ile ilgili önermesi için de geçerli olduğunu; yukarda belirttiğimiz biçimde bu öğreti içinde onun "doğanın en temel yasası olan *diyalektik* ilke" olarak bilindiğini yazıyor. Benim açımdan diyalektik, nedensellik, belirleyicilik, belirsizlik gibi temel bir doğa ya da empirik dünya ilkesidir ve özellikle birincisiyle iç içedir; kanımca denebilir ki nedensellik ilkesi var olmasaydı ondan daha karmaşık yapısı olduğunu söyleyebileceğimiz diyalektik te olamazdı. Böyle bir ilkeden, karşılaştırılamayacak ölçüde çok daha somut, yalın olduğu söylenebilecek, belli bir düzeydeki belli olgu türlerine yönelik (ister varlıkbilgisel isterse bilgikuramsal-bilişsel anlamda olsun) yasa da doğa yasası teriminin eşdeğer anlamda kullanılışı ise, felsefi, bilimsel vb. ilgili ve belli başlı her yönden büyük bir yanlış olacaktır. (Sayın Yıldırım çok yerinde olarak buraya diyalektik'in "yöntem" olarak bilinen ve kanımca büyük bir felsefe yanlışını simgeleyen nitelendirilmesini almamıştır.) Doğruluk değerinin olgusal olarak yoklanması ve (doğrudan diyebileceğimiz biçimde doğrulanması artı) yanlışlanması sorusuna gelince, diyalektiğin konumunun bu bakımdan öteki doğa ilkelerininkiyle kanımca özdeş olması gerekiyor. Bu da, böyle bir işlemin pek söz konusu olamayacağı demektir. Nedensellik ya da belirsizliğin "yanlışlanabilirliği", en azından şimdiye dek anlamlı, ciddiye alınabilecek bir biçimde ileri sürülebilmiş midir? ("Diyalektik" teriminin Marks ve Engels'in zamanında ve onların "ilke" ya da "yasa" olarak tanımlayıp tanımlanmadığı, ikincilerin genelde ne kapsamda kullanıldığı konusu sanırım buradaki tartışmamız açısından çok gerekli değildir.)

Marks'ın, Engels'in ve kendilerinden sonra gelenlerin felsefi düzeydeki yanlışları konusunda söylenecek daha pek çok şey bulunabilir. Örneğin, Bertrand Russell'ın (2, s. 250) ve Nusret Fişek'in[3] üzerinde durdukları gibi, insan toplumlarında, toplumsal sınıflarda, demek oluyor ki empirik dünyanın bir parçasındaki olgular arasında "çelişkiler" olarak sunulan durumlar, gerçekte *karşıtlık* durumlarıdır; *çelişki*, bir mantık kavramıdır ve savlar ya da önermeler, ayrıca değer yargıları ile davranışlar arasındaki vb. tutarsızlıkları belirtir. Marks ve öğretisinin başka kuramcıları Kant'ın *sentetik a priori*'sinden ne ölçüde etkilenmiş olabilirler, bilmiyorum; ancak belki bir yanda bir salt mantık ve matematik kavramının çekiciliği, öte yanda öğretilerinin savlarına (birinci noktayı da doğuran) "mantıksal-matematiksel" kesinlik kazandırma çabası onları bu büyük felsefi yanlışlığa götürmüş olabilir. Bu yanlışlık görünüşe bakılırsa günümüzde de yaygın olarak sürüp gidiyor.

Konunun üzerinde çalışanların belki sık olarak değindikleri gibi, Marks'ın ürünleri çok kapsamlı, çok değişik boyutları olan, olasılıkla bir öğretinin sınırları içine de sığdırılamayacak ölçüde oylum ve varsıllık gösteren bir kümeyi oluşturmaktadır. Belki onun öğretisinin savunulabilirliğini güç yapan etkenlerden de biridir bu. Gerçekten de, Marksçılarla yapacağınız tartışmalarda sanırım çoğu kez onların ortaya çıkan güçlükleri, öğretideki tarih, toplumbilim, ekonomi, genellikle bilim, felsefe vb. boyutlarının iç içe oluşu, ancak tartışan, özellikle öğretiyi savunan yanın çoğu zaman bunu felsefe adına yaptığını ya da sunduğunu sanmasıdır. Ancak, biraz değişik biçimde de olsa bir kez daha belirtmekte yarar olduğunu düşünüyorum: Marks'ın yapıtının güçlü yanları için bir şey söyelemeyeceğim ama güçsüz yönlerinde onun filozof oluşunun önemli bir payı bulunabilir. Yine unutmayalım ki onun zamanından beri saydığımız bu etkinlikler, en başta bilim, bunun yanında felsefe büyük değişmeler göstermiştir.

Toplumsal-siyasal düzen açısından Marks'ın öğretisi, Yıldırım'ın da belirttiği gibi "bilimsel sosyalizm" olarak bilinegelmiştir. Ancak yazarımız onu "irrasyonel bir dünya görüşü"olarak nitelendirirken kendi savını bilimin verilerine dayandırmamış, bilimsel sayılabilecek bir açıklama getirmemiştir. Bence Marks'ın öğretisinin toplumsal-siyasal yönü de bilimsel olmaktan çok felsefi bir nitelik taşımaktadır, onun için gerçekten "Felsefi Sosyalizm" biçiminde anılması daha doğru olur. Marks, Reichenbach'ın terimiyle Descartes, Kant gibi *dizge kurucu* ülkücü ("idéaliste"), dolayısıyla rasyonalist filozofların öğretilerine öylesine karşı çıkmış, ancak toplumların düzenleri, bunların tarihsel gelişmeleri konusunda iktisadi belirleyiciliğe verdiği büyük ağırlıkla kendisi a priori yaklaşımı empirik verilerin üstüne çıkarmış, böylece empirik çizgiden sapmıştır (4, s. 71-72). Tarihin iktisadi yorumundan iktisadi belirleyiciliğe geçerken kendi öğretisi açısından belki gerçekten ülkücü felsefenin desteğine gerek duyuyordu (4, s. 71-72); böylece görünüşte bilimsel, ancak gerçekte, yukarıda belirtilen değişik yönleri bulunan, "metafizik bir kuram" (2, s. 271) ya da felsefi bir dizge kurmadan edememiştir. "Diyalektik materyelizm", daha çok bilimin empirik araştırmalarına bırakılması gereken birtakım konuları büyük ölçüde "felsefi spekülasyona" dayandıran bir felsefe sistemidir (2. s. 272).

