FELSEFE TARTIŞMALARI

1. kitap



panorama

Yayın Yönetmeni
Vehbi Hacıkadiroğlu

Yayın Danışmanı
Arda Denkel

FELSEFE TARTIŞMALARI

1. KİTAP

PANORAMA

FELSEFE TARTIŞMALARI

1. Kitap

Yazışma adresi:
Etem Efendi Cad. PTT yanı
Şeref Pasajı 43 - 55 / 30
Erenköy / İstanbul

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

Dizilip Basıldığı Yer:
Kent Basımevi
İstanbul, Aralık 1987

BAŞLARKEN

Felsefe Tartışmaları okuruna felsefe sorunlarını işleyip tartışan düzeyli yazılar sunmayı amaçlıyor. Bu kitap dizisi, felsefenin eğitim dünyamızda hızla eritilip geriletildiği bu dönemde felsefecilerimizin okurlarıyla buluşmalarına, aralarında tartışıp, düşüncelerini ortaya koymalarına olanak sağlayacak.

Felsefe Tartışmaları'nda felsefeye *ilişkin* yazılardan çok, *içeriği* felsefe olan yazılar yayımlanacak. Bu dizi, nitelikli yapıtlarıyla katkıda bulunmak isteyen her felsefeciye, hangi dalda ve hangi felsefi akım doğrultusunda düşünüp yazıyor olursa olsun, açık olacak. Ancak, bilgibilim, varlıkbilim, bilim felsefesi ve felsefe tarihi gibi odaksal felsefe konularına ağırlık vererek, ülkemizde yapılan felsefenin bu gibi alanlarda gelişmesini desteklemeyi amaçlayacak. Bugünün Türkiyesi'nin cılız sayılabilecek felsefi düşünce üretimi içinde felsefi antropoloji, estetik, toplum felsefesi vb. 'periferik' alanların temel konulara oranla çok daha fazla işlendiği bir gerçektir. *Felsefe Tartışmaları* bu yönde bir denge oluşturmaya çalışacaktır. İkinci bir öncelik ise, gizemsellik, şiirsellik, kavramsal saydamsızlık ve romantik kurgu dürtüleriyle değil, açık seçik ve uslamsal bir düşünce üretme isteğiyle gerçekleştirilmiş, "analitik" nitelik taşıyan çalışmalara tanınacak. Analitik felsefenin yalın bir pozitivizm, ya da tüm sorunlara dil çözümlemesiyle yaklaşan bir felsefe olmaktan çok uzaklarda bulunduğunu ortaya koymak, bu yaklaşımı tanıtmak ve yaymak, bu dizinin belli başlı erekleri arasında yer alacak. *Felsefe Tartışmaları* bu doğrultuda çağımız düşüncesinden kimi seçme yapıtların çevirilerini yayımlayacak. Örneğin bilgibilimde Kant'tan beri ilgiye değer bir gelişmenin gerçekleşmediğine inananlar, 20. yy'da analitik felsefede neler olup bittiğini izlemeye başladıktan sonra, sanırız farklı şeyler düşüneceklerdir. Bu kitapta yer verdiğimiz Quine ve Kripke gibi önde gelen çağdaş filozofların yazıları, analitiklik, önsellik ve zorunluluk gibi kavramların artık Kant ve onun etkisindeki dönemlere göre oldukça farklı biçimlerde anlaşılınaya başlandığına, kısacası köprünün altından çok su geçmiş ve geçmekte olduğuna canlı bir kanıttır. Böyle düşünmeyenlerin bunu savunan yazılarına yine bu dizi yer vermeye hazırdır. "Eleştiri" bölümü, kitap, makale tanıtım ve eleş-

tirilerine, bunlara verilecek yanıtlara ve buna benzer nitelikteki tartışmalara ayrılacaktır.

Felsefe Tartışmaları, Türk felsefe çevreleri onu hem okur hem de yazar olarak destekledikleri sürece, yayım yaşamını içerik ve niteliği olabildiğince yüksek bir düzeyde tutarak sürdürmeyi amaçlıyor.

İÇİNDEKİLER

Bir Deneycilik Dogması/*W. V. Quine* 9

Ad Verme ve Zorunluluk/*Saul A. Kripke* 22

Kant'ta Aklın Doğal Bir Yanılsaması Olarak Metafizik/ *Taylan Altuğ* 37

Epistemizm / *Arda Denkel* 58

Tümellerin Gerçekliği Üzerine/*Vehbi Hacıhadiroğlu* 76

Felsefe Açısından Bilim ve Din/*Cemal Yıldırım* 87

Tarihleri ile Bağıntıları Açısından Felsefe ile Bilimler Arasındaki Fark Üstüne/*Harun Rızatepe* 97

Dil Gerçekliği Betimler mi?/*Tunca Eşel* 107

ANALİTİK, A PRIORI VE ZORUNLULUK ÜZERİNE İKİ ÇAĞDAŞ GÖRÜŞ

BİR DENEYCİLİK DOGMASI

W. V. QUİNE

Çeviri: Vehbi Hacıkadiroğlu

Çağdaş Deneycilik (empiricism) büyük bölümüyle iki dogmayla koşullanmıştır. Birisi, çözümsel (analytic), ya da olgu durumlarından bağımsız, doğrularla bireşimsel (synthetic), yani olgular temeline oturan, doğrular arasında temelden bir ayrılık bulunduğu inancıdır. İkinci dogma da indirgemecilik (reductionism), yani her anlamlı bildirimin dolaysız deneye yönelten terimler üzerine bir mantıksal yapıyla eşdeğerli olduğu inancıdır. Ben bu iki dogmanın da temelsiz olduğunu savunacağım. Göreceğimiz gibi, bunları bırakmanın sonuçlarından biri, kurgusal metafizikle doğal bilimler arasında varolduğu kabul edilen sınırın belirsizleşmesi olacaktır. Öteki sonuç da pragmacılığa doğru bir kaymadır.

1. Çözümselliğin Arka Yüzeyi

Kant'ın çözümsel ve bireşimsel doğrular arasında yaptığı ayırma, Hume'un ideler ve olgu durumlarının bağıntıları arasında, Leibniz'in de usun doğrularıyla olgu doğruları arasında, yaptıkları ayırmalarda önceden düşünülmüş oluyordu. Leibniz, us doğrularından, bütün olabilir dünyalarda doğru diye söz ediyordu. İmgesel yönü bir yana, bu, us doğrularının yanlış olamayacağı anlamına gelir. Aynı açıdan, çözümsel bildirimlerin, yadsınmaları iç-çelişkili (self-contradictory) bildirimler diye tanımlandığını da görürüz. Fakat bu tanımın açıklayıcı değeri azdır; çünkü iç-çelişkililik kavramının, çözümselliğin tanımı için gerekli olan bu çok geniş anlamındaki açıklanma gereksemesi, çözümselliğin kendisinin açıklanma gereksemesiyle aynı ölçüdedir. İki kavram tek bir güvenilmez paranın iki yüzüdür.

Kant, bir çözümsel bildirimi, öznesine, kuramsal olarak öznede

içerilenin dışında bir şey yüklemeyen bildirim olarak anlıyordu. Bu tanımın iki kusuru vardır: yalnızca özne-yüklem bildirimleriyle sınırlı kalıyor, ve eğretileme düzeyinde kalan bir içerilme kavramı kullanıyor. Fakat Kant'ın söylemek istediği şey, çözümsellik için verdiği tanımdan çok, onu kullanış biçimine bakarak, şöyle anlatılabilir: bir bildirim, olgudan bağımsız olarak, anlamı yüzünden doğruysa çözümseldir. Bu çizgiyi izleyerek, kabul edilmiş olan *anlam* kavramını inceleyelim.

Anlam... adlandırmayla özdeşleştirilmemelidir. Frege'nin 'Akşam Yıldızı' ve 'Sabah Yıldızı' örneğiyle Russell'in 'Scott' ve 'Waverley'in yazarı' örneği, terimlerin aynı şeyi imlerken anlamlarının değişik olabileceğini gösterir. Anlam ve adlandırma arasındaki ayrılık soyut terimlerde de daha önemsiz değildir. '9' ve 'uyduların sayısı' aynı soyut varlığı imlerler, fakat bunların anlamlarının değişik olduğunun kabul edilmesi gerektiğini sanıyorum; çünkü söz konusu ayrılığı saptamak için, anlam üzerinde düşünmek yeterli olmayıp, astronomik gözlem de gereklidir.

Yukarıdaki örnekler, soyut ve somut tekil terimler üzerinedir. Genel terimler ya da yüklemlerde durum bir ölçüde değişik, fakat buna koşuttur. Bir tekil terimin soyut ya da somut bir varlığı göstermesine - karşın genel terim bunu yapmaz; fakat bir genel terim de bir varlık için ya da birçok varlıktan biri için *doğru* ya da hiç biri için *doğru değildir*. Bir genel terimin doğru olduğu bütün varlıkların öbeğine o terimin *kaplamı* denir. Bir tekil terimin anlamıyla gösterdiği varlık arasındaki karşıtlığa koşut olarak, bir genel terimin anlamıyla onun kaplamını da ayırt etmemiz gerekir. Örneğin 'yüreği olan yaratık' ve 'böbreği olan yaratık' genel terimlerinin kaplamlarının belki de aynı olmasına karşın, anlamları değişiktir.

Genel terimlerdeki anlam ve kaplamın birbirine karıştırılması, tekil terimlerdeki anlam ve göstermenin karıştırılması kadar yaygın değildir. Gerçekte felsefede içlemin (ya da anlamın) kaplama, ya da başka terimlerle, anlatmanın (connotation) göstermeye (denotation), karşı tutulması olağandır.

Kuşkusuz Aristoteles'çi öz kavramı çağdaş içlem ya da anlam kavramının öncüsüdür. Aristoteles'e göre, insan için ussal olmak özsel, iki ayaklı olmak ilinekseldir. Fakat bu tutumla anlam öğretisi arasında önemli bir ayrım vardır. Gerçekten, ikinci bakış açısından, 'adam' sözcüğünün anlamı içinde iki ayaklılığın bulunmamasına karşın, ussallığın onun içinde bulunduğu (yalnızca uslama yönünden de olsa) kabul edilebilir; fakat bunun gibi, 'iki ayaklı'nın anlamı içinde de ussallığın bulunmamasına karşın iki ayaklılığın bulunduğu görülebilir. Böylece, anlam öğretisi açısından, aynı zamanda hem adam hem de iki ayaklı olan gerçek bireyin, ussallığının özsel ve iki ayaklılığının ilineksel ya da bunun tersi olduğunu söylemek anlamsızdır. Aristoteles'e gö-

re şeylerin özleri vardır, fakat anlamı olan şeyler yalnızca dilsel biçimlerdir. Öz, yöneltimde bulunulan nesneden ayrılıp da sözcükle birleştiği zaman anlam olur.

Anlam kuramı bakımından göze çarpan bir sorun, onun nesnesinin doğasıdır: anlamlar ne türden şeylerdir? Anlatılmak istenen varlıklar için duyulan gereksinme, anlamla yöneltimin ayrı ayrı şeyler olduğunun eskiden görülmemiş olmasından gelebilir. Bir kez anlam kuramı yöneltim kuramından keskin biçimde ayrıldığında, anlam kuramının en önemli işlevinin, hemen hemen yalnızca, dilsel biçimlerin eşanlamlılığı ve bildirimlerin çözümselliği olduğunu kabul etmeye çok yaklaşılmış olur. Anlamların kendileri, karanlık ara nesneleri olarak, bir yana bırakılabilir.

Buna göre çözümsellik sorunu yeniden karşımıza çıkıyor. Gerçekten, çözümsel oldukları felsefede genellikle kabul edilen bildirimleri uzakta aramak gereksizdir. Bunlar iki öbeğe ayrılırlar. Birinci öbekten olup *mantıksal olarak doğru* oldukları söylenebilecekler şu tiptendir:

(1) Evli olmayan kimse evli değildir.

Bu örneğin ilgili özelliği, yalnızca olduğu biçimiyle doğru olmakla kalmayıp 'kimse' ve 'evli' sözcüklerinin başka bütün yorumları için de doğru olarak kalmasıdır. 'Değil', 'dir', 'öyleyse', 'eğer', 've'
gibi *mantıksal* değişmezler için belli bir anlamlar dizisini önceden kabul edersek, o zaman genellikle, bir mantıksal doğru, mantıksal değişmezler dışındaki oluşturucularının bütün yeni yorumları için doğru olan ve hep öyle kalan bir bildirimdir.

Fakat çözümsel bildirimlerin ikinci bir öbeği de şu tiptendir:

(2) Hiçbir bekâr evli değildir.

Böyle bir bildirimin özniteliği, eşanlamlıların birbiri yerine konmasıyla onun bir mantıksal doğruya dönüşebilmesidir; böylece (2), 'evli olmayan kimse' yerine onun eşanlamlısı olan 'bekâr'ın konmasıyla (1)'e dönüşebilir. Yukardaki betimlemede, çözümselliğe bakışla daha az açıklama gerektiren bir 'eşanlamlılık' kavramımız bulunmadığı sürece, biz yine de, çözümsel bildirimlerin bu ikinci öbeğinin, ve bu yüzden de genel olarak çözümselliğin, bir uygun öznitelemesinden yoksunuz demektir.