Böylece Karl Marks'ın çalışması da sonunda bir felsefi dizge yaratmış, bu dizge dünyayı anlama, bilgilenme düzeyinde maddeci temele dayandırılmış, ancak olup bitenleri de-

giştirme konusunda önemli ölçüde ülkücü öğelere bağlanmıştır. Toplumsal düzeni değiştirme konusunda siyasal felsefeyi, dolayısıyla daha geniş kapsamda etik'i gündeme getirmemiz gerekecektir az çok ayrıntılı bir çözümleme yapmak istiyorsak. Burada şunları söylemekle yetinebiliriz. Marks'ın ülkücülüğü (idéalisme'i") temelde etik'i değerler acunumuzu ilgilendiriyor. Bu öğretiyle gerçekleştirilmek istenen değişiklik ne ölçüde doğal diyebileceğimiz biçimde belirlenmiştir, ne ölçüde insanın (bireyin ve toplumun, onun bir kesiminin) istencine, dolayısıyla değerler konusundaki seçimine bağlıdır sorununun yanında, kanımca "köklü toplumsal değişiklik yapma uğruna bir öğretinin tümünde empirist çizgiden uzaklaşıp rasyonalist bir temellendirme yapma hakkına sahip miyiz?" sorusunu sormamız gerekiyor. Bu da temelde bir etik tartışmasını gündeme getirecektir. Öte yandan böyle bir soru bizi, Marks ve izleyicilerin bilinçaltlarının dizgenin geliştirilmesindeki payına da götürebilir.

Ben kendi bağlamımda söylenebilecekleri burada keserek bu bölümde son olarak belki şunu ekleyebilirim. Çok öz belirtmem gerekiyorsa, amacım, Marks'ın öğretisini anlamaya, kendi açımdan onun artı ve eksilerini yapmaya çalışıyorum. Bu arada kanımca çok önemli olarak da bu felsefî dizgede, ya da daha doğrusu öğretinin felsefeyi ilgilendiren yönünde hiç de küçümsenmeyecek bir yer tutan, onun bilim ve bilimsel felsefe açısından temellendirilememiş, "spekülatif" yanına dikkati çekmek, bunu yaparken de tümüne haksızlık yapmamak, duygusal karşı çıkışlara yenik düşmemek çabasındayım.

Bilim Felsefesi ile Bilimsel Felsefe

Özellikle felsefe kavramı ile ilişkisi açısından *bilimsellik* düşüncesini bu bölümde biraz daha açmamız gerekecek. Yıldırım'ın Marks'ın öğretisiyle ilgili eleştirilerinden birini burada yeniden ele alalım. "Nesnel gerçekliği maddeye indirgeyen materyelizmi, dinsel ya da öznel idealizme karşıt olduğu için bilimsel saymak... *hiç bir koşul altında* yanlışlanmaya olanak vermeyen bir savı, hangi gerekçeyle olursa olsun, bilimsel sayamayız." Yukarıda üzerinde durduğum gibi, burada "bilimsel" niteçinin (olasılıkla en az) iki anlamlılığını dikkate almalıyız. Bilimin kuramlarını bu bağlamda bir yana bırakırsak, temel bir felsefe görüşü ya da yaklaşımını yalnızca dar bir anlamdaki ve bilim etkinliği içinde üretilen yasa düzeyi önermeler için söz konusu edilebilecek yanlışlama ilkesine uyup uymaması ölçütüne göre değerlendirmek doğru olmayacaktır. Kaldı ki, bu ilkeyi tek başına bilimin *gerek ve yeter koşulu* imiş gibi görmek hangi yeterli gerekçeye dayandırabilmiştir? Öte yandan, örneğin tarihsel doğal bilimler olarak bilinen, yerbilim (jeoloji), eskivarlıkbilim (paleontoloji), paleoekoloji, paleopatoloji vb. alanların önermelerinin yanlışlanabilirlik ölçütü ile değerlendirilemeyeceği bilim felsefesinin gündemindedir.

Yine yukarıda açıklamaya çalıştığım gibi, denebilir ki, indirgeyici olanlar bile içinde olmak üzere maddeci felsefe yaklaşımları, doğaüstü güçlere dayandırılan ya da öznel olan "idealizm" görüşleriyle karşılaştırıldığında, sözcüğün ikinci ve ussallık, nesnellik, dizgesellik, dengeli bir kuşkuculuk, düzeltime açık olma, bilimin önermelerine doğrudan ters düşmeme gibi özellikler taşıyan anlamında *bilimsel* olabilirler. Bu anlama da belki benzetimsel ("analogique") olma açısından bakabiliriz. Yine bunun gibi, sözcüğün bir

başka ancak sanırım çok değişik olmayan anlamında, örneğin bir kişi bilimsel bir yaşayış biçimine sahip olabilir, günlük yaşamında, siyasal tartışmalarında vb. bilimsel yaklaşımlı olabilir. Yaratılış inancına karşı doğanın, insanın evrimini geçerli kabul etmek bir bilimsellik taşımayacak mıdır? Maddeden bağımsız bir ruha (isterseniz buna ek olarak cinlere, şeytana...) inanmanın karşısında algılanabilir dünya ile onun kuramsal uzantılarını dikkate alan bir düşünce dizgesini bilimsel olarak nitelendiremeyecek miyiz?

Marksçılık gibi karmaşık ve çok yönlü, ortaya koyucusundan sonra belki daha da karmaşıklaştırılmış felsefi-toplumsal-siyasal bir öğretiyi ya da dizgeyi, kısa bir geçiştirmeyle değerlendirmemize kuşkusuz olanak yoktur. Ancak burada şunu söylememiz beklenebilir. Onun felsefe, toplum bilimleri, tarih alanlarına getirdiği, maddeciliğin, diyalektik ilkesinin ve değişimin, toplumsallık ve sınıfsallığın vurgulanması, kanımca kendilerine dayanak kazandırılamayacak "idealist" görüşlere karşı *bilimsellik kaygısının* geliştirilmesi gibi olumlu saymamız gereken yönleri vardır; bunları savunmak için de sanırım Marksçı olmak gerekmiyor. Yine bunun gibi, onun olumsuz gördüğümüz yanlarını ortaya koyma çabasında olan bir düşünürün, alışılagelmiş felsefi ya da siyasal "tutuculuk" içinde, böyle bir anlamda "anti-Marksçı" olması gerekmeyecektir. Bence felsefe açısından en önemlisi, Marks'ın bu alanın evriminin içindeki yerini saptamak, bu amaçla da onun felsefeye katkılarıyla bu alandaki eksilerinin, onun toplumsal-iktisadi düzen, tarihin akışı vb. etkinlik gösterdiği öteki alanlarla ilgili düşüncelerinden yapılabildiği ölçüde ayırmaktır; kendisi felsefeyi ötekilerden gerçekleştirmek istedikleri için ne ölçüde bir araç olarak görmüş olursa olsun. (Böyle bir çabada, onun kavramsal üretimini, bu alanda onun adıyla çoğu zaman birlikte anılan Engels'inkilerden ayırmak gerekecektir.) Öz olarak Karl Marks'ın felsefesinin onun öğretisiyle tüm olarak özdeşleştirileceğini söyleyebiliriz sanırım.

Burada dile getirilen anlamda *felsefenin bilimselleşmesi* çabasını en başta Viyana Çevresi düşünürleri gösterdiler. Kendi adıma, felsefenin bir bilim olduğunu söylemek istemediğim gibi buna kesinlikle de karşıyım; bir sonraki bölümde bu belirgin olarak ortaya çıkacak. Bir tanım yoluyla içeriğini açıkça belirtmemekle birlikte "Bilimsel Felsefe" terimini ilk kullanan, bundan ne anladığını da yapıtıyla ortaya koyan sanırım Hans Reichenbach olmuştur (bkz. kay. 4). Reichenbach, felsefe alanının bütününü tümüyle olmasa da ve kendisine ne ölçüde önem vermiş olursa olsun *bilim felsefesi* dalından ya da altdalından ayırmıştır. "Tümüyle olmasa da" diyorum, çünkü o, "bilimsel felsefe" ve "bilim felsefesi" terimlerini seyrek de olsa eşanlamlı kullanabilmiştir; en azından yapıtın da konuyu doğrudan ele almamış, dahası felsefeyi "bilim" olarak nitelendirebilmiştir (bkz. 4, önsöz vb.).

Cemal Yıldırım'ın yazısındaki son bölüm "Bilim Felsefesinden Beklenen" başlığını taşımaktadır. Ancak orada "bilim felsefesi" teriminin geçtiği bağlamlara bakınca, bunun yine "bilimsel felsefe" ile karşılaştırıldığını, dolayısıyla anlambilgisel bir karışıklığın doğduğunu görüyoruz. Bu arada yazarımız Bertrand Russell ile Karl Popper'i "bilim felsefecisi" olarak nitelendirmektedir. İkincisinin, özellikle yanlışlama ilkesi aracılığıyla bilimsel olan ve olamayanı ayırma konusundaki çabalarından dolayı bu nitelendirmeye belli ölçüde uyduğunu düşünebiliriz. Ancak, bildiğim ölçüde tümevarım ("endüksiyon") sorunu ile ve belki benzerleriyle uğraşması, bilimsel bilgiyi yapıtlarından geniş olarak kul-

lanması, bilimden seyrek olmayarak söz açması dışında Russell'ın filozof olarak dizgeli ve "teknik" diyebileceğimiz bir biçimde bilimin sorunlarına eğildiğini söyleyemeyiz sanırım.

Sayın Yıldırım'ın, Reichenbach'ın yapıtını çevirirken de, söz konusu iki terimin arasında açık bir ayırım yapmadığını, ikisini eşanlamlı kullanabildiğini gözlüyoruz: çevirenin önsözünde – s. 5, pr. 1, sat. 2; 5.3. orta; 6.1.2 – kitabın kapağındaki tanıtıcı açıklamanın ikinci yarısında – .4.1 – sık olarak da çevirinin özellikle son bölümünde. Bu arada, "bilimsel felsefeci ya da filozof" karşılığında yine "bilim felsefecisi" teriminin geçtiği görülüyor.(5)

Sayın Yıldırım'ın yazısıyla ilgili ve burada son olarak, onun "bilimcilik" üzerine söylediklerine ve bu anlayışı paylaştığını düşündüğü kişiler arasında Atatürk'ü örnek vermesine değinmek istiyorum. Yazarımız, "bilimcilerin gözünde bilim bize yalnızca olgusal dünyayı tanıtan, güvenilir bilgi sağlayan bir çalışma değil, tüm sosyal ve kültürel ihtiyaçların, değer sorunlarının çözüm anahtarıydı" diyor ve burada gönderme yaptığı bir notta da, Atatürk'ün "Yaşamda en gerçek yol gösterici bilimdir" sözünün bu bakış açısını yansıttığını belirtiyor. Ben kendi adıma Mustafa Kemal Atatürk'ün bu sözünü Sayın Yıldırım'ın ondan çıkardığı anlamda alamıyorum; özellikle onun dile getirildiği tarihsel bağlamla bunun geçmişinde ne gibi bir anlayışın yattığı, ayrıca onu dile getirenin en başta bir eylem adamı olduğu düşünülürse. Bence "bilimsellik" ile buna dayanan bir dünya görüşünü anlamak gerekir. Bu görüş her şeyden önce, toplumun geçmişinde ve o günkü anlayışında yerleşmiş, "dünyevi olmayan bir aşkınlığa" karşı savunulan olumlu ("pozitif") bir yaklaşımı simgelemektedir. Atatürk'ün belli başlı düşünceleriyle birlikte değerlendirildiğinde, konunun büyük ölçüde açıklığa kavuşacağını söyleyebiliriz.

Bu bağlamda en son olarak şunu belirtebilirim. Toplum yaşamında, onun belki tümünde, bilimsellik geriye itildiği zaman "bilimci" olmamıza gerek yoktur kanısındayım.

Yöntem Bilgisi Açısından Felsefe

Betül Çotuksöken yazısına, "Felsefe bir söylemdir; ama ne üzerine, ne çeşitten bir söylemdir?" sorusuyla başlıyor. Çok öz olarak, felsefenin varolana ilişkin bir söylem olduğunu öğreniyoruz. Konuyla ilgili daha başka sorular da soran yazarımız, bunların şu üç temel soruya indirgenebileceğini belirtiyor: Felsefe neyi konu edinir? Felsefe konu edindiğine nasıl bakar? Felsefe konu edindiğine bakışını nasıl dile getirir? Bu soruların karşılıkları da şu temel önermelere indirgenebilmektedir: Her şeyi kendisine konu edinen felsefe bu yolla (kendine özgü ve) yöneldiği şeyin neliği üzerine olan bir bilgiyi vermektedir; felsefe konu edindiğine insan, dolayısıyla bilinç açısından bakmaktadır; insan açısından bakılan konular, felsefede mantıksal-çözümleyici yolla, deneme ile, betimleyici yöntem yoluyla vb. çok değişik biçimlerde dile getirilebilir.

Bu girişten sonra tartışma konusunu geliştiren Sayın Çotuksöken, "amaçlanan yeni bir insan, yeni bir toplumsa, felsefi söylem asıl bunu dile getirmekle yükümlüyse, o halde

bu üç yön arasındaki upuygunluğun inandırıcı bir biçimde ortaya konması gerekir" diyor. Daha sonra felsefe-dil bağlamına, bunun evrimine eğilen yazarımızın açıklamasına göre, "Dile, dilin, sözün, sözcüğün, terimin, anlamına ilişkin düşünme tam olarak Ortaçağda belirginlik kazanmaya başlamış ve bir şeyi o şey yapan şeyin neliği varlıktan, varolanların alanından; imlemini varolan anlamını bulmaktan düşünmede, dilde bulmaya doğru bir gidiş içinde kendini göstermiştir... Bir şeyi o şey yapan şey artık anlamsal düzlemde aranmalıdır. İşte felsefe anlamlarla uğraşan, neliği anlamsal boyutta arayan bir bilgi dalıdır." Daha sonra, felsefi soruların (ki bu noktayı Nermi Uygur'un da vurguladığını öğreniyoruz), "anlamı nedir?" sorusuna eşdeğer olduğunu belirtiyor yazarımız. Gelişen konu şu noktaya geliyor: Felsefe, "nedir?" sorusunu sorduğu için, örneğin "İnsan nedir?" sorusu da artık bu bağlamda filozofu "insani varlığın anlamı nedir?" sorusuna ve insanı asıl insan kılanın ne (neler) olduğunu (olduklarını) araştırmaya götürmektedir.