Son yıllarda Carnap, çözümselliği, durum-betimlemesi denen şeyle açıklamaya yöneldi. Bir durum-betimlemesi, dilin, atomsal, ya da bileşik olmayan, her türlü bildirimlerine tüketici biçimde yapılan doğruluk-değeri yüklemeleridir. Carnap'a göre dilin bütün öteki bildirimleri bilinen mantıksal düzenlemeler aracılığıyla kendi oluşturucu öğelerinden yapılmışlardır; öyle ki, herhangi bir karmaşık bildirimin, her durum-betimlemesi için doğruluk-değeri, bilinebilen mantıksal yasalara göre saptanmıştır. Demek ki bir bildirimin çözümselliği her durum-betimlemesinde doğru çıkmasıyla açıklanabilir. Bu açıklama Leibniz'in "bütün olabilir dünyalar için doğru"sunun bir

uygulamasıdır. Çözümselliğin bu değişkesinin 'John bekârdır' ve 'John evlidir' türünden bildirimlerde değil de, ancak, dilin birbirinden bağımsız atomsal bildirimleri durumunda yararlı olabileceğini unutmamak gerekir. Böyle olmasa, hem 'John bekârdır'a hem de 'John evlidir'e doğruluk yükleyen bir durum betimlemesi bulunabilir, o zaman da 'hiçbir bekâr evli değildir', bu önerilen ölçüte göre, çözümsel değil bireşimsel olurdu. Böylece, çözümselliğin durum-betimlemesi terimleri içindeki ölçütü, ancak 'bekâr' ve 'evlenmemiş kimse' gibi mantık-dışı eşanlamlı çiftlerden, yani çözümsel bildirimlerin "ikinci öbeğini" doğuran çiftlerden, yoksun olan diller için yararlı olabilir. Durum-betimlemeleri terimleri içindeki ölçüt, çözümselliğin değil, olsa olsa mantıksal doğruluğun yeniden yapımı olabilir.

Carnap'ın burada bir yanılgıya düştüğünü söylemek istemiyorum. Onun yalınlaştırılmış örnek dili, durum-betimlemeleriyle, en başta genel çözümsellik sorununa değil, başka bir amaca, yani olasılık ve tümevarımın aydınlatılmasına yöneliktir. Oysa bizim sorunumuz çözümselliktir; ve burada en önemli zorluk, çözümsel bildirimlerin ilk öbeğinde, yani mantıksal doğrularda, değil, yalnızca eşanlamlılık kavramına bağlı olan ikinci öbektedir.

2. Tanım

İkinci öbeğin çözümsel bildirimlerinin, tanım yoluyla birinci öbeğinkilere yani mantıksal doğrulara indirgeneceğini, örneğin 'bekâr'ın 'evlenmemş kimse' olarak *tanımlandığını* söylemeyi yeterli bulan kimseler vardır. Fakat 'bekâr'ın 'evlenmemiş kimse' olarak tanımlandığını nasıl bilebiliriz? Onu böyle kim, ne zaman, tanımladı? En yakın sözlüğe başvurup, sözlük yazarının görüşünü yasa diye mi kabul edelim? Bunun arabayı atların önüne koşmak olacağı açıktır. Sözlük yazarı, işi daha önceki olguları saptamak olan bir deneysel bilimcidir; onun 'bekâr'ı 'evlenmemiş kimse' olarak açıklaması, bu iki biçim arasında, kendi yapıtından önceki yeğlenmiş kullanımlarda, örtük olarak içerilen bir eşanlamlılık bağıntısının bulunuşundandır. Burada önvarsayılmış olan eşanlamlılık kavramının da, sanırım dilsel davranışla bağıntılı terimler içinde açıklanması gerekir. Sözlük yazarının gözleme dayanan bir eşanlamlılık açıklamasının eşanlamlılığın dayanağı olarak kabul edilmesiyse olanaksızdır.

Gerçekten, tanım, dilbilimcilere özgü bir etkinlik değildir. Felsefeciler ve bilim adamları da, bir belirsiz terimi, daha alışılmış bir sözcük dağarcığının terimleriyle kurdukları cümleciklerle anlatarak "tanımlama" gereğini duyarlar. Fakat olağan olarak bu da, dilbilimcininki gibi, eldekinden daha eski bir eşanlamlılık bağıntısını bildiren tam bir sözlükçülük işidir.

Bir eşanlamlılık bildiriminin gerçek anlamı, yani iki dilsel biçimin uygun olarak eşanlamlı diye betimlenebilmesi için zorunlu ve

yeterli iç-bağıntıların gerçekten neler olabileceği, açık olmaktan çok uzaktır; fakat bu iç-bağlantılar ne olursa olsun, bunlar genellikle kullanıma dayanır. Demek seçilmiş eşanlamlılık örnekleri veren tanımlar, kullanım üzerine yapılan açıklamalar oluyorlar.

Bununla birlikte, varolan eşanlamlılıkların bildirilmesiyle sınırlı kalmayan, değişke tipinde bir tanımsal etkinlik de vardır. Demek istediğim şey, Carnap'ın *açıklama* dediği, filozofların düşkün olup, bilim adamlarının da felsefeye yaklaştıkları zaman katıldıkları bir etkinliktir. Açıklamada amaç, tanımlananı yalnızca bir doğrudan eşanlamlı sözcük kullanarak anlatmak değil, tanımlananın anlamını arıtarak ya da tamamlayarak onu geliştirmektir. Fakat açıklama da, yalnızca, tanımlananla tanımlayanlar arasında önceden varolan bir eşanlamlılığı bildirmekle kalmazsa da, yine de *başka* önceden varolan eşanlamlılıklara dayanır. Bu durum şöyle düşünülebilir. Açıklamaya değer olan bütün sözcüklerin, birer bütün olarak, yararlı olmak için yeterince açık ve kesin olan bağlamları vardır; açıklamanın amacı da, başka bağlamlara belirginlik verirken, bu yeğlenen bağlamları da saklı tutmaktır. Demek belli bir tanımın açıklama amaçları bakımından uygun olabilmesi için gerekli görülen şey, tanımlananın, eski kullanımlarında, tanımlayanlarla eşanlamlı olması değil, doğruca, tanımlananın bu yeğlenmiş bağlamlarından her birinin, daha önceki kullanımında bir bütün olarak alındığında, tanımlayanların koşut bağlamıyla eşanlamlı olmasıdır.

Birbirinin almaşığı olan iki tanımlayan, belli bir açıklama işinin amaçları bakımından aynı derecede uygun olmakla birlikte, yine de birbiriyle eşanlamlı olmayabilirler; çünkü bunlar, yeğlenmiş bağlamlar içinde birbirinin yerini tutmakla birlikte başka yönden ayrılabilirler. Bu tanımlardan birini ötekine yeğleyerek, açıklayıcı türden bir tanım, karar verme yoluyla, tanımlananla tanımlayanlar arasında daha önceden bulunmayan bir eşanlamlılık bağıntısı doğurur. Fakat görüldüğü gibi, böyle bir tanım da açıklayıcı işlevini önceden varolan eşanlamlılıklara borçludur.

Bununla birlikte yine de geriye, önceki eşanlamlılıkları hiç geri çağırmayan, en uç türden bir tanım biçimi kalıyor: bu da, salt kısaltma amacıyla, açıkça uylaşımsal olan yeni imlemeler kullanılmasıdır. Burada, tanımlanan, doğruca, tanımlayanlarla eşanlamlı olması amacıyla özel olarak üretilmiş olduğu için tanımlayanlarla eşanlamlı olur. Burada elimizde, tanım yoluyla yaratılan gerçekten açık bir eşanlamlılık durumu vardır; (anlaşılabilir bütün eşanlamlılık türleri böyledir). Geri kalanlarda tanım, eşanlamlılığı açıklamayıp, ona dayanır.

'Tanım' sözcüğü, kuşkusuz mantıksal ve matematiksel yazılarda sık sık kullanılması yüzünden, tehlikeli biçimde güven verici bir anlam kazanmıştır. Biçimsel işlemde tanımın işlevinin kısa bir değer-

lendirmesini yapmak üzere, biraz konu dışına çıkmak yararlı olabilir.

Mantıksal ve matematiksel dizgelerde birbirinin karşıtı olan iki kısaltına tipinden ikisi de kullanılabilir, ve ikisinin de kendine özgü kılgısal yararı vardır. Bir yandan kılgısal anlatımda kısaltmayı, çeşitli bağıntıların bildiriminde kolaylık ve kısalığı, amaçlayabiliriz. Bu tutumluluk türü, genellikle, bir kavramlar zenginliği için, ayırt edici kısa imlemeler gerektirir. Ancak, ikinci ve buna karşıt olarak, dilbilgisi ve sözcük dağarcığında tutumluluk isteyebiliriz; en az sayıda temel kavramlar bulmaya çalışabiliriz, öyle ki, bunların her birine bir kez ayırt edici bir imleme uydurulduktan sonra, istenen bütün kavramlar temel imlemelerimizin birleştirilip yinelenmesiyle doğmuş olsun. Temel kavramlardaki yoksulluk söylemde zorunlu bir uzunluğa yol açacağından, bu ikinci tür, bir yönden kılgısal değildir. Fakat bir başka yönden de kılgısaldır: dili oluşturan terimlerin ve yapı biçimlerinin sayısını azaltma yoluyla, dil *üzerine* kuramsal söylemleri büyük ölçüde yalınlaştırır.

Bu iki tür tutumluluk, ilk bakışta bağdaşmaz görünseler de, ayrı ayrı yönlerden yararlıdır. Bu yüzden, gerçekte biri ötekinin bir bölümü olan iki dil oluşturarak, iki tür tutumluluğu birden gerçekleştirme uygulaması, doğmuştur. Kapsayıcı dil, dilbilgisi ve sözcük dağarcığı yönünden ağdalılığa kaçınakla birlikte, bildiri uzunluklarında kısalık sağlar, buna karşı ilksel imleme denilen bölüm de dilbilgisi ve sözcük sayısında tutum sağlar. Bütün ve bölüm, ilksel imlemede bulunmayan her kavramın ilksel imlemelerden yapılmış bir karmaşıkla eşitleştirildiği çeviri kurallarına göre karşılıklı kılınmıştır. Bu çeviri kuralları, biçimselleştirilmiş dizgelerde görülen sözde *tanımlardır*. Bunların en doğru görülme biçimi, bunları bir dilin ekleri olarak değil, biri ötekinin bölümü olan iki dil arasındaki karşılıklılık olarak görmektir.

Fakat bu karşılıklılıklar kendince (arbitrary) değildir. Bunların, ağdalı dilin kısalık ve uygunluk dışındaki bütün amaçlarını ilkel imlemelerin nasıl gerçekleştirebildiğini gösterdiği kabul edilir. Buna göre, tanımlananla tanımlayıcılarının, her durumda, yukarıda saptadığımız üç yoldan biriyle birbirine bağlanmış olmaları beklenebilir. Tanımlayanlar, tanımlananın, daha dar bir imlemeyle yapılan, ve önceki kullanım olarak dolaysız bir eşanlamlılığı([1]) saklı tutan bir açımlaması (paraphrase) olabilir; ya da tanımlayanlar, açıklama bağlamında, tanımlananın önceki kullanımı üzerinde bir gelişme sağlayabilirler, ya da son olarak, tanımlanan, burada ve şu anda anlam kazanmış bir yeni imleme olabilir.

Böylece, hem biçimsel olan hem de öyle olmayan işlerde tanımın —yeni imlemelerin açıkça uylaşımsal kullanımı biçimindeki uç durumlar dışında— önceki eşanlamlılık bağıntılarına dayandığını gö-

rüyoruz. Artık tanım kavramının eşanlamlılık ve çözümselliğin açarını sağlamadığını saptadığımıza göre, şimdi de tanım üzerine başka bir şey söylemeden eşanlamlılığa daha yakından bakalım.

3. Birbirinin Yerini Tutabilirlik

Daha yakından incelenmeye değer bir doğal öneri de, iki dilsel biçimin eşanlamlılığının, doğruca, bunların bütün bağlamlarda, doğruluk değeri değişmeden, birbirinin yerini tutabilmesi, Leibniz'in deyimiyle, *salva veritate* (doğruluğu saklı tutarak-ç.n.) birbirinin yerini tutması demek olduğudur. Bu yolda anlaşılan eşanlamlılığın, belirsizlikler birbiriyle uyuştukları sürece, belirsizlikten bağışık olmaları bile gerekmez. Fakat 'bekâr' ile 'evlenmemiş kimse'nin her yerde *salva veritate* birbirinin yerini tutabilir oldukları da tümüyle doğru değildir. Bekâr (bachelor-ç.n.) yerine 'evlenmemiş kimse' konmasıyla yanlışa dönüşen doğruların kolay örnekleri 'bachelor of arts' [*edebiyat fakültesi mezunu*] ve 'bachelor's button' [*peygamber çiçeği*] terimlerinde bulunabilir: şu örnek için de böyledir:

'Bekâr'ın harflerinin sayısı ondan azdır.

Bu türden ters örneklerden, belki de, 'edebiyat fakültesi mezunu' ve 'peygamber çiçeği' cümlecikleriyle 'bekâr'lı tümceden her birini birer tek ve bölünmez sözcük diye kabul ederek, ve eşanlamlılığın mihenk taşı olan *salva veritate* birbirinin yerini tutabilirliğin bir sözcüğün içindeki bölümsel ortaya çıkışlara uygulanmayacağı koşulu konularak kurtulunabilir. Eşanlamlılığın bu açıklamasının, onun başka yönlerden kabul edilebilir sayıldığı durumda da, gerçekte, "sözcük"ün önceki bir kavramına yönelten bir kusuru vardır ki, bunun da kendi yönünden yeni düzenleme güçlükleri doğuracağı düşünülebilir. Bununla birlikte, bir eşanlamlılık sorununu bir sözcük sorununa indirgeyerek bir ilerleme yapılabildiği savunulabilir. "Sözcük"ü verilmiş kabul ederek bu çizgiyi biraz daha izleyelim.

Geriye kalan soru *salva veritate* birbirinin yerini tutmanın (sözcüğün içinde geçen olaylar dışında) eşanlamlılık için yeterince güçlü bir koşul olup olmadığı, ya da tersine, aynı anlamlı olmayan kimi anlatımların bu türden birbirinin yerini tutabilir olup olmadıkları sorusudur. Burada şunu belirtelim, biz ruhbilimsel çağrışımlardaki ya da şiirsel nitelikteki tam özdeşlik anlamındaki eşanlamlılıkla ilgili değiliz; gerçekte böyle bir anlamda eşanlamlı olan iki terim de yoktur. Biz- yalnızca neye *bildirsel* eşanlamlılık denebileceğiyle ilgiliyiz. Bunun ne olduğu bu irdelemeyi başarıyla bitirmeden söylenemez; fakat biz 1. bölümdeki çözümsellikle bağlantılı olarak ortaya çıkan gereksinme yüzünden onun üzerine bir şeyler biliyoruz. Orada gerekli olan eşanlamlılık, yalnızca, her çözümsel bildirimin, eşanlamlıların birbiri yerine konmasıyla bir mantıksal doğruluğa dönüşebileceği tür-

dendi. Gerçekten, tersine çevirip, çözümselliği kabul ederek, terimlerin bildirsel eşanlamlılığını şöyle açıklayabiliriz (eski örneğimizi alarak): 'bekâr' ve 'evlenmemiş kimse' bildirsel olarak eşanlamlıdır demek:

(3) Bütün bekârlar ve yalnız bekârlar evlenmemiş kimselerdir bildiriminin çözümsel olduğundan ne daha azını ne de daha çoğunu söylemektir. ([2])

Eğer çözümselliği 1. bölümde ele aldığımız gibi, bildirsel eşanlamlılık yoluyla tersinden açıklayacaksak, bize gerekli olan, çözümselliği varsaymadan bir bildirsel eşanlamlılığın açıklanmasıdır. Gerçekten, bildirsel eşanlamlılığın böyle bağımsız bir açıklaması, yani sözcükler arasında her yerde *salva veritate* birbirinin yerini tutabilirlik şimdi ele alınmaya hazırdır. Sonunda durumu özetlersek, önümüzdeki soru, böyle bir birbirinin yerini tutabilirliğin bildirsel eşanlamlılık için yeter koşul olup olmadığıdır. Aşağıdaki türden örneklerle, bunun öyle olduğu sonucuna hemen varabiliriz.

(4)Zorunlu olarak bekârlar ve yalnızca bekârlar bekârdır, bildiriminin, 'zorunlu olarak'ın doğru olarak yalnızca çözümsel bildirimlere uygulanacak biçimde dar yapıldığı kabul edildiği zaman bile doğru olduğu açıktır. Demek ki, eğer 'bekâr' ve 'evlenmemiş kimse' *salva veritate* birbirinin yerini tutabilirse, (4)te 'bekâr' yerine 'evlenmemiş kimse' koyarak elde edilen:

(5)Zorunlu olarak bütün bekârlar ve yalnız bekârlar evlenmemiş kimselerdir

sonucu da (4) gibi doğru olmalıdır. Fakat (5) doğrudur demek (3) çözümseldir demektir, ve buna göre 'bekâr' ve 'evlenmemiş kimse' bildirsel *olarak* eşanlamlıdırlar.

Şimdi de yukardaki uslamaya hokkabazlık görünüşü veren şeyin ne olduğunu görelim. *Salva veritate* birbirinin yerini tutabilir olmanın gücü, eldeki dilin zenginlik derecesindeki değişmelere göre değişir: Yukardaki uslama, bizim 'zorunlu olarak' belirtecini içerecek kadar zengin bir dille çalıştığımızı varsayar, çünkü bu belirteç bir çözümsel bildirime uygulandığı zaman, ve yalnızca o zaman, doğruyu verecek biçimde yapılmıştır. Fakat böyle bir belirteç içeren bir dilin kusurunu görmezden gelebilir miyiz? Belirtecin gerçek anlamı var mıdır? Anlamının olduğunu kabul etmek, bizim daha önce 'çözümsel'e doyurucu bir anlam verdiğimizi kabul etmektir. O zaman da şu anda böylesine uğraştığımız şey nedir?

Uslamamız açıkça döngüsel değildir, fakat öyle bir şeydir. Onda, imgesel bir anlatımla, uzamda bir kapalı eğri görünümü vardır.

Salva veritate birbirinin yerini tutabilirlik, kaplamı ilgili yönlerden belirlenmiş bir dille bağıntı kuruncaya kadar anlamsızdır. Şimdi tam aşağıdaki gereçleri içeren bir dili ele aldığımızı varsaya-

lım. Büyük bölümü mantık-dışı konuyla ilgili olmak üzere, belirlenemeyecek büyüklükte bir tek-görevli yüklemler (örneğin 'Fx'in, x in bir adam olduğu anlamına geldiği zamanki 'F' ve çok-görevli yüklemler (örneğin 'Gxy'nin x in y yi sevdiği anlamına geldiği zamanki 'G') yığını vardır. Atomsal tümcelerden her biri, bir ya da daha çok sayıda 'x', 'y' v.b. değişkenlerin izlediği bir yüklemden oluşur; karmaşık tümceler ve atomsal tümcelerden doğruluk izergeleri ('değil', 've', ' ya da' v.b.) yoluyla kurulmuştur. Böyle bir dil betimlemelerin ve gerçekte genellikle tekil terimlerin yardımlarından da yararlanabilir, çünkü bunlar bilinen yollardan bağlamsal olarak tanımlanabilir. Öbekleri, öbek öbeklerini v.b. imleyen soyut tekil terimler bile, kabul edilen yüklemler yığınının, öbek üyeliğinin iki-görevli yüklemlerini de içermesi durumunda, bağlamsal olarak tanımlanabilirler. Böyle bir dil klasik matematik ve gerçekte genellikle bilimsel söylem için uygun olabilir, yeter ki ikinci olgu-karşıtı koşul eklemleri gibi tartışmalı yapıntılar ya da 'zorunlu olarak' gibi kipsel belirteçler gerektirmesin. Bu tipte bir dil şu anlamda kapsamlıdır: kaplamsal olarak uyuşan (yani aynı nesneler için doğru olan) herhangi iki yüklem *salva veritate* birbirinin yerini tutarlar.

Demek bir kaplamsal dilde *salva veritate* birbirinin yerini tutabilirlik, istenilen türden bir eşanlamlılığın güvencesi değildir. Bir kaplamsal dilde 'bekâr' ve 'evlenmemiş kimse'nin *salva veritate* birbirinin yerini tutabilir oluşu bizi (3) ün doğru olduğundan daha çoğuna inandırmaz. Burada, 'bekâr' ve 'evlenmemiş kimse'nin kaplamsal uyuşmasının, 'yüreği olan yaratık' ve 'böbreği olan yaratık'ın kaplamsal uyuşmasında olduğu gibi, yalnızca ilineksel olgulara değil de anlama dayandığını gösteren bir güvence yoktur.

Bir çok amaçlar bakımından kaplamsal uyuşma bizim önem verdiğimiz eşanlamlılığa en yakın uyuşmadır. Fakat kaplamsal uyuşmanın, çözümselliği 1. bölümdeki gibi açıklamak için gerekli olan tipteki bildirsel eşanlamlılığın çok uzağında kaldığı da bir gerçektir. Orada gerekli olan bildirsel eşanlamlılık tipi, 'bekâr' ve 'evlenmemiş kimse'nin eşanlamlılığını yalnızca (3) ün doğruluğuyla değil, (3) ün çözümselliğiyle de eşitleştirecek türdendir.

Böylece *salva veritate* birbirinin yerini tutabilirliğin, bir kaplamsal dile bağlı olarak yapılmış olması durumunda, çözümselliği 1. bölümdeki yoldan türetmek için gerekli olan anlamda, bildirsel eşanlamlılığın bir yeterli koşulu olmadığını kabul etmemiz gerekir. Eğer bir dil yukarda belirtildiği anlamda bir içlemsel 'zorunlu olarak' belirteci ya da aynı türden başka bölümler içeriyorsa, o zaman böyle bir dildeki *salva veritate* birbirinin yerini tutabilirlik bildirsel eşanlamlılığın yeterli koşulunu sağlar; fakat böyle bir dil, yalnızca, çözümsellik kavramının önceden anlaşıldığı sürece anlaşılabilir bir dil olur.

Önce bildirsel eşanlamlılığı açıklama, sonra da 1. bölümde olduğu gibi çözümselliği ondan türetme çabası belki de yanlış bir yaklaşımdır. Bunun yerine çözümselliği, bildirsel eşanlamlılığa baş vurmadan, başka bir yoldan açıklamaya çalışabilirdik. Daha sonra da, eğer istersek, bildirsel eşanlamlılığı çözümsellikten, kuşkusuz yeterince doyurucu biçimde, türetebilirdik. 'Bekâr' ve 'evlenmemiş kimse'nin bildirsel eşanlamlılığının (3) ün çözümselliği olarak açıklanabileceğini görmüştük. Aynı açıklama her tekgörev yüklemler çifti için doğal olarak geçerlidir, ve bu, açık bir biçimde çok-görev yüklemlerine de genişletilebilir. Tekil terimlerin, aralarına ' = ' koyarak oluşturulan özdeşlik bildirimi çözümsel olduğu zaman bildirsel eşanlamlı oldukları söylenebilir. Bildirimlerin de, doğruca, karşılıklı koşulları (bunların 'eğer ve ancak' ile birleştirilmesiyle ortaya çıkan sonuç) çözümsel olduğu zaman bildirsel eşanlamlı oldukları söylenebilir. ([3]) Eğer bütün kategorileri bir tek düzenleme içinde birleştirmek istersek, bu kesimde daha önce baş vurduğumuz 'sözcük" kavramını yeniden önvarsaymak pahasına, herhangi iki dilsel biçimi, her iki biçim de *salva* (artık *veritate* değil, fakat) *analyticitate* [*çözümselliği koruyarak*] birbirinin yerini tutabilir oldukları zaman bildirsel eşanlamlı olarak betimleyebiliriz. Gerçekte çokanlamlılık ve eşseslilikle ilgili kimi teknik zorluklar çıkabilir; ancak bunların üzerinde durmayalım, çünkü konunun yeterince dışına çıktık. Şimdi de eşanlamlılık sorununa sırtımızı dönüp yeniden çözümselliğe yönelelim.

4. Anlambilim Kuralları

Çözümsellik başlangıçta, en doğal biçimiyle, anlamlar alanı içinde tanımlanabilir gibi görünüyordu. İnceliklere girdikçe, anlamlara baş vurma yerini eşanlamlılığa ya da tanıma başvurmaya bıraktı. Fakat tanım bir bataklığa gömüldü, ve eşanlamlılığın en iyi biçimde, önceden çözümselliğin kendisine baş vurma yoluyla anlaşılabileceği ortaya çıktı. Böylece yeniden çözümsellik sorununa dönmüş olduk.

'Her yeşil şey yer kaplar' bildiriminin çözümsel olup olmadığını bilmiyorum. Benim bu örnek üzerindeki kararsızlığım gerçekten 'yeşil', 'yer kaplar' ve 'anlam'ın eksik anlaşılmış, eksik kavranmış, olduğunu mu açığa vurur? Sanmıyorum. Güçlük 'yeşil' ve 'yer kaplar'dan değil 'çözümsel'den geliyor.

Çok zaman, güçlük dilde çözümsel bildirimlerin bireşimsellerden ayırt edilmesindeki güçlüğün günlük dildeki bulanıklıktan ileri geldiği, belirtik "anlambilimsel kuralları" olan seçik bir yapay dilde ayırt etmenin daha belirgin olacağı anıştırılmıştır. Oysa, şimdi göstermeye çalışacağım gibi, burada bir karışıklık vardır.

Bizim üzerinde durduğumuz çözümsellik kavramı bildirimlerle diller arasında anlamlı bir bağlantıdır: Bir S bildiriminin bir L dili için çözümsel olduğu söylendiği zaman, buradaki sorun bu bağlan-

tıya genel olarak, yani 'S' ve 'L' değişkenleri için, anlam vermektir. Bu sorunun ağırlığı, yapay diller için, doğal diller için olduğundan daha az değildir. 'S, L için çözümseldir' deyimine 'S' ve 'L' değişkenlerine göre anlam verme sorunu, 'L' değişkenini yalnızca yapay dillerle sınırlasak bile, çetinliğini sürdürür. Şimdi de bu noktayı açıklığa kavuşturmaya çalışayım.