Bu özetlediğim, daha doğrusu birtakım alıntılarla bana önemli, ilgi çekici gelen düşüncelerini, yorumlarını aktardığım bölümler, Çotuksöken'in yazısının yaklaşık ilk yarısında yer alıyor. Ben bu yarıdaki tartışmanın temelde bir yöntem bilgisi, *felsefenin yöntem bilgisi* tartışması olduğunu, yazarımızın söylediklerine böyle bir açıdan bakmamız gerektiğini düşünüyorum. Yazısının ikinci yarısında o, daha çok felsefenin bir söylem oluşu konusunu ele alıp onu başka "söylemlerle" ya da söylem biçimleriyle karşılaştırıyor, buradan da bir sonuca ulaşıyor. Ben bu sorunu bir sonraki bölümde tartışacağım.

Yazarımızın görüşleri arasında özgün bulduklarım, katıldıklarım, yararlandıklarım, katılmadıklarım, bunun yanında az sayıda da olsalar açıklıkla kavrayamadıklarım var. Anlayabildiğim ve yazarla paylaştığım temel noktalar arasında belki en başta geleni, onun *felsefeyi temellendirme* konusundaki köktenci tutumu ve yaklaşımı ile bunların altında yatan bütüncül diyebileceğimiz kaygısı. Felsefeyi doğrudan ve "ciddi" bir biçimde temellendirme konusundaki çabaların genelde Kant'a gittiği belirtilir; onun girişimi de belki "metafizik" olarak nitelendirilebilir. Çağımızda Russell'ın "mantıksal yapı" kavramı, Wittgenstein'ın felsefeyi (Çotuksöken'in de yaptığı gibi) dille birlikte ele alışı, belki en önemlisi felsefenin, onun sorunlarının "bilişsel" olup olmadıklarını saptamak (dolayısıyla onu bilimle karşılaştırmak) amacıyla irdelenmesi[6] var.

Ben, yazarımızın sorduğu üç temel soruya benzer biçimde, tüm insan etkinliklerini irdelerken sormamız gereken şu üç sorunun felsefe konusunda da açıklığa kavuşturulması gerektiğini düşünüyorum: "Ne?", "Neden?", "Nasıl?"[6]. Bu sorular bence birbirleriyle bağlantılı olduklarından, toplu olarak "ne, neden, nasıl?" biçiminde bir araya da getirilebilirler.

Bunlardan birincisi, Sayın Çotuksöken'in felsefenin konusuna ya da "neliğine" ilişkin sorusunun eşi ya da eşdeğeri gibi görünüyor. Böyle bir soru, belki kaçınılmaz olmasa da bizi varlık bilgisel diyebileceğimiz bir açıdan yanıt aramaya götürür gibidir. Yazarımız da en azından yazısının girişinde, sanırım birçok kişinin paylaşacağı biçimde, "felsefenin varolana ilişkin bir söylem olduğunu", ayrıca onun "insanın bilgi konusu haline getirdiği her şeyi kendisine konu edindiğini" söylerken sanırım böyle bir arayış içindedir. Ben kendi açımdan bu bağlamda ya da tartışmamızın bu aşamasında şunu söyleyebilirim: Felsefe-

nin neliği onun bir etkinlik oluşunda yatmaktadır ve o, belli başlı insan etkinlikleri arasında *kavramsal düzeyde ele alınmaya değer ürünleri bulunanların üzerinde* (isterseniz "üzerine" diyelim) eleştirel bir değerlendirmenin yapıldığı alandır. Böyle olunca da, felsefe etkinliğinin var olan (var olmuş, olacak) nesneler, nitelikler, ilişkiler, sürüp giden durumlar ve süreçlerle ilgili olarak doğrudan söyleyebileceği pek bir şey olamaz. Filozoflar, belli başlı insan etkinliklerinin dışında örneğin günlük yaşamdaki değer yargılarıyla, bunların (kendi içlerinde tutarlılık, ilgili başka tutumlarla uygunluk vb. açılarından) mantığıyla ilgilenebilirler, ilgileniyorlar. Ancak bu ilgileniş, örneğin toplumsal ruhbilimcilerin bunları yasa düzeyindeki genellemelere varma, demek oluyor ki doğrudan bilgi üretimde bulunma amacıyla ele alışlarından değişik olmakta, böylece filozofun ilgisi, bilim adamınınkinin doğrudanlığını taşımamaktadır. O zaman *felsefe*, diyebiliriz ki belki her durumda *bir üstetkinlik* ("méta-activité") olmaktadır ki bu da çok açık olarak temelde olgucu ("pozitiviste") bir felsefe görüşünün dile getirilmesi demektir. (Viyana çevresinin Üstdil nitelendirmesi felsefe etkinliğinin belirtilmesinde kanımca eksik kalmaktadır.)

Bizi düşündüğüm bağlamdaki ikinci yöntem bilgisi sorununa yöneltecek olan "neden?" sorusunun, kişisel bir "niçin?" ("ne için?", "benim için ne?") sorusuyla karışmaması amacıyla bu soru daha doğru ya da daha açık olarak belki şöyle sorulabilir: Bu etkinliğin amacı nedir? Ya da bunun eşdeğeri olmasa da ona benzer biçimde toplumsal düzeydeki işlevi nedir? Bu, bir yandan tek tek filozofların, öte yandan başkalarının felsefe alanında (görünüşe göre) bilinçli beklentilerini, bunun yanında etkinliğin öteki insan etkinliklerine, genelde de topluma olan katkılarını, ayrıca olumsuz diyebileceğimiz etkilerini gündeme getirecektir; işte bundan dolayıdır ki soru, ilke olarak bir öznellik taşıyan "niçin?" sorusuyla karıştırılmamalıdır.

Filozoflar, empirist ve maddeci olanlardan ussalcı (rasyonalist) ve ülkücü olanlara dek etkinlikleri aracılığıyla *hep dünyayı tanımaya, anlamaya, açıklamaya* çalışmışlardır. Romantikler ve varoluşçular gibi, savlarında, dizgelerinde (hiç olmazsa görünüşe göre) duygusal yönün ağır bastığı düşünürlerle Marks ve izleyicileri gibi önde gelen amaçlarının dünyayı değiştirmek olduğunu söyleyen filozoflar göz önüne alındığında da durumun ilke olarak pek değişmediğini ileri sürebiliriz. Olup bitenleri daha çok yazın etkinliğindekine benzer biçimde değişik bir gözle görmek ya da onları doğrudan değiştirmek çabasında olmak ta, ilke olarak dünyayı anlamayı, yaklaşımın kendisine göre açıklama çabasını öngörecektir. Özellikle kavramsal düzeyde kuramsız edemeyeceğimizi, her anlama ve açıklamada belirtik ya da örtük bir kuramın, kuramsal bir yapının sınırları içinde etkinliğimizi sürdürebileceğimizi düşünürsek, böyle bir düşünüş biçimi aşırı kaçmayacaktır sanırım[6].