Yapay diller ve anlambilimsel kurallar için doğal olarak Carnap'ın yazılarına bakacağız. Carnap'ın anlambilimsel kuramları değişik biçimler alır; ben düşüncemi en iyi anlatabilmek için bu biçimlerden kimilerini ayıracağım. Önce bir LO yapay dilini alalım; bunun anlambilimsel kurallarında LO ın bütün çözümsel bildirimlerinin, yineleme ya da başka yoldan belirlenme biçimi belirtik olarak bulunsun. Kurallar bize şu ve şu bildirimlerin, ve yalnızca onların, LO ın çözümsel bildirimleri olduğunu söyler. Buradaki güçlük, doğruca, kuralların bizim anlamadığımız 'çözümsel' sözcüğünü içermesinden gelir. Kuralların hangi anlatımlara çözümsellik yüklediğini anlarız, fakat kuralların o anlatımlara ne yüklediğini anlamayız. Kısaca 'Bir S bildirimi bir LO dili için çözümseldir, eğer ve ancak...' diye başlayan bir kuralı anlamadan önce 'için çözümseldir' genel bağıntılı terimini anlamamız gerekir; 'S' ve 'L'nin değişkenler olduğu durumda 'S, L için çözümseldir'i anlamamız gerekir.

Gerçekte bu sözde kuralı, almaşık olarak, yeni bir 'L için çözümsel' yalın simgesinin bir uylaşımlı terimi olarak da görebiliriz; ve bunun, ilginç 'çözümsel' sözcüğüne ışık serpiyormuş gibi görünmemesi için, daha yansız olarak, K diye yazılması daha iyi olur. LO ın bildirimlerinin her sayıdaki K, M, N v.b. öbeklerinin değişik amaçlarla ya da amaçsız olarak belirlenebileceği açıktır. K nın M, N v.b. karşıtı olarak, LO ın 'çözümsel' bildirimlerinin öbeği olduğunu söylemek ne anlama gelir?

LO için hangi bildirimlerin çözümsel olduğunu söylemekle, biz, 'çözümsel'i ya da 'için çözümsel'i değil de 'LO-için-çözümsel'i açıklamış oluruz. 'L' nin erimini yapay diller alanıyla sınırlasak bile, 'S ve *V* değişkenli 'S, L için çözümseldir' deyimini açıklamış olmuyoruz.

Biz, 'çözümsel'le amaçlanan anlam üzerine, çözümsel bildirimlerin doğru kabul edildiğini bilecek kadar bir şeyleri edimsel olarak biliriz. Buna göre, anlambilimsel kuramın bir ikinci biçimine, şöyle ve şöyle bildirimlerin çözümsel olduğunu değil de, doğruca, şöyle ve şöyle bildirimlerin doğrular arasında bulunduğunu söyleyen biçimine dönelim. Böyle bir kural, anlaşılmamış 'çözümsel' sözcüğünü içermek gibi bir eleştiriye açık değildir; ve biz de, varsayım olarak, daha geniş 'doğru' teriminin bir güçlük göstermediğini kabul edebiliriz. Bu ikinci tipteki bir anlambilimsel kuralın yani bir doğruluk kuralının, dilin bütün doğrularını tam olarak belirlediği düşünülemez, böyle bir kural yalnızca, yinelgen ya da başka yoldan, belli bir bildirimler

topluluğunun, betimlenmemiş olan başkalarıyla birlikte, doğru kabul edildiklerini saptar. Böyle bir kuralın tam açık olduğunu kabul etmek gerekir. Daha sonra, türetmeyle, çözümselliğin sınırları şöyle çizilebilir: bir bildirim (yalnızca doğru değil de) anlambilimsel kurallara göre doğru olduğu zaman çözümseldir.

Yine de gerçek bir ilerleme yoktur. Açıklanmamış bir 'çözümsel' sözcüğü yerine, şimdi de, açıklanmamış bir 'anlambilimsel kural' kavramına baş vurmuş olduk. Bir öbeğin bildirimlerinin doğru olduğunu söyleyen her doğru bildirim bir anlambilimsel kural sayılamaz - yoksa anlambilimsel kurallara göre doğru anlamında bütün doğrular "çözümsel" olurdu. Öyle görünüyor ki anlambilimsel kurallar, ancak, "anlambilimsel kurallar" başlığı altında bir sayfada bulunmalarıyla ayırt edilebilirler; ve o zaman da bu başlığın kendisi anlamsızdır. Gerçekten, bir bildirimin, eğer ve ancak, şöyle ve şöyle özgül olarak eklenmiş "anlambilimsel kurallar"a göre doğruysa LO-için-çözümsel olduğunu söyleyebiliriz, fakat o zaman da kendimizi yine, özel olarak tartışılmış olanla temelde aynı olan bir durumda buluruz: 'S çözümseldir, eğer ve ancak...'. Bir kez 'S, L için çözümseldir'i genel olarak 'L' değişkeni için açıklamak istediğimizde ('L'nin yapay dillerle sınırlandığını kabul ederek bile), 'L nin anlambilimsel kurallarına göre doğru' açıklaması yararsızdır; çünkü bağıntılı 'anlambilimsel kuralı' terimi de, en azından, 'için çözümseldir' kadar açıklama gereksinmesindedir.

Anlambilimsel kural kavramını koyut (postulate) kavramıyla karşılaştırmak öğretici olabilir. Belli bir koyutlar takımına bağlı olarak bir koyutun ne olduğunu söylemek kolaydır: o takımın bir üyesidir. Bunun gibi, belli bir anlambilim kuralları takımına bağlı olarak da bir anlambilimsel kuralın ne olduğunu söylemek kolaydır. Fakat matematiksel ya da başka türden bir imleme bulunduğu zaman, bu imleme, bildirimlerinin çevirmeleri ya da doğruluk koşulları bakımından, istediğiniz kadar, gerçekten tümüyle anlaşılabilir olsun, onun doğru bildirimlerinden hangilerinin koyut olarak kabul edileceğini kim söyleyebilir? Sorunun anlamsız olduğu, Ohio'da hangi noktaların başlangıç noktası olduğunu sormak kadar anlamsız olduğu, açıktır. Herhangi sonlu (ya da edimsel olarak betimlenebilir türden sonsuz) bir bildirimler seçkisi (belki de doğruların seçilmesi yeğdir) herhangi bir başkasının olabileceği kadar bir koyutlar takımıdır. 'Koyut' sözcüğü ancak bir araştırma eylemine bağlı olarak anlamlıdır; biz sözcüğü bir bildirimler takımına uygularız ve bunu da ancak, o yılda ya da o anda, dikkatimizi çevirmeyi uygun gördüğümüz kimi dönüşüm takımları yoluyla kendilerinden elde edeceğimiz bildirimlerle bağıntılı olan bildirimleri düşündüğümüz sürece yaparız. Böylece, anlambilimsel kural kavramı da, benzer bir bağıntılı kavram içinde kavrandığı zaman, koyut kavramı kadar usa uy-

gun ve anlamlıdır. Bu kez bu, bir doğal ya da yapay L dilinin doğruluğu için yeterli koşullar üzerinde bilgisi olmayan kişileri eğitmek için şu ya da bu girişimle bağıntılıdır. Fakat bu görüş açısından L nin doğrularının bir altöbeği üzerine hiç bir belirleme içrek olarak bir başkasından daha çok anlambilimsel kural değildir; ve, eğer "çözümsel'in anlamı 'anlambilimsel kurallar yoluyla doğru' ise, L nin hiç bir doğrusu bir başkasının dışında doğru değildir.

Buna, bir yapay L dilinin (doğal dilin tersine) olağan anlamda bir dil *artı* bir belirtik anlambilimsel kurallar takımı olduğu ve tümünün, diyelim bir düzenli çift oluşturduğu, bu durumda L nin anlambilimsel kurallarının doğruca L çiftinin ikinci oluşturucusu olduğu söylenerek, anlaşılabilir biçimde karşı çıkılabilir. Fakat aynı nedenle ve daha yalın biçimde, doğrudan doğruya, ikinci oluşturucusu kendi çözümsel bildirimlerinin öbeği olan bir L yapay dili kurabiliriz, ve o zaman L nin çözümsel bildirimleri, doğruca, L nin ikinci oluşturucusundaki bildirimler olarak betimlenebilir. Ya da yine daha iyisi çizmelerimizin konçlarını çekiştirmekten vaz geçebiliriz.

Carnap'ın ve okuyucularının bildiği bütün çözümsellik açıklamaları yukardaki incelemelerde ele alınmış değildir, fakat öteki bölümlere doğru genişlemenin sonucunu görmek de zor değildir. Yalnızca ara sıra ortaya çıkan bir ek etmenden söz edilebilir: kimi kez anlambilimsel kurallar gerçekte günlük dile çevirinin kurallarıdır, bu durumda yapay dilin çözümsel bildirimlerinin çözümsel oldukları, edimsel olarak, onların günlük dildeki belirlenmiş çevirilerinin çözümselliği yüzünden kabul edilir. Burada yapay dil yönünden çözümsellik sorununun bir aydınlanmaya ulaştığının düşünülemeyeceği açıktır.

Çözümsellik sorunu açısından anlambilimsel kurallı bir yapay dil kavramı tam bir aldatıcı alevdir. Bir yapay dilin çözümsel bildirimlerini belirleyen anlambilimsel kurallar, ancak çözümsellik kavramının daha önceden anlaşılmış olduğu sürece ilginçtir; bu anlayışın kazanılmasına o kuralların bir yardımı olmaz.

Yapay biçimde yalın türden varsayımsal dillere baş vurmak, çözümsellikle ilgili davranışsal ya da ekinsel etmenler —bunlar ne olursa olsun— yalınlaştırılmış modelde eğer bir yoldan bulanık olarak belirinişlerse çözümselliği aydınlatmada anlaşılır biçimde yararlı olabilirler. Fakat çözümselliği yalnızca indirgenemez bir özellik olarak alan bir modelin, çözümselliği açıklama sorunu üzerine ışık serpme olanağı yoktur.

Genel olarak doğruluğun hem dile hem de dil dışı doğrulara bağlı olduğu açıktır. 'Brutus Sezan öldürdü' bildirimi, dünya kimi yönlerden başka türlü olsaydı yanlış olurdu; fakat 'öldürdü' sözcüğü 'dünyaya getirdi' anlamına gelse de yanlış olurdu. Böylece, genellikle bir bildirimin doğruluğunun bir dilsel oluşturucuyla bir olgusal oluşturucuya bölünebileceğini kabul etme eğilimi vardır. Bu kabulden

sonra hemen, kimi bildirimlerde olgusal oluşturucunun bulunmaması usa uygunmuş gibi görünür ve böyleleri çözümsel bildirimlerdir. Fakat bunun bütün a priori usa uygunluğuna karşın çözümsel ve bireşimsel bildirimler arasına bir sınır çizilememiştir. Çizilebilecek böyle bir sınırın bulunduğu, deneycilerin, deneyci-olmayan bir dogmasıdır, metafizik bir inan konusudur.

NOTLAR:

1.'Tanım'ın önemli bir değişik anlamına göre saklı tutulan bağıntı, daha zayıf olan, yalnız yöneltimde uyuşma bağıntısı olabilir... Fakat bu anlamdaki tanımın eşanlamlılık sorunuyla bir ilgisi bulunmadığından onu bir yana bırakmak daha uygun olur.
2.Bu ilksel, geniş anlamda bir bildirsel eşanlamlılıktır. Carnap... ve Lewis... bir kez bu kavram el altında bulunduğunda, bildirsel eşanlamlılığın kimi amaçlar için yeğ olan daha dar bir anlamının sırasıyla nasıl türetilebileceğini belirttiler. Fakat kavram kurmanın bu özgür dallanması şimdiki amaçlar bakımından bir yana bırakılabilir, ve bunun, burada ilgilenilen bildirsel eşanlamlılığın geniş anlamıyla karıştırılmaması gerekir.
3.'Eğer ve ancak'ın kendisi de doğrusal (truth functional) anlamda düşünülmüştür.

AD VERME VE ZORUNLULUK

SAUL A. KRİPKE

Filozoflar doğruluğun '*a priori*', 'çözümsel', 'zorunlu' adı verilen değişik kategorileri üzerinde konuşmuşlardır ve kimi kez 'kesin' bile bu takımın içinde sayılmıştır (doğal olarak son yıllarda bu kavramların anlamlılığı üzerinde önemli tartışmalar yapılmıştır). Terimler genellikle sanki bu kavramları yanıtlayan şeylerin *bulunup bulunmadığı* sorusu ilginç bir soruymuş gibi kullanılmıştır, fakat biz yine de bunların hepsine aynı şeyi anlatıyorlar diye bakabiliriz. Şimdi, herkes Kant'ı (biraz), 'a *priori'* ile 'çözümsel' arasında bir ayırma yapacak kadar, bilir. Yani bu ayırma belki bu gün de yapılmaktadır. Günümyüzdeki tartışmalarda, eğer varsa, pek az kimse bildirimlerin *a priori* olmaları ya da zorunlu olmaları kavramları arasında bir ayırma yapar. Yine de ben burada 'a *priori'* ve 'zorunlu' terimlerini birbirinin yerini tutabilir biçimde kullanmayacağım.

'A priori' ve 'zorunlu' gibi terimlerin geleneksel öznitelemelerinin ne olduğunu inceleyelim. Birincisi, a priorilik kavramı bir epistemo-

loji kavramıdır. Sanırım Kant'ın geleneksel öznitelemesi şöyle bir şeydi: o *priori* doğrular deneyden bağımsız olarak bilinebilen doğrulardır. Bu, biz henüz tabandan ayrılmadan önce yeni bir sorun getiriyor, çünkü 'a priori'nin öznitelemesinin bir başka biçiminde de o, deneyden bağımsız olarak bilinmesi *olanaklı* olan şey olarak kabul edilmiştir. Bu da bir anlamda (biz onu deneyden bağımsız olarak bilmiş olsak da öyle olmasak da) onun deneyden bağımsız olarak bilinmesinin olanaklı olduğu anlamına gelir. Kimin için olanaklı? Tanrı için mi? Merihliler için mi? Yoksa zihni bizimki gibi olan kimseler için mi? Bunu tam olarak aydınlatmak, hepsi de buradaki sorunun ne tür bir olanaklılık olduğuyla ilgili olan bir sürü sorunlar doğurur. Demek ki *'a priori* doğruluk' cümleciğini kullanmak yerine, onun kullanıldığı kaplam için, bir tikel kişi, ya da bilen, bir şeyi *a priori* olarak mı bilir, yoksa *a priori* apaçıklığa dayanarak onun doğru olduğuna mı inanır, sorusuna bağlı kalmak daha uygun olur gibi görünüyor.

Burada a priorilik kavramının ortaya çıkardığı sorunlar üzerinde daha ileri gitmeyeceğim. Yalnızca kimi filozofların, bu nitelemenin kipini (modality) *olanaklı*'dan *gerekli'ye* dönüştürdüğünü söyleyeceğim. Bunlar *a priori* bilgi alanından bir şeyin deneysel olarak bilinemeyeceğini düşünürler. Bu tam bir yanılgıdır. Bir şey *a priori* olarak bilinen bilgiler alanından olabilir, fakat yine de tikel kişiler bunu deneye dayanarak bilebilirler. Gerçek bir sağduyu örneği vermek gerekirse: bir hesap makinesiyle çalışan herkes hesap makinesinin, belli bir sayının asal olup olmadığı sorusuna yanıt verebileceğini bilir. Hiç kimse sayının asal olup olmadığını hesap etmiş ya da kanıtlamış değildir; fakat makine yanıtı vermiştir: bu sayı asaldır. Demek biz, eğer sayının asal olduğuna inanıyorsak, buna fizik yasaları, makinenin yapısı v.b. bilgimize dayanarak inanıyoruz. Demek buna *a priori* apaçıklığa dayanarak inanıyor değiliz. Buna (eğer *a posteriori* bir şey olabilirse) *a posteriori* kanıtlara dayanarak inanıyoruz. Yine de bunu gerekli hesapları yapmış birisi de bilebilir. Yani *'a priori* bilinmesi *olanaklıdır' 'a priori* bilinmesi gereklidir' anlamına gelmez.

Söz konusu olan ikinci kavram zorunluluk kavramıdır. Kimi kez bu epistemolojik bir yolda kullanılır ve o zaman tam *a priori* anlamına gelir. Ve doğal olarak kimi kez de, insanlar fiziksel ve mantıksal zorunluluğu ayırt ettikleri zaman, fiziksel bir yolda kullanılır. Fakat benim burada ilgilendiğim şey bir epistemoloji kavramı değil, (umarım) küçümseyici olmayan anlamda bir metafizik kavramıdır. Bir şeyin doğru mu yoksa yanlış mı olabileceğini sorarız. Bir şey eğer yanlışsa onun zorunlu doğru olmadığı açıktır. Eğer doğruysa başka türlü olabilir mi? Bu yüzden, dünyanın, olduğundan başka olabilmesi olanağı var mı? Eğer yanıt 'hayır' ise, demek dünya üzerine bir

olgu zorunlu bir olgudur. Eğer yanıt 'evet' ise o zaman da dünya üzerine bu olgu olumsal bir olgudur. Bunun, kendi içinde ve kendi yönünden herhangi birisinin herhangi bir şey üzerine bilgisiyle bir ilgisi yoktur. *A priori* olan her şeyin zorunlu mu, yoksa zorunlu olan her şeyin *a priori* mi olduğunun, bir tanımsal eşdeğerlik konusu olmayıp bir felsefi sav olduğu açıktır. İki kavram da bulanık olabilir. Bu başka bir sorun olabilir. Fakat her durumda bunlar iki ayrı alanla, iki değişik yüzeyle, yani epistemolojik ve metafizik alanlarla ilgilidir. Diyelim, Fermat'nın son kanıtsavını (theorem) ya da Goldbach'ın tahminini alalım. Goldbach'ın tahminine göre 2'den büyük her çift sayının iki asal sayının toplamı olması gerekir. Eğer bu doğruysa, büyük olasılıkla zorunludur, eğer yanlışsa büyük olasılıkla zorunlu olarak yanlıştır. Burada matematiğin klasik görüşüne uyuyoruz ve matematiksel gerçeklikte bunun ya doğru ya da yanlış olduğunu kabul ediyoruz.

Eğer Goldbach'ın tahmini yanlışsa, demek 2'den büyük öyle bir n çift sayısı vardır ki, ikisi de n'den küçük olan hiç bir p^1 ve p^2 asal çifti için $n=p^1+p^2$ etmez. n ile ilgili bu doğru dolaysız hesaplamayla doğrulanabilir, ve bu yüzden de, eğer aritmetik hesapların sonuçları zorunluysa bu da zorunludur. Öte yandan, eğer tahmin doğruysa o zaman da 2'den büyük her çift sayı iki asal sayının toplamıdır. Buna göre, gerçekte her çift sayı iki asal sayının toplamıysa da iki asal sayının toplamı olmayan bir çift sayı da bulunabilir, denebilir mi? O zaman bu ne anlama gelirdi? Böyle bir sayı 4, 6, 8, 10... dan biri olurdu; ve biz de Goldbach'ın tahminini doğru kabul ettiğimize göre, varsayıma dayanarak, bunların her birinin iki asal sayının toplamı olduğu doğrudan hesaplamayla gösterilebilirdi. Öyleyse Goldbach'ın tahmini olumsal olarak doğru ya da yanlış olamaz; onun doğruluk değeri neyse, zorunlu olarak öyledir.

Fakat şimdi bunu bildiğimiz sürece söyleyebileceğimiz şey sorunun iki yoldan da gelebileceğidir. Yani bu sorunu çözecek bir matematiksel kanıt bulunmadıkça, hiç kimsenin bu konu üzerinde, iki doğrultuda da, bir *a priori* bilgisi bulunamaz.

Belki de denebilir ki, biz ilke olarak onun doğru olup olmadığını bilebiliriz. Doğal olarak bütün sayıları tek tek araştıran bir sonsuz zihin bunu yapabilir ya da yapabilirdi. Fakat sonlu bir zihin için de böyle midir, bilmiyorum. Gerçekte böyle bir tahmine çözüm getirecek matematiksel kanıt olmayabilir. Her durumda, durum böyle olabilir de. Belki bu sorunu çözecek bir matematiksel kanıt vardır; belki de her matematiksel sorun bir sezgisel (intuitive) kanıtlama ya da çürütmeyle çözülebilir. Hilbert böyle düşünmüş, başkaları böyle düşünmemiştir; daha başkaları, sezgisel kanıtlamanın yerini bir tekil dizgenin biçimsel kanıtlaması alınadıkça sorunun anlaşılır olamayacağını düşünmüşlerdir. Doğal olarak, Gödel'den bildiğimize göre,

bir tek biçimsel dizge bütün matematiksel sorunları çözemez. Her durumda, sorun düşünmeye değmez değildir, ayrıca bu önemli bir sorundur. Eğer birisi, her çift sayının iki asal sayının toplamı olduğu eğer doğruysa zorunludur, demiş bile olsa, bundan, insanların onun üzerine her şeyi a *priori* bildikleri sonucu çıkmaz. Giderek bana öyle geliyor ki, bundan, yeni kimi felsefi gerekçeler eklenmedikçe (bu ilginç bir felsefe sorunudur), herhangi birisinin onun üzerine a *priori* bir şey bilmesinin *olanaklı olduğu* sonucu bile çıkmaz. Buradaki 'olanaklı', söylediğim gibi, başka bir kipi gerektirir. Demek istediğimiz şey, eğer hiç kimse, Goldbach'ın tahmininin doğru olduğunu *a priori* olarak bilmiyor ve gelecekte de bilemeyecek bile olsa, bu soruyu *a priori* olarak yanıtlamanın, kullanılması ilkesel olarak *olanaklı* olan bir yolunun bulunduğudur. Ve bu da boş bir sonuç değildir.

Demek 'zorunlu' ve 'a priori' terimleri, bildirimlere uygulandıklarında açıkça eşanlamlı *değildir*. Bunları bağlayan, giderek bekli de özdeşleştiren, bir felsefi uslama bulunabilir; fakat bunun için iki terimin açıkça birbirinin yerini tutabileceğinin gözlemlenmesi yetmez. Bir uslama gerekir. (Aşağıda, bunların birlikte-varoluşlu bile olmadıklarını, zorunlu *a posteriori* doğruların, belki olumsal a *priori* doğruların da, bulunduklarını göstereceğim).

Bu iki şeyin aynı anlama geldiğinin düşünülmesinin şu sebeplerden ileri geldiğini sanıyorum. Birincisi, eğer bir şey yalnızca gerçekteki dünyada değil de bütün olabilir dünyalarda doğru olarak ortaya çıkıyorsa, o zaman, doğal olarak, eğer bir bildirim zorunluysa, doğruca zihnimizde bütün olabilir dünyaları gözden geçirme yoluyla, onun zorunlu olduğunu görebilmemiz, yani onu *a priori* olarak bilmemiz gerekir.

İkincisi, bunun tersine, bir şeyin a *priori* olarak bilinmesi durumunda, dünyaya bakmadan bilinmiş olduğuna göre bunun zorunlu olması gerektiğinin düşünüldüğünü sanıyorum. Eğer gerçekteki dünyanın olumsal bir özelliğine dayansaydı, o dünyaya bakmadan bunu nasıl bilebilirdiniz? Belki de gerçekteki dünya, içinde onun yanlış olduğu olanaklı dünyalardan biridir. Bu, bir şeyin gerçekteki dünya üzerine doğru olduğunu o dünyaya bakmadan bilmenin, o şeyin her olanaklı dünya için doğru olduğunu bilmenin yolundan başka bir yolunun bulunamayacağı savma bağlıdır. Bu, epistemoloji ve bilginin doğasıyla ilgili sorunlar çıkarır; doğal olarak ortaya atıldığı biçimiyle çok bulanıktır. Fakat bu da *boş* değildir. Zorunlu olup da *a priori* olmadığı ya da *a priori* olup da zorunlu olmadığı ileri sürülen herhangi bir şeyin tikel örneğinden çok daha önemli olan, kavramların aynı olmadığının, ve bir şeyi bizim, belki de ancak *a posteriori* olarak bilebilişimize dayanarak onun zorunlu bir doğru olmadığı sonucunu çıkarmanın boş bir şey olmadığının görülmesidir. Bir şey doğruca bir anlamda *a priori* olarak bilindiği için, bilinen şeyin zorunlu bir doğru olduğunu söylemek boş bir şey söylemek değildir.

Felsefede kullanılan başka bir terim de 'çözümsel' terimidir. Bu yazıda bu konuda daha bir açıklığa varmak çok önemli değildir. Günümüzde çözümsel bildirimlerin olağan örnekleri "bekârlar evli değildir' gibi şeylerdir. Kant, (birisinin bana söylediğine göre) 'altın sarı bir madendir' örneğini vermiş, ki bana göre bu olağan dışı bir şeydir, çünkü bunun yanlış olabliecek türden olduğunu sanıyorum. Yine de biz, bir çözümsel bildirimin anlam yüzünden doğru ve yine anlam yüzünden, bütün olabilir dünyalarda doğru olduğunu bir koşul olarak koyalım. O zaman çözümsel olarak doğru olan hem zorunlu hem de a *priori* olur (Bu koşullu türdür).

Sözünü ettiğim öteki kategori kesinlik kategorisidir. Kesinlik ne olursa olsun, zorunlu olan her şeyin açıkça kesin olamayacağı açıktır. Kesinlik başka bir epistemolojik kavramdır. Bir şey bilinebilir ya da en azından ona usa uygun olarak inanılabilir ve o yine de tam kesin olmayabilir. Bir matematik kitabında bir kanıtlama görmüşsünüzdür; onun doğru olduğunu düşünmenize karşın belki de bir yanlış yapmışsınızdır. Bu türden yanlışları sık sık yaparsınız. Bir hesap yapmışsınızdır, belki de bunda bir yanlış vardır.