Felsefedeki bu amaç, bilim etkinliğinin temel amacıyla örtüşmektedir. Bir yanda bilimi neredeyse batıran, öte yanda yücelten düşünürlerin oluşturduğu "aşırı uçları" dikkate almazsak, bu etkinliğe hangi yönden ya da hangi amaçla bakılırsa bakılsın bu çok temel noktanın değişeceği pek söylenemez sanırım. Felsefeyi amaç yönünden bilimle karşılaştırmak ise bizi yöntem bilgisinin bir sonraki konusuna getirebilir.

Bilimde *yöntem* konusunda, bunun ne olduğu, ne gibi öğelerden oluştuğu, ne gibi mantıksal temellere dayanabileceği, bunların yanında tüm (temel) bilimlere ortak bir yön-

temin bulunup bulunamayacağı konularında çok değişik, yerine göre birbirinin çok karşısında olan feslefi yaklaşımların var olduğunu biliyoruz. Bu tartışmalı duruma karşın ve özellikle yasa düzeyindeki genellemeler söz konusu olduğunda, bilimsel yöntemin öğelerinin birbiriyle yakından ilişkili iki küme oluşturdukları söylenebilir ki bu görüşte olanlar, olabilecekler pek de az sayıda değildir sanırım. Bu kümelerden birincisinin gözlem, deney, ölçüm gibi dış ya da empirik dünya ile doğrudan bağlantılı fiziksel, kanımca daha doğru bir anlatımla empirik öğeleri içinde bulundurduğu; ikincisinin ise varsayım, matematiğin uygulanması, genelleştirmeler gibi zihinsel ya da mantıksal olanlardan oluştuğu belirtilebilir. Öte yandan, yöntem açısından bilimsel kuramların bugüne dek yeterli bir çözümlemelerinin yapıldığı pek söylenemez. *Felsefede* ise günümüzde, dünyada, evren ve doğada olup bitenlerle doğrudan ilişki kurmak, bunları "felsefi kuramlar" yoluyla açıklamaya çalışmak, onlarla ilgili (ve bilimsel olanla karşılaştırılabilecek bir) bilgi üretmek kanımca artık pek söz konusu olmamaktadır. O zaman *bu etkinliğin yönteminde de nesnel ya da empirik öğelerden söz edemeyiz.* Ancak buradaki zihinsel öğelerin doğrudan bilimin yöntemindekilerden oluştuğunu, daha doğrusu onları bilimsel yöntemin empirik öğelerinin ayıklanmasından sonra geriye kalanların oluşturduğunu ileri sürmek büyük bir yöntem bilgisi yanlışı olacaktır. Felsefenin yöntemi olan *mantıksal, daha tam olarak mantıksal-anlambilgisel çözümleme,* bilimin yönteminin bir parçasıymış gibi değil, *kendi başına bir bütün olarak görülmelidir.* Felsefede yöntem sorunu, onun konusu, konusuna yaklaşımı, amacıyla birlikte ele alındığında, kanımca ancak böyle görülebilir, düşünülebilir[6].

Benim kullanışımda *yöntem bilgisi* teriminin, dar kapsamlı olmaması ve yalnızca "yöntemin bilgisi" anlamına gelmemesi bir yana, felsefede oldukça gelenekselleşmiş olduğunu söyleyebileceğimiz "temellendirme" terimine ilişkin olarak da burada çok kısa bir şeyler söyleyebilirim. Felsefe bağlamında temellendirme ya da "felsefi temellendirme" gibi oldukça "iddialı" olduğunu düşündüğüm anlatımların yerine, özdeş alanda daha alçakgönüllü çabaları dile getirdiğini söyleyebileceğimiz *yöntembilgisel çözümleme ya da yöntembilgisel açıklığa kavuşturma* gibi terimleri kullanmanın daha doğru olduğu kanısındayım. Üzerlerinde bence büyük bir tarihsel anlam yükünün bulunduğunu, bir değişmezlik anlayışını simgelemediklerini düşünebileceğimiz anlatımlar ya da terimler, yeni felsefe yaklaşımlarının, felsefenin kendisinin yeni bakış açılarıyla görülmesinin ışığında kanımca artık bir yana bırakılabilirler.

Felsefenin Söylem Biçimleri Sonsuz mudur?

Burada az çok ayrıntılı, belki daha doğru olarak kapsamlı bir felsefe tanım na, ayrıca bunun tartışmasına giremeyiz sanıyorum. Ancak yukarıda belirtilen noktaların ışığında *felsefenin,* mantıksal çözümlemenin yöntem (daha genel anlamıyla bir araç) olarak kullanıldığı *kavramsal-anlambilgisel bir etkinlik* olduğu söylenebilir. Çotuksöken de, felsefenin anlamlarla uğraşan, neliği anlamsal boyutta bulan bir bilgi dalı olduğunu söylerken kanımca etkinliğin bu temel yönünü vurgulamış oluyor, kuşkusuz kendi kavram çerçevesi içinde. Bir başka açıdan da, bu etkinliğin *kavramsal düzeyde eleştirel bir değerlendirme* olduğu, bu çok öz tanıma eklenebilir.

Yazarımızın felsefenin "bir bilgi dalı olduğu" biçimindeki düşüncesini (ki bunun filo-

zoflar arasında yaygın olarak paylaşıldığını gözlüyoruz) burada ele almaya yeterli yerimiz olmadığını sanıyorum. Ancak dolaylı biçimde de olsa konuya ilişkin şu söylenebilir. Ben burada, çözümleyici ("analitik") felsefeyi (kuşkusuz en başta Russell'ın çabalarıyla) ("mantıksal atomculuğa") götüren, kavramların tek tek ve çoğu kez ya da ilke olarak birbirinden ayrı, belki de kopuk diyebileceğimiz biçimde ele alma eğiliminin karşısında olduğumu; felsefeden, çağımızın gerçekçi ("realist") filozoflarının belirttiği gibi bir kavram ağına yönelik çözümlemenin, bunun yanında da gerektiği ve kaçınılmaz ölçüde bir bireşimin beklenmesi gerektiği kanısındayım. Bu bireşim (isterseniz "moleküler tutum" diyelim), çözümlemeyle varılan sonuçlara *bir anlam verilebilmesi için* kaçınılmazdır. Örneğin canlılık bilimleri felsefesinde indirgeyicilik yoluyla üst örgütlenme düzeylerindeki işlevlerin alt (yerine göre inorganik) düzeylerdeki niteliklerle anlatılma çabası, bütün işlem ancak birincilerin kavramsal çerçevesi içinde görüldüğünde bir anlam kazanacaktır.

Önceki bölümde ve şimdi anlatılanların ışığında, Sayın Çotuksöken'in yazısında dile getirdiği bir başka temel konuya değinebiliriz. Tartışmasının belli bir yerinde (ayraç içinde de olsa), "Bu bağlamda felsefe eğer bilimlerle ortak olan bir söylem üretmek gibi bir duruma girerse, bu da ancak çok anlamlılığa asıl yerini veren kültür bilimleriyle -dilbilim-budunbilim-insanbilim- vb. gibi olabilir. İnsan gerçeğine en uygun olan bu gibi görünüyor." diyen yazarımız daha sonraki bir bağlamda şunları belirtiyor. Jacques Leclercq'e göre "modern felsefede, felsefenin soruları, sorunları kendinde, kendi başına olan sorular ve sorunlar değildir; bunlar insan içindir ya da insan sorunlarıdır doğrudan doğruya." Ancak Çotuksöken'e göre burada düşüneni bir tehlike beklemektedir. Dünya ya da genel deyişiyle varolan bilincin dışında olduğuna, insan da dünya ile olan bağını bilinç, anlık sorularıyla sorduğuna göre, bu sorular kendi başına, kendinde sorular değildir; gerek bilinç, ki o hep bir şeyin bilincidir, gerek nesneler kendi başlarına vardır.

Benim burada ortaya koymaya çalıştığım görüşe göre ise, felsefe ile (kavramsal düzeyde ele alınıp onun konusu olabilecek) başka etkinlikler, bu arada tek tek bilimler arasındaki uzaklık, ilke olarak, "eşit uzaklıkta olmalıdır" anlamında eşittir; fizik felsefesinin toplumbilim ya da insanbilim felsefesine oranla "daha az felsefe" olduğunu, olabileceğini düşünmüyorum. Burada belirleyici olan etken bence felsefe ile kesişen etkinliğin konusunun insan olup olmamasından çokdaha değişiktir; sorun, filozofun hangi alana ilgi duyduğu sorunudur. Değerler felsefesini oluşturan etik alanında durumun belki ilk bakışta değişik olduğu söylenebilecektir. Ancak burada da, felsefede geleneksel olarak egemen olmuş insan merkezli yaklaşımın etkisinden bir ölçüde olsun kurtulursak, insanın değerlerinin öznesi olmasına karşılık bunların nesnesini yalnız onun, insanın kendisinin oluşturmadığını, öteki canlıların, cansız nesnelerin (anı nesneleri vb.) de onun değerler dizgesinin içine girdiğini görebiliriz.

Öz olarak, bilim felsefesi insan ve toplum bilimlerinin felsefesince tüketilemeyeceği gibi (ki sanırım gerçekte kimse bunu ileri sürmeyecektir) genelde de felsefe, en azından her felsefe, "insan felsefesi" olmak durumunda değildir; bir başka deyişle, felsefe etkinliğini yürüten, "felsefe yapan" insandır, ama onun konusunun kendisi olması gerekmiyor. Bunu, yazarımız da kendi açısından dile getiriyor. Ancak felsefenin konusu olarak insan ya da felsefe etkinliği içinde konu birimi olarak insan noktasına verdiğimiz ağırlıkların özdeş olmadığı ortaya çıkıyor.

Sanıyorum, burada dile getirilen görüşlerin ya da felsefe yaklaşımının, alanın etkinlik sınırlarını oldukça daralttığı düşünülebilecektir. Bir bakıma, daha doğrusu ilk bakışta böyle bir saptama doğru gibi görünebilir; ancak bu yaklaşımın altında yatan gerekçe ya da gerekçeler, ona dayanan çabalar bence yerinde, daha da ilerisi kaçınılmazdır. Uzun yüzyıllar boyunca varlığını sürdürmüş olan felsefe-bilim birlikteliğinden, kümesinden değişik bilimler ya da bilim dalları tek tek ayrılırken yakın zamanlar içinde geriye felsefeden başka bir şeyin kaldığı söylenebilir mi? Çağımızda felsefenin "neliği" ("nedenliği" ve "nasıllığı" ile birlikte ya da onlardan ayrı olarak) sanırım bu yüzden eskisine oranla daha çok sorgulanmaktadır. Viyana Çevresi'nin temel çıkış noktası, bir bakıma onun varlık nedeni de bu tür bir saptamadan böyle bir sorgulama kaygısından kaynaklanıyor değil miydi?

Felsefe gibi mantıksal-kavramsal-anlambilgisel-eleştirel bir söylemin sınırları, bir yöntem bilgisi yaklaşımının ışığında ve olabildiğince açık gerekçelere dayandırılarak belirli, belirgin duruma getirilirse ne olabilir? Böyle bir çabanın sonunda ortaya çıkan "sınır daralmasının" gerçekliği, en başta bunun altında belli bir felsefe görüşünün, temelde, daha yukarıda belirtilen ve burada da açıklığa kavuşmuş olması gereken olgucu bir yaklaşımın yatışına bağlıdır. Bu yaklaşıma göre ve daha geniş bir açıdan bakılınca bu sınırlandırmanın bir sakınca oluşturmadığı, en azından oluşturmayabileceği görülecektir sanırım. Bir kez, daha önceleri felsefi söylem olarak, daha doğrusu onunla çok yakın biçimde birlikte yürütülen başka etkinlikler zamanımızda daha belirgin biçimde ayrı konumlar kazanmışlardır. Örneğin bir yanda bilim(ler); öte yanda görsel sanatların eleştiriciliği, şiir ve genelde yazın uğraşı, bunların eleştirmenliği, bu alandaki denemecilik, *düşünürlük* (ne yazık ki sonuncu kavramı burada açacak yerimiz bulunmuyor) vb. var. Felsefe etkinliğinin çağımızda da bu alanlarla kesişme noktalarının bulunması, o da içinde olmak üzere bütün bu insan etkinliklerinin tek başlarına yürütülmelerinin karşısında çok açıktır ki bir engel oluşturmuyor; ne gerçekte olup bitenlere bakarak ne de (en azından burada vurgulanan) kuramsal yaklaşımın ışığında bunu söyleyebiliriz.