Başlangıçta ortaya atmak istediğim bir sorun daha var. Kimi filozoflar özselcilikle (essentialism), yani *de re* (şeylerin doğasındaki) kipe inanmakla, doğrudan zorunluluğu savunma, yani *de dicto* (tümcelere ya da söylenene göre) kipe inanmak arasında bir ayırma yapmışlardır. Şimdi, kimileri der ki: Size zorunluluk kavramını verelim[1]. Çok daha kötü bir şey, büyük yeni sorunlar doğuran bir şey de, herhangi tikel bir şeyin zorunlu ya da olumsal özelliklerinin bulunup bulunmadığını, giderek zorunlu ve olumsal özelliklerin ayırt edilebilip edilemeyeceğini söyleyebilip söyleyemeyeceğimizdir. Bakınız, yalnızca bir *bildirim* ya da bir *olgu durumu* zorunlu ya da olumlu olabilir. Bir tikelin zorunlu ya da olumsal kimi özelliklerinin bulunup bulunmaması onun betimlenme biçimine bağlıdır. Bu belki de tikel şeylere yöneltimde (reference) bulunma yolumuzun betimleme olduğu görüşüyle sıkıca bağıntılıdır. Quine'ın ünlü örneği nedir? 9 sayısını ele aldığımızda, bundaki teklik özelliği zorunlu mudur? Bu sayının bütün olabilir dünyalar için tek olması gerekir mi? Bunun bütün olabilir dünyalar için doğruluğunun apaçık olduğunu, başka türlü olamayacağını, *dokuzun* tek olduğunu söyleyelim. Doğal olarak 9, *gezegenlerin sayısı* olarak da seçilebilirdi. Gezegenlerin sayısının tek olması zorunlu değil, bu bütün olabilir dünyalar için doğru değildir. Örneğin eğer sekiz gezegen olsaydı, gezegenlerin sayısı tek olmazdı. Bunun gibi, şöyle de düşünülebilir. Nixon'ın seçimi kazanmış olması zorunlu mu yoksa olumsal mıydı? (Bir değiştirilemez süreçler... görüşü taşımayan bir kimse için olumsal gibi görünür). Fakat eğer Nixon'ı '1968 seçimini kazanan kimse' olarak belirtirsek, o zaman doğal olarak, 1968 seçimini kazanan kimsenin 1968'de seçimi kazanmış olması

bir zorunlu doğrudur. Bunun gibi, bir nesnenin bütün olabilir dünyalarda aynı özellikleri taşıyıp taşımadığı da, nesnenin kendisine değil, onun nasıl betimlenmiş olduğuna bağlıdır. Buna göre düşünülmüştür.

Giderek yazında, zorunluluk kavramının gerisinde bir tür sezgi de bulunmuş bile olsa (biz kimi şeylerin başka türlü olabileceğini, başka bir takım şeylerin de başka türlü olamayacağını düşünürüz), bu kavram (yani zorunlu ve olumsal özellikler arasındaki ayrım kavramı) , doğruca, (sanırım) aynı şeye yöneltim yapmanın değişik yollarının bulunduğunu görememiş olan bir kötü filozofun yaptığı bir öğretidir. Kimi filozoflar bunu göremediler mi bilmiyorum; fakat yine de bu görüşün (bir özelliğin bir nesne için onun betimlenişinden bağımsız olarak özsel ya da ilineksel olduğunun ileri sürülebileceği görüşünün), sezgisel içeriği bulunmayan, yani olağan kimseler için anlamsız olan, bir kavram olduğu, doğru olmaktan çok uzaktır. Birisinin Nixon'ı göstererek 'Bu seçimi yitirmiş olabilecek olan kimsedir' dediğini düşünelim. Bir başkası da 'Hayır, eğer onu 'Nixon' diye betimleseniz yenik düşmüş olabilirdi; fakat doğal olarak, onu kazanan kimse olarak betimlerseniz, onun seçimi yitirmiş olabileceği doğru değildir' diyor. Şimdi bunlardan hangisi filozof olan, yani sezgici olmayan, kimsedir? Ben bunun açıkça ikincisi olduğunu sanıyorum. İkinci kimsenin bir felsefi kuramı vardır. Birincisi, hem de inançla "Evet, doğal olarak seçimi kazanan *başka birisi olabilirdi.* Gerçekten kazanmış olan, eğer seçim kampanyası başka yöne aksaydı, yitiren olabilir, kazanan da başkası olabilirdi; ya da hiç seçim olmayabilirdi. Yani 'kazanan' ve 'yitiren' gibi terimler bütün olabilir dünyalarda aynı nesneyi göstermezler. Oysa 'Nixon' terimi doğruca bu adamın adıdır" diyebilirdi. Nixon'ın seçimi kazanmış olması zorunlu mu yoksa olumsal mı diye sorduğunuz zaman, siz, bir ters olgu durumunda, *bu adamın* gerçekte seçimi yitirip yitirmeyeceği biçimindeki sezgisel soruyu sormuş olursunuz. Eğer birisi bir zorunlu özellik kavramının (zorunlu özellikler var mı sorusunu unutun ve yalnızca kavramın *anlamlılığını* göz önünde tutun)[2], sezgisel içeriği olmayan bir filozof kavramı olduğunu düşünürse, haksızdır. Doğal olarak kimi filozoflar, bir şeyin sezgisel içeriğinin bulunmasının, onun için inandırıcı olmayan bir kanıt olduğunu düşünürler. Ben bunun, bir şey için çok ağırlıklı bir apaçıklık olduğunu sanıyorum. Son aşamada konuşursak, bir bakıma, bir şey için daha inandırıcı ne gibi bir kanıt bulunabileceğini gerçekten bilemiyorum. Fakat, her durumda, ilineksel özellik kavramının sezgisel olmadığını düşünen kimsenin sezgisinin ters olduğunu sanıyorum.

Niçin böyle düşünmüşlerdir? İnsanları böyle düşündüren bir çok güdüler bulunduğunu bilmekle birlikte, bunlardan biri şudur: Sözde özsel özellikler sorununun, bütün olabilir dünyalardaki özdeşlik

sorunuyla eşdeğerli olduğu düşünülmüştür (öyledir de). Bir Nixon'ımızın bulunduğunu, ve içinde Nixon'ın gerçek dünyadaki niteliklerinin hepsini birden taşıyan hiç kimsenin bulunmadığı bir başka olabilir dünyanın varolduğunu düşünelim. Bu öteki dünyalardaki insanlardan hangisi Nixon'dır? Burada bir özdeşleme ölçütü vermeniz gerekir. Eğer bir özdeşleme ölçütünüz varsa, doğruca, öteki olabilir dünyalarda Nixon olan adama bakarsınız ve bu öteki olabilir dünyada Nixon'ın belli özelliklerinin bulunup bulunmadığı sorunu iyice tanımlanmış olur. Yine, bu kavramların terimleri içinde, bunun bütün olabilir dünyalarda doğru olup olmadığı, ya da Nixon'ın seçimlerde kazanmadığı başka olabilir dünyalar bulunup bulunmadığı da iyice tanımlanmış olur. Fakat, denmiştir, böyle özdeşleme ölçütleri verme sorunu çok güç bir sorundur. Kimi kez, sayılar durumunda, bu daha kolay görünür (fakat burada bile bunun tümüyle kendince olduğu öne sürülmüştür). Haklı olarak, örneğin, denebilir, eğer dokuz sayısını neyse o yapan sayılar dizisindeki yeriyse, o zaman (başka bir dünyada) gezegenlerin sayısı eğer 8 olmuşsa, gezegenlerin sayısı gerçek dünyada olandan başka bir sayı olurdu. O zaman o dünyada bu sayının bizim bu dünyamızdaki 9 sayımızla özdeşlenmesi gerektiğini söyleyemezdiniz. İnsanlar, özdeksel nesneler, ve benzerleri gibi, başka tipteki nesneler durumunda, olabilir dünyalardaki özdeşleşme için bir zorunlu ve yeterli koşullar takımı veren kimse oldu mu?

Gerçekte, özdeşlik için, sorunu kanıtlanmış saymayan, uygun, zorunlu ve yeterli koşullar her durumda pek azdır. Doğrusunu söylemek gerekirse bir olabilir dünya içinde bile böyle koşulların verildiği tek yer olarak matematiği biliyorum. Belli bir zamandaki özdeksel nesneler ya da insanlar için böyle özdeşlik koşulları bilmiyorum. Bunun nasıl bir sorun olduğunu herkes bilir. Fakat bunu unutalım. Daha çok karşı çıkılınası gerekir görünen şey, bunun, bir olabilir dünyanın ne olduğuna yanlış yoldan bakmaya bağlı oluşudur. Bu görüntü içinde, bir olabilir dünya, sanki bir yabancı ülkeymiş gibi düşünülür. Ona bir gözlemcinin baktığı gibi bakılır. Nixon bu öteki ülkeye geçmiş ya da geçmemiş olabilir, fakat verilen yalnızca niteliklerdir. Onun bütün nitelikleri gözlemlenebilir, fakat doğal olarak birisinin Nixon olduğu gözlemlenemez. Bir şeyin kızıl (ya da yeşil, ya da sarı) saçlı olduğu gözlemlenebilir, bir şeyin Nixon olduğu değil. Böylece, daha önce gördüğümüz bir şeyle yeniden karşılaştığımız zaman bunu özellik terimleri içinde söylemenin bir yolunu bulsak iyi olurdu; öteki olabilir dünyalardan birine girdiğimizde Nixon'ın kim olduğunu söylemenin bir yolunu bulsak iyi olurdu.

Kipler mantığında kimi mantıkçılar bu görüntüye özenirler. Bunun en çarpıcı örneği belki de ben kendimim. Yine de sezgisel konuşulduğunda, bu bana, olabilir dünya üzerine düşünmenin doğru yolu

değilmiş gibi görünüyor. Bir olabilir dünya, gidebileceğimiz ya da bir ırakgörürle görebileceğimiz bir uzak ülke değildir. Genel deyimle, başka bir olabilir dünya aşırı uzaktır. Işıktan hızlı gitsek bile ona varamayız. Bir olabilir dünyayı, bizim onunla birlikte düşündüğümüz betimsel koşullar verir. "Kimi başka olabilir dünyalarda bu konuşmayı yapamayabilirdim" dediğimiz zaman ne demek istiyoruz? Bu konuşmayı yapmaya karar vermediğim ya da başka gün yapmayı kararlaştırmadığım bir durumu düşünmüş oluruz. Doğal olarak, doğru ya da yanlış olan her şeyi değil, yalnızca bu konuşmayı yapmamla ilgili olan şeyleri düşünürüz; fakat kural olarak, dünyanın tümden bir belirlenmesini yapmak için her şeyin belirlenmesi gerekir. Gerçekte bunu ancak bir bölüm olarak düşünebiliriz; işte o zaman bu bir "olabilir dünya"dır. Bunun içinde Nixon'ın bulunması, ve bu dünyada Nixon'ın seçimleri kazanmış olması, neden bir olabilir dünyanın *betimlemesinin* bir bölümü olmasın? Doğal olarak böyle bir dünyanın olanaklı *olup* olmadığı, bir soru olabilir. (Burada ilk bakışta açıkça olabilir görünüyor). Fakat bir kez böyle bir durumun olabilir olduğunu gördüğümüzde, o zaman bu dünyada seçimi yitirmiş olabilecek, ya da yitirmiş olan, adamın Nixon olduğu da bize verilmiş olur, çünkü bu, olabilir dünyanın betimlemesinin bölümüdür. 'Olabilir dünyalar' *koşul olarak konmuşlardır,* güçlü ırakgörürlerle *görülmemişlerdir.* Bir ters durumda Nixon'ın ne olacağı üzerinde konuşurken bu *koşulu koyamamak* için bir neden yoktur, çünkü *onun* ne olacağ'ı üzerinde konuşuyoruz.

Doğal olarak, birisi eğer her olabilir dünyanın arı nitel bir yoldan betimlenmesini isterse, ona 'Nixon'ın seçimi yitirdiğini varsayın' diyemeyiz, bunun yerine "Checkers adında bir köpeği bulunan ve bir David Frey kişiliğindeki bir kimsenin, belli bir olabilir dünyada bulunduğunu ve seçimi yitirdiğini varsayın" diyebilirdik. Peki, bu adam Nixon'la özdeşleştirilecek kadar Nixon'a benzer mi? Şeylere bu yoldan bakmanın çok açık ve kaba bir örneği David Lewis'in karşılık (counterpart) kuramıdır[3], fakat nitelenmiş kipler üzerine bütün yazın onunla doludur[4]. Bunu istememize ne gerek var? Genellikle bizim olgu karşıtı durumlar üzerine düşünme yolumuz bu değildir. Biz yalnızca 'bu adamın seçimi yitirdiğini varsayalım' deriz. Olabilir dünyada *bu adamın* bulunduğu ve onun yenik düştüğü *verilmiştir.* Burada sezginin neyin olabilirliği üzerine olacağı gibi bir sorun çıkabilir. Fakat, bunun (bu adamın seçimi yitirmesinin) olabilirliği üzerine böyle bir sezgimiz varsa, o zaman o *bunun* olabilirliği üzerinedir. Bunun şöyle şöyle görünen ya da şöyle şöyle siyasal görüşler taşıyan, ya da başka yoldan nitel olarak betimlenmiş, yenilmiş bir adamın olabilirliğiyle özdeşleştirilmesi gerekmez. Adamı gösterebiliriz ve olaylar değişik olsaydı ona ne olmuş olabileceğini sorabiliriz.

Denebilir ki 'Bunun doğru olduğunu kabul edelim. Aynı yola çı-

kar, çünkü Nixon'ın gerçekte taşıdığı niteliklerden ayrı belli nitelikler taşıyıp taşımadığı, olabilir dünyalar arasındaki özdeşlik ölçütlerinin Nixon'ın bu nitelikleri taşımamasını içerip içermediği sorusuyla eşdeğerdir.' Fakat gerçekte bu aynı yola çıkmaz, çünkü alışılmış olan, bir başka dünyada özdeşlik ölçütü kavramı, bizim, bir kimsenin Nixon olması için gereken an nitel zorunlu ve yeterli koşulları vermemizi gerektirir. Eğer içinde Nixon'ın belli bir özelliği taşımadığı bir dünya düşünemiyorsak, o zaman o nitelik bir kimsenin Nixon olması için zorunludur. Ya da bu özelliği taşımak Nixon'ın zorunlu özelliğidir. Örneğin, Nixon'ın gerçekte bir insansal varlık olduğunu kabul ettiğimizde, içinde onun, diyelim bir cansız nesne olduğu bir dünya tasarlayanlayız; belki onun için bir insansal varlık olmamak bile olanaklı değildir. Demek ki Nixon için, içinde varolduğu bütün olabilir dünyalarda, insan olmak ya da, her durumda, cansız bir nesne olmamak bir zorunlu olgudur. Bunun, Nixon'lığın bizim sayıp dökebildiğimiz arı nitel *yeterli* koşullarıyla bir ilgisi yoktur. Olması mı gerekirdi? Belki de olması gerektiğinin bir kanıtlaması vardır, fakat biz, *zorunlu* koşullar üzerine olan bu koşulları *yeterli* koşullar üzerine herhangi bir soruya girmeden ele alabiliriz. Ayrıca, Nixon olmanın arı nitel bir zorunlu ve yeterli koşullar takımı bulunsaydı bile, benim savunduğum görüş, bizim, Nixon'ın seçimi kazanmış olabilip olamayacağını sormadan önce bu koşulları bulmamızı gerektirmediği gibi, soruyu böyle koşulların terimleri içinde yeniden düzenlememizi de gerektirmezdi. Doğruca Nixon'ı düşünüp, eğer çeşitli koşullar başka türlü olsaydı onun başına neler gelmiş olabileceğini sorabiliriz. Böylece, bana, iki görüş, yani şeylere bakmanın iki yolu, arasında bir ayrım var gibi görünüyor.

Bu, Nixon bir insansal varlık olmayabilir miydi sorusunun, sorulan sorunun epistemolojik olmadığı açık bir durum olduğuna da dikkat edilmelidir. Nixon'ın edimsel olarak otomata dönüştüğünü kabul edelim. Bu olabilirdi. Nixon'ın bir insansal varlık mı yoksa bir otomat mı olduğu üzerine kanıt bulmamız gerekebilirdi. Fakat bu bizim bilgimizle ilgili bir sorudur. Nixon bir insansal varlık olmayabilir miydi sorusu, onun öyle olduğu verilmiş olduğuna göre, a *posteriori* ya da *a priori* bir bilgiyle ilgili değildir. Bu soru, durum şöyle olmakla birlikte başka türlü olsaydı ne olabileceği üzerinedir.

Bu masa moleküllerden oluşmuştur. Moleküllerden oluşmamış olabilir miydi? Doğal olarak onun moleküllerden (ya da atomlardan) oluştuğu çok önemli bir bilimsel bulguydu. Fakat bir şey hem bu nesne olup hem de moleküllerden oluşmamış olabilir miydi? Doğal olarak bu yanıtın 'Hayır' olması gerektiği gibi bir duygu var. En azından hangi koşullar altında elimizdekinin bu nesne olduğunu ve moleküllerden oluşmadığını görebileceğimizi tasarlama olanağı yoktur. Onun gerçek dünyada gerçekten moleküllerden mi oluştuğu ve

bunu nasıl bildiğimiz apayrı bir konudur. (Daha sonra özler üzerindeki bu sorulara daha ayrıntılı olarak gireceğim).

Bu noktada, sözünü etmekte olduğum adlar kuramının tartışma yöntembiliminde gereksinme duyduğum bir şey getirmek istiyorum. Şimdi yapmak istediğim bir ayırmayı açıklamak üzere, genel olarak, ve kanımca bir ölçüde yanıltıcı biçimde, 'olabilir dünyalar arasında özdeleşme' adı verilen[5] kavrama gereksinmemiz var. 9'un 7'den büyük mü olduğunu sormakla gezegenlerin sayısının 7'den büyük mü olduğunu sormak arasındaki ayrım nedir? Bunun yanıtı, sezgisel olarak, 'Bakınız, gezegenlerin sayısı şimdi gerçekte olandan başka bir sayı olabilir. Oysa 9'un gerçekte olduğundan ayrımlı olabileceğini söylemek anlamsızdır' olabilir. Yarı teknik kimi terimler kullanalım. Bir şey eğer her olabilir dünyada aynı nesneyi gösteriyorsa, ona *katı gösterici* diyelim. Böyle olmayana da katı değil ya da *ilineksel gösterici* diyelim. Doğal olarak nesnelerin bütün olabilir dünyalarda varolmalarını isteyemeyiz. Nixon'un, eğer ana-babası evlenmemiş olsaydı, şeylerin olağan durumunda varolamayacağı açıktır. Bir şey için bir özelliğin özsel olduğunu düşündüğümüzde, bunun bu nesne için, nesnenin varolduğu her durumda doğru olduğunu düşünüyoruz demektir. Bir zorunlu varolanın katı göstericisine *çok katı* denebilir.

Bu konuşmalarda öne süreceğim sezgisel savlardan biri *adların* katı göstericiler olduğudur. Adların yukarda sözü edilen sezgisel denetlemeyi yanıtladıkları açıktır: 1970'teki A.B.D. Başkanından başka biri 1970'te A.B.D. Başkanı olabilirdiyse de (örneğin Humphrey olabilirdi) Nixon'dan başkası Nixon olamazdı. Aynı yoldan, bir gösterici bir nesneyi nesne nerede olursa olsun, gösteriyorsa, onu katı biçimde göstermiş olur, bunun dışında nesne de bir zorunlu varolansa gösterimin çok katı olduğu söylenebilir. Örneğin '1970'teki A.B.D. Başkanı', belli bir adamı, Nixon'ı, gösterir; fakat başka birisi (örn. Humphrey) 1970' te Başkan olur da Nixon olmayabilirdi; demek bu gösterici katı değildir.

Bu konuşmalarda, sezgisel olarak, özel adların katı göstericiler olduğunu savunacağım, çünkü insan (Nixon) Başkan olmayabilirse de, onun Nixon olmayabilmesi durumu yoktur (gerçi adı 'Nixon' olmayabilir). Katı göstericinin anlamlı olması için önce dünyalararası özdeşlik ölçütlerini anlamlı kılmamız gerektiğini savunanlar, tam atla arabanın yerini değiştirmişlerdir: biz Nixon'ı (katı biçimde) imleyebildiğimiz ve *ona* (belli koşullar altında) neler olabileceğinden söz etme koşulunu koyduğumuz içindir ki, bu durumlarda 'dünyalar arası özdeşleşmeler- diye bir sorun yoktur[6].

Olgu karşıtı durumların arı nitel betimlemelerini isteme eğiliminin birçok kaynakları vardır. Bunlardan biri, belki de, a priorilik ve zorunluluk arasındaki epistemolojik ve metafizik karışıklıktır. Zorunluluğu a priorilikle özdeşleştiren, ve nesnelerin yalnızca özdeşleyici

özelliklerine göre adlandırıldıklarını düşünen bir kimse, Nixon'ın hangi nesne olduğunu bulmak üzere kullanılacak özelliklerin, nesnenin özdeşlenmesinde kullanılan, ve *a priori olarak* bilindikleri için nesnenin bütün olabilir dünyalardaki özdeşlenmesi için kullanılması gereken özellikler olduğunu düşünebilir. Bunlara karşı ben şunları yineliyorum: (l) Genel olarak, bir olgu-karşıtı durum üzerine, nesneler bulunmazlar, koşul olarak verilirler; (2) olabilir dünyaların, onlara sanki ırakgörürle bakıyormuşuz gibi, arı nitel olarak verilmesi gerekmez. Biraz sonra da, bir nesnenin olgu karşıtı bir dünyadaki niteliklerinin onu gerçek dünyada özdeşleşmede kullanılan özelliklerle hiçbir ilgisi olmadığını göreceğiz.

'Başka dünyalarda özdeşleme' denilen sorunun bir anlamı var mı? Bu doğruca bir yalancı-sorun mu? Şunlar söylenebilir gibi görünüyor. İngiltere'nin 1943'te Almanya'yla savaştığı bildirimi belki bireyler üzerine bir bildirime *indirgenemezse de,* yine de bir anlamda, kişilerle onların tarihteki davranışları üzerine bütün olguların topluluğunu aşan bir olgu değildir. Uluslarlar ilgili olguların, kişilerle ilgili olguları 'aşan' bir şey olmadığını söylerken denmek istenen şey, gözlemde, kişilerle ilgili bütün olguları sayıp da uluslarla ilgili olgulardan söz etmeyen bir betimlemenin, dünyanın, uluslarla ilgili olguların kendisinden türetilebileceği bir eksiksiz betimlemesinin olabileceği biçiminde anlatılabilir. Bunun gibi, özdeksel nesnelerle ilgili olgular da, belki de, onların oluşturucu moleküleriyle ilgili olguları 'aşan' olgular değildir. Öyleyse, bir edimselleşmemiş olabilir durumun, halk terimleri içindeki bir betimlemesi verildiğinde, bu durumun içinde İngiltere yine bulunuyor mu, ya da bu durumun içinde varolan (diyelim Jones'un yaşadığı yer olarak betimlenen) bir ülke İngiltere midir diye sorabiliriz. Bunun gibi, bir T masasının moleküllerinin tarihinde belli olgu-karşıtı değişmeler verildiği zaman da, bu durum çinde T var mıdır, ya da bu durum içinde bir masa oluşturan belli moleküller tam da T masasını mı oluşturuyorlar, diye sorulabilir. Her iki durumda da, belli tikellerin, başka ve daha temel tikellerin terimleri içinde olabilir dünyalardaki özdeşleme ölçütlerini soruyoruz. Eğer uluslarla (ya da topluluklarla) ilgili bildirimler, başka daha temel oluşturucularla ilgili bildirimlere indirgenemezlerse, katı ve sağlam özdeşleme ölçütleri vermeyi umamayız; yine de kimi durumlarda, yanıt belirsiz kalacak da olsa, somut durumlarda belli bir molekül topluluğunun yine T'yi mi oluşturduğunu sorabiliriz. Benzer düşüncelerin zaman içinde özdeşlik sorunu için de geçerli olduğunu sanıyorum; burada da biz genellikle belirlilik durumuyla, yani bir 'karmaşık' tikelin daha 'temel' tikellerin terimleri içinde özdeşlenmesiyle ilgiliyiz. (Örneğin, bir masanın çeşitli bölümleri değiştirilirse o yine aynı nesne midir?[8])

Ancak, böyle 'başka dünyada özdeşleme' kavrayışı alışılmışa gö-

re önemli ayrım gösterir. Birincisi, dünyayı moleküllerin terimleri içinde betimlemeyi deneyebilmemize karşın, onu daha büyük varlıkların terimleri içinde betimlemenin de uygun olmayan bir yanı yoktur: *Bu masanın* başka bir odaya konmuş olabileceği bildirimi, kendi içinde ve kendi başına uygundur. Moleküllerin, giderek masanın daha büyük bölümlerinin, terimleri içindeki betimlemeyi kullanmamız *olanaklı* olsa da *gerekli* değildir. Kimi tikellerin 'en son', 'temel tikeller' olduğunu kabul etmedikçe hiçbir betimleme tipinin ayrıcalıklı görülmesi gerekmez. Daha çok inceliğe girmeden de Nixon seçimi yitirmiş olabilir mi diye sorabiliriz, ve genellikle daha çok inceliğe girmek gerekmez. İkincisi, bu masayı ne türden molekül topluluklarının yapacağının zorunlu ve yeterli koşullarının olanaklı olduğu kabul edilmemiştir; bu olguyu yalnızca belirtmiş oldum. Üçüncüsü, denenmiş kavram, tikellerin özdeşlenmesi ölçütlerinden, niteliklerin değil, başka tikellerin terimleri içinde söz eder. Önümdeki masaya yöneltimde bulunup, belli koşullar altında ona ne olmuş olabileceğini sorabilirim; masanın moleküllerine de yöneltimde bulunabilirim. Öte yandan, eğer benden her olgu-dışı durumu arı nitel olarak betimlemem istenmişse o zaman ancak, şöyle şöyle renkte v.b. bir *masanın* belli özellikleri olabilir miydi diye sorabilirim; söz konusu masanın *bu masa,* T masası, olup olmadığı gerçekte tartışmalıdır, çünkü nitelikler karşıtı olarak nesnelere yapılan her yöneltim yok olmuştur. Çok zaman denmiştir ki, eğer bir olgu-karşıtı durum Nixon'ın başına gelmiş olabilen bir durum olarak betimlenmişse, ve böyle bir betimlemenin arı nitel bir betimlemeye indirgenebileceği kabul edilmemişse, o zaman niteliklerin tabanındaki özelliksiz alt yapılar, gizemli 'çıplak tikeller' kabul edilmiştir. Bu böyle değildir: Nixon'ın bir Cumhuriyetçi olduğunu sanıyorum, onun yalnızca, bu ne anlama geliyorsa, Cumhuriyetçiliğin arkasında bulunduğunu değil, onun bir Demokrat olmuş olabileceğini de düşünürüm. Aynı şey, Nixon'da bulunabilecek bütün nitelikler için, bu niteliklerden bir bölümünün özsel olması dışında, geçerlidir. Benim karşı çıktığım şey, bir tikelin, bu ne anlama geliyorsa, bir 'nitelikler topluluğundan' başka bir şey olmadığıdır. Eğer bir nitelik soyut bir nesneyse, bir nitelikler topluluğu bir tikel değil, daha da yüksek bir soyutluk derecesinden bir nesnedir. Filozoflar yanlış bir ikilemle karşı bir görüşe varmışlardır, bunlar, bu nesneler bu nitelikler topluluğunun *arkasında* mıdır, yoksa nesne *topluluktan başka bir şey* değil midir, diye sormuşlardır. Durum bunlardan hiç biri değildir; bu masa tahtadandır, kahve rengidir, odadadır v.b. Masada bütün bu nitelikler vardır, ve o, onların arkasında niteliksiz bir şey değildir; fakat bu yüzden de o, kendi niteliklerinin takımı ya da 'topluluğu'yla ya da kendi özsel niteliklerinin alt takımıyla özdeşleştirilemez. Bu masayı başka bir olabilir dünyada niteliklerinin dışında nasıl özdeşleyebilirim diye sormayın. Elimde masa var, onu gösterebilirim, ve *onun* başka odada olmuş olabilip ola-

mayacağını sorduğum zaman, tanım gereği olarak, *ondan* söz etmiş olurum. Onu bir ırakgörürle gözledikten sonra özdeşlemem gerekmez. Onun üzerine konuşuyorsam *onun* üzerine konuşuyorum demektir, nasıl ki ellerimizin yeşile boyanmış olabileceğini söylediğim zaman yeşil üzerine konuştuğumu koşul olarak koymuşumdur. Bir nesnenin kimi özellikleri onun için özsel olabilir, bu durumda o nesne o nitelikleri taşımıyor olamaz; fakat bu nitelikler nesnenin başka olabilir dünyada özdeşlenmesinde kullanılmaz, çünkü bu türden bir özleşleme gerekli değildir; bir nesne gerçek dünyada gerçekten nitelikleri aracılığıyla özdeşlenir olsa bile, onun gerçek dünyadaki özdeşlenmesinde özsel nitelikler gerekli değildir (şimdiye dek soruyu açık bıraktım).

Böylece: Başka dünyada özdeşleme sorununun, bir nesnenin özdeşlenmesi üzerine, onun oluşturucu bölümleri üzerine sorulan sorular yoluyla yapılan sorgulamanın terimleri içinde bir anlamı vardır. Fakat bu bölümler nitelikler değildir, ve nesne de söz konusu olan verilmiş nesneye benzeyen bir nesne değildir. Kuramcılar genellikle, bizim, olabilir dünyalardaki nesneleri verilmiş nesneye en önemli yönlerden benzeyen nesne olarak özdeşlediğimizi söylemişlerdir. Tersine, Nixon, eğer başka türlü davranmayı kararlaştırsaydı, özel olarak köktenci düşünceler besleyerek, politikadan vebadan kaçar gibi kaçmış olabilirdi. En önemlisi, bir nesneyle ilgili soruların yerine onun bölümleriyle ilgili soruları koyabilseydik bile böyle yapmamız gerekmez. Nesneye yöneltim yapabilir ve *ona* ne olmuş olabileceğini sorabiliriz. Böylece işe (bir yönden gerçek oldukları kabul edilen, ve nesneleri değil de niteliklerini algılayabileceğimiz) dünyalarla başlamayız ve o zaman başka dünyadaki özdeşlemenin ölçütlerini araştırmayız; tersine biz, elimizde bulunan ve gerçek dünyada özdeşleyebildiğimiz nesnelerle başlarız. O zaman nesneler üzerine belli şeyler doğru olmuş olabilir mi diye sorabiliriz.

NOTLAR:

1. Bu arada, felsefede herhangi bir kavramın (kesinliğin yaygın bir kavramına uygun olarak) kesinlikle tanımlanmadıkça kullanılmaması gerektiğini düşünmek gibi bir genel tutum vardır. Benim burada kullandığım bir sezgisel kavramdır ve ben bunu bir sezgisel kavram düzeyinde tutacağım. Yani biz kimi şeylerin gerçekte belli bir durumlarının bulunmasına karşın, başka türlü de olabileceklerini düşünürüz. Bu derslerin zamanı bana bu gün için verilmeyebilirdi. Eğer bu doğruysa bu dersleri bu gün vermeyebilirdim. Bu dersleri bu gün verdiğimi bir tikel kişinin nasıl bilebileceği biçimindeki epstemolojik soru apayrı bir konudur. Bu durumda o kimsenin bunu a posteriori olarak bilebileceğini kabul ediyorum. Fakat birisi benim bu dersleri bu gün vereceğimin doğuştan bir bilgisiyle doğmuşsa, bunu kim bilebilir? Ancak, şu anda, insanların bunu

a posteriori olarak bildiğini kabul edelim. Nedir ki, sorulan iki soru ayrı sorulardır.

2. Benim verdiğim örnek belli bir özelliğin (seçim kazanmanın), Nixon için, Nixon'ın nasıl betimlendiğiyle ilgili olmadan **ilineksel** olduğunu öne sürüyor. Doğal olarak, eğer ilineksel özellik kavramı anlamlıysa, özsel özellik kavramının da anlamlı olması gerekir. Bu herhangi bir özsel özelliğin **varlığı** anlamına gelmez— buna karşı, ben, gerçekte onların varolduğunu düşünmüyorum. Alışılmış görüş özselciliğin **anlamlılığını** sorgular, ve bir özelliğin bir nesne için özsel ya da ilineksel oluşunun o nesnenin nasıl betimlendiğine bağlı olduğunu söyler. Böylece, alışılmış görüş, bütün özelliklerin ilineksel olduğu görüşü değildir. Özel olarak o, kimi idealistlerin öne sürdüğü gibi, bütün özelliklerin özsel ve bütün bağıntıların içsel olduğu görüşü de değildir.

3. David K. Lewis 'Counterpart Theory and Quantified Modal Logic', Journal of Philosophy, 65 (1968), 113-126. Lewis'in zarif yazısı arı biçimsel bir güçlüğe çarpmıştır: onun nicelenmiş kip (quantified modality) yorumunda, bilinen (y) ((x) A (x)⊃A(y)) yasası, A(x)in kipsel yöneticiler (modal operators) içermesinin kabul edilmesi durumunda sonuçsuz kalır (Örneğin, (∃ y) (x) ◊ (x≠y)) sonuç verir, fakat (∃ y) ◊ (y#y) sonuç vermez. Lewis'in biçimsel modeli kendisinin karşılıklar üzerine görüşlerinden doğal olarak türediğine göre ,ve kipsel özellikler için tümel özellemenin sonuçsuzluğu da sezgisel olarak uygun olmadığına göre, bana öyle geliyor ki bu sonuçsuzluk onun felsefi görüşlerinin anlaşılabilir olmayışının bir ek kanıtıdır. Bunun gibi burada, başka daha önemsiz güçlükler de var. Bunu burada genişletmeyeceğim.

   Doğru anlamıyla Lewis'in görüşü bir 'başka dünyada özdeşleme' görüşü değildir. Tersine, ona göre olabilir dünyalar arasındaki benzerlikler ne bakışımlı ne de geçişli olan bir karşılık bağıntısını belirler. Başka bir olabilir dünyadaki bir şeyin karşılığı hiç bir zaman şeyin kendisiyle özdeş değildir. Böylece, biz, (eğer şöyle yapsaydı) Humphrey seçimi kazanırdı dediğimiz zaman **Humphrey**'in değil de, onun 'karşılığı' olan başka birinin ne olmuş olacağından söz etmiş oluyoruz. Ancak, Humphrey'in, bir başka olabilir dünyada bir başkasının kazanmasından duyacağı üzüntü, o başkası kendisine ne denli benzerse benzesin, daha az olmayabilir. Böylece, Lewis'in görüşünün, yerine geçtiği, alışılmış, başka dünyada özdeşleme kavramından daha tutarsız olduğunu sanıyorum. Ancak, önemli sorunlar iki görüşte de aynıdır: öteki olabilir dünyaların daha kapsamlı bir evrenin öteki boyutları olduğunun, onların ancak arı nitel boyutlarla verilebileceğinin, ve bu yüzden de, ya özdeşlik bağıntısının ya da karşılık bağıntısının nitel benzerlik terimleri içinde saptanması gerektiğinin kabulü.

   Bir çokları bana karşılık kuramının babasının Leibniz doluğunu söyledi. Burada böyle bir tarihsel soruya girmek istemiyorum. Lewis'in görüşlerini kuantum mekaniğinin Wheeler-Ewerett yorumuyla karşılaştırmak da ilginç olurdu. Bu fizik görüşünün de Lewis'in karşılık kuramındakine benzer sorunlarla karşılaşacağını sanıyorum; bunların özde birbirine çok benzediği açıktır.

4. Eleştirmekte olduğum görüşün bir başka klasik örneği de, David Kaplan'ın, felsefi açıklaması Lewis'inkine göre daha geniş olan başka dün-

yada özdeşleme yazısıdır. Yazık ki bu yazı yayımlanınadı ve şimdi de Kaplan'ın konumunu yansıtmıyor.

5.Yanıltıcı diyorum, çünkü cümlecik özel bir 'başka dünya özdeşlemesi' sorunu bulunduğunu, bizim, başka olabilir dünya tasarlarken, üzerinde konuştuğumuz kimse ya da nesne üzerine gelişi güzel koşullar koyamayacağımızı öne sürüyor. 'Olabilir dünya' terimi de yanıltıcı olabilir, belki de bir 'yabancı ülke' öneriyor. Ben metinde kimi kez 'olgu-karşıtı durum' dedim; Michael Slote 'dünyanın olabilir durumu'nun 'olabilir dünya'dan daha az yanıltıcı olabileceğini öne sürdü. Karışıklığı önlemek için 'Bir olabilir dünyada Humphrey kazanabilirdi' demektense, doğruca 'Humphrey kazanabilirdi' demek daha iyi olur. Olabilir dünyalar aygıtının, nicelenmiş kipsel mantığın kümesel model-kuramı söz konusu olduğu sürece çok yararlı olduğunu sanıyorum, fakat bu, sözde sorunlara ve yanıltıcı tasarımlara neden olmuştur.

6.Doğal olarak dilde her nesne için bir ad bulunduğunu söylemek istemiyorum. Gösterme adılları katı göstericiler olarak kullanılabilir ve belirlenmemiş nesnelerin katı göstericileri olarak da serbest değişkenler kullanılabilir. Doğal olarak, biz bir olgu-karşıtı durum belirlediğimiz zaman, olabilir dünyanın bütününü değil, yalnızca bizi ilgilendiren bğlümünü betimleriz.

7.Bkz. Lecture I, p. 273 (on Nixon), ve Lecture II, pp. 287-289

8.Burada bir belirsizlik var. Masanın bir yongası ya da molekülü yerine başkası girmişse, biz masamızın aynı olduğunu söylemekle yetiniriz. Fakat değişen yongaların sayısı aşırıya kaçtığında masamız değişmiş gibi gelir. Doğal olarak aynı konu zaman içinde özdeşlik için de ortaya çıkar.

Özdeşlik bağıntısının berlisiz olduğu durumlarda özdeşlik geçişsiz görünür: görünüşte-özdeşlik savlaması bir görünüşte özdeş-olmamaya dönüşebilir. Burada bir tür 'karşılık' kavramı (Lewis'in benzerlik, yaban-
cı ülke dünyaları v.b. türünden dayanaklarıyla birlikte olmamak koşuluyla) daha yararlı olabilir. Denebilir ki kesin özdeşlik yalnızca tikellere (moleküllere) uygulanır, karşılık bağıntısı da onlardan oluşan tikellere, yani masalara, uygulanır. O zaman karşılık bağıntısının belirsiz ve geçişsiz olduğu savlanabilir. Ancak, kendileri için özdeşlik bağıntılarının hiç de belirsiz olmadığı ve geçişsizlik tehlikesinin de yok edildiği bir en son tikeller düzeyi kabul etmek yine de bir ideal durum olarak görünüyor. Genellikle kılgısal bir tehlike yoktur, biz hiç çekinmeden özdeşlikten söz edebiliriz. Fakat mantıkçılar bir belirsizlik mantığı geliştirmemişlerdir.

KANT'TA AKLIN DOĞAL BİR YANILSAMASI OLARAK METAFİZİK

TAYLAN ALTUĞ

> *"Bu gibi (metafizik) araştırmalar karşısında bir aldırışsızlık yaratmaya kalkışmak boşunadır; çünkü bunların konusuna insan doğası ilgisiz kalamaz." (Kant