Yine daha yukarıda belirtildiği ve bu bölümde desteklenmeye çalışıldığı biçimde felsefe (doğrudan dünya ile ilgili bilgi üretiminin söz konusu olmadığı) bir üstetkinlik olarak yürütülebiliyorsa, bu ona, ilk bakışta dolaylıymış gibi görünebilecek, ancak gerçekte çok büyük bir varsıllık kazandıracaktır. Sanat dallarının, bilimlerin, tekniğin vb. her türlü önemli insan etkinliğinin ürünlerinin, insan-doğal çevre etkileşiminin, toplumsal-siyasal yaşamın, insan toplumları arasındaki ilişkilerin boyutları, içerikleri, çeşitleri zamanımızda öylesine büyümüştür ki, bütün bunların içinde felsefe açısından ele alınabilecek konuların bu etkinliği de çok büyük ölçüde etkilediğini, onu eski çağlardaki durumuyla karşılaştırılamayacak biçimde varsıllaştırdığını ileri sürmek sanırım hiç de abartma olmayacaktır. Bir başka deyişle, öteki etkinliklerin öylesine büyük bir gelişme göstermeleri, felsefenin konu ve sorun dağarcığını çok büyük ölçüde artırmıştır. Fizik, canlılık bilimleri, toplumbilim vb. bilimsel alanların felsefesindeki büyüme; değerler felsefesinde tıbbi etik, daha geniş kapsamlı olarak biyoetik, bunların yanında çevre ya da çevrebilim etiğinin gelişmesi; genel olarak da insan toplumlarında siyasal eleştirel düşüncenin ve eleştiri kaygılarının artması gözümüzün önündedir sanıyorum.

Burada dile getirilebilecek bir başka nokta, daha başlangıçtan "felsefe" terimini hangi anlamda kullandığımızdır. Buraya dek bu terimin ilke olarak ilk, temel, çekirdek olarak nitelendirebileceğimiz, kendine özgü yöntemi, belli teknikleri bulunan bir etkinliği, bir "teknik disiplini", bunun yanında da bir "akademik alanı" belirten anlamını dile getirdik. "Yaşam felsefesi" teriminde olduğu gibi, onun örneğin "görüş", "bakış açısı" biçimindeki ikincil (üçüncül vb.) anlamlarını burada dikkate almadık ki bu da gerekli ve kaçınılmazdı sanırım. Ancak böyle bir ayırım da, bir ölçüde de olsa temelde yine bir etkinlik olarak felsefeyi nasıl gördüğümüze, (bilerek ya da bilmeyerek) onu nasıl "tanımladığınıza" bağlıdır. Genellikle "doğu felsefesi" olarak bilinen konu ya da konular sizce bu tanımın kapsamı içinde yer alacaksa, o zaman "felsefe" teriminin doğrudan günlük yaşama yönelik bir başka anlamına tanımınızda yer vermiş, daha doğrusu bunu da onun kapsamına katmış olacaksınız. Belki bunun gibi "varoluşçuluğun"da bir etkinlik türü olarak tanımınızın içine girmesi, sizi örneğin bildiğimiz sınırlar içindeki çözümleyici ya da olgucu felsefe yaklaşımından, bunlara göre yürütülen felsefe etkinliğinden uzak tutacaktır.

Söylem'e gelince, daha doğrusu bu kavrama daha yakından bakarsak, sayın Çotuksöken'in yazısında sözcük görebildiğim ölçüde iki anlamda kullanılıyor. Bunlardan birincisi ve felsefenin yöntem bilgisi ya da "felsefesi" açısından bence çok daha önemli olanı, etkinliğin "neliğine" ilişkindir; biz bu konuyu burada yapılabileceği genişlikte tartıştık. İkinci olarak ise, sözcüğün dilsel-yazısal anlatış, ortaya koyuş biçimi, dolayısıyle bir araç olma anlamında kullanıldığını görüyoruz. İşte özellikle bu ikincisinin bağlamında yazarımız felsefenin sonsuz söylem biçimleri olduğunu belirtiyor. "Filozoflar uslamlamalarını düz yazı biçiminde ortaya koyabileceği gibi, karşılıklı konuşma (diyalog) biçiminde, kısa kısa özdeyiş türünde de sergileyebilir. Kimi şiirsel anlatımlar felsefenin ta kendisi olabilir. Roman, oyun kimi zaman ama, özellikle deneme çoğun felsefenin asıl söylemi olup çıkar... (böylece)... Filozoflar tasarımlarını, düşüncelerini yazınsal dile de dökmüşlerdir... Bu bağlamda filozofun bir özgürlüğü, söyleme özgürlüğü vardır denilebilir."

Bir ilk bakışta ve felsefe evrimi içinde olup bitenlere de bakıldığında doğru bir saptama. Bu anlatım türleri ya da anlatış biçimleri, (terimin birinci anlamında) felsefi söylem için araç olarak kullanılmış, belki daha az da olsa yine kullanılmakta. Ancak bu konu da, felsefe etkinliğine bakış ve onu gerçekleştirme biçiminden ayrı olarak düşünülebilir mi? Örneğin bir varoluşçunun diyelim, söyleyecekleri şiir yoluyla (da) anlatması bizim için şaşırtıcı olmayabilir. Ancak bir analitik felsefecinin bunu yapacağını düşünmek pek kolay olmasa gerek; sanırım kolayca düşünülebilecek, yukarda tartışılan yöntembilgisel nedenlerle. Bu sonuncusu da şiir yazabilir kuşkusuz, ancak bunda felsefi bir söylem bulma olasılığımızın çok düşük olacağını ileri sürmek aşırı kaçmayacaktır.

Çotuksöken, yazısının sonlarında ve yaptığım son alıntıda bıraktığımız yerde şunları dile getiriyor. "Özellikle denemeler felsefeden başka bir şey değildir bu açıdan bakıldığında... Nerede "Üzerine" deyişi varsa, orada o şeyin neliğine ilişkin bir açıklama vardır." Felsefenin "üzerinelik" niteliği konusunda kendi açımdan daha önce söylediklerim sanıyorum buradaki bağlamımızda yeterli olacaktır.

Felsefenin ve bilimin çok öz olarak dünyayı tanıma, anlama, bilme, açıklama olarak belirtebileceğimiz amaçları ortak ise, bu iki etkinliğin konuları da ortak olacaktır, en azından ilk bakışta. Ancak onların yöntemlerinin yanında konu birimlerine yaklaşımlarının, yazarımızın terimiyle "neliklerinin" ayrı olduğunu, bilimde dünya ile doğrudan ilişki kurulmasına karşılık felsefede ilke olarak ilişkinin dolaylı olması gerektiğini daha önce tartışmıştım. Tartışmamın bu aşamasında benim açımdan belirtilecek en önemli nokta, felsefe çevrelerinde bilimin genelde bu etkinliğe "rakipmiş" gibi görülmesi eğilimidir. Oysa ortak olan amaçları ile her ikisinde yapılanlar dikkate alınınca bu savın tersine, onların birbirlerinin bütünleyicisi olmaları gerektiği, gerçekten de öyle olabildikleri sanırım açıkça görülecektir. Evrimlerin sırasında çok uzun sürmüş birliktelikleri her şeyden önce bu ortak amacın varlığına bağlı değil miydi?

Ben *felsefede bilimsel söylem*'den, "felsefenin bilimleşmesini" değil bu etkinlikte *bilimsel yaklaşımın* önde gelmesinin gereğini anlıyor, bunu anlatmak istiyorum. Böyle bir yaklaşım, ussallık, nesnellik, önermelerin gerekçeli ya da dayanaklı gösterilebilirliği ile yanlışlanabilirliğe açık olmaları vb. nitelikleri kendinde bulunduracaktır. Yukardan beri tartışılanlarda belli bir doğruluk payı varsa, o zaman bu iki etkinlikten birinin ötekine üstünlüğü, bu ötekinin daha arkada yer alıyor olması gibi savları ya da sanıları kanımca tümüyle bir yana bırakmalı, bunların altında yatan duygusallığa, öznel yaklaşıma, gerekmeyen ruhsal savunmalara, eksik bakışa yenik düşmemeliyiz. Görebildiğim ölçüde diyebilirim ki, bu konunun ortaya atılması, daha doğrusu onun "sorun yapılması" bütün dünyada neredeyse tümüyle filozoflardan kaynaklanmaktadır. Bilim alanında çalışanlar bu sorunu tartışma konusu yapmıyorlar. Oysa gerçekte bu, Reichenbach'ın terimiyle anlatmak istersek *yalancı bir sorun* olmaktan ileri gidemeyecektir, gitmemektedir.

Yakın çağların adı hep önde anılan birkaç filozofun biri olan Kant, "Geleceğin Kendini Bir Bilim Olarak Sunabilecek Her Tür Metafiziği'ne" *Giriş* adlı yapıtında, ondan beklentileriyle ilgili ilginç şeyler söylüyor. Anlaşılabilir, güvenilebilir ve yararlı olması için onu *Salt Usun Eleştirisi*'nden önce kaleme almadığını söyledikten sonra bir giriş olarak geleceğin bütün metafiziğinin başına koyduğu bu tasarımını kim karanlık bulursa şunu düşünmesi gerektiğini belirtiyor: Herkesin yalnızca soyut kavramlara yönelik metafizik konusunda çalışmasına gerek yoktur; böyle bir durumda kişi zihinsel yeteneklerini bir başka konuya, örneğin sezgiye daha yakın olan bilimlere yöneltebilir. Ancak bu tasarımı karanlık bulanlar şunu da dikkate almak durumundadırlar: Örneğin kendisininki gibi bir metafiziği değerlendirmek ya da yazmak işini üstlenenler, ya onun çözümünü kabul etmeli ya da onu sağlam bir biçimde reddettikten sonra yerine bir başkasını koymalıdırlar; çünkü metafiziğe sırt çevrilemez (7, s. 13-14).

Kant burada daha da "büyük" şeyler söylüyor ama biz onları bir yana bırakabiliriz. Onun temel kaygısı ise oldukça açık ve usa yakın görünüyor sanırım: "Metafiziksiz", bence günümüze daha uygun terimiyle öndayanaklar olmadan yapamayız. Peki bunu kendisiyle ilgili olarak dile getiriş biçimine ne diyelim? Biliyoruz ki Kant, Newton'un fiziğini doğayla ilgili bilgimizin son aşaması olarak görmüş ve onu ülküleştirerek felsefi bir sisteme dönüştürmüştür (4, s. 42-43). Büyük filozof Kant demek istiyor ki, "benim koydu-

ğum felsefi temelin ya da temellerin değişmesi olasılığı çok azdır; siz onunla doğrudan ilgilenmeyi bir yana bırakın ve kendi küçük çaplı işlerinize bakın. Ola ki benim kadar büyük biri çıkar; ancak o da yine benim metafiziğimle hesaplaşmak zorundadır."

(Kendinden sonrakilere "değişmezlik bırakma" konusunda belki verilebilecek birçok örnek arasında, başka açılardan birbirlerinden çok değişik de olsalar bir yandan Parmenides'i (çok kabaca, "değişmeyen dünya ya da ontoloji"), öte yandan Marks'ı (yine kabaca, "değişmeyen ilkeler ya da epistemoloji") burada anımsatmak pek aşırı kaçmayabilir.)

Betül Çotuksöken yazısının bir yerinde, felsefenin günümüzde "kendini bilime, bilimsel söyleme karşı korumak gereğini duyduğunu" söylüyor ve ekliyor: "Tıpkı Ortaçağlarda dinsel söyleme; Antikçağda da yazınsal söyleme karşı korumak gereğini duyduğu gibi." Ben, verilebilecek ve benzeri pek çok "büyük" örnekten biri olarak Kant'tan yaptığım alıntıyı şu amaçla gündeme getirdim: Geçmiş çağlar konusunda bir şey söyleyemeyeceğim ama felsefe bugün kendisini kanımca en çok kendisinden, bu arada geçmişin "büyük" filozoflarından, daha doğrusu onların ileri sürdüklerinden korumak durumundadır. Daha açık olarak, kendisine karşı eleştirel, ayıklayıcı, seçici olmak zorundadır.

Diyeceksiniz ki bu işte ileri gidilirse felsefe etkinliğinden geriye ne kalır? Sanırım bu sorunun yanıtı en açık olarak, felsefenin çağımızda geçirdiği dönüşüm ya da ötedeğişim kavranırsa verilebilir.

KAYNAKLAR

(1) Karl Mannheim, *Ideology and Utopia.* An introductin to the sociology of knowledge, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1936.

(2) Bertrand Russell, *Wisdom of the West.* A historical survey of Western Philosophy in its social and political setting, Macdonald, Londra, 1959.

(3) Füsun Akatlı, *Nusret Hızır,* Cumhuriyet Türkiye'sinde Felsefe ve Son Onbeş Yılı Semineri, İstanbul, 25-26 Aralık 1989.

(4) Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy,* Universitiy of California Press, Berkeley ve Los Angeles, (1951) 1966.

(5) Yaman Örs, Çeviri Değerlendirmesi: Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu,* çev. Cemal Yıldırım (Remzi Kitabevi, İstanbul, 1981); Felsefe Çevirileri Açık Oturumu, Sanat Kurumu, 17 Şubat 1982.

(6) Yaman Örs, "Felsefede Ne, Neden, Nasıl?", Türkiye 1. Felsefe-Mantık-Bilim Tarihi Sempozyumu, Ankara, 19-21 Kasım 1986.

(7) Immanuel Kant, *Prolegomena to any Future Metaphysics* that will be able to present itself as a Science, çev. P.G. Lucas; Manchester University Press, (1953) 1966.

(Sayın Cemal Yıldırım'ın *Science. Its meaning and method* adlı yapıtı, *Felsefe Tartışmaları*'nın 5. Kitabında "Hangi Felsefe?" başlığıyla çıkan yazımın (s. 112-120) 7. kaynağı olarak gösterilmiştir. Oysa bu kaynak, yine Sayın Yıldırım'ın *The Logic of Value Judgements* (ODTÜ, Fen ve Edebiyat Fak., Yayın 8, 1965) başlıklı yayını olacaktı. Bu düzeltmeyi yaparken yazarımızın kendisinden, yayın yönetmenimizden ve okuyucularımdan beni bağışlamalarını diliyorum.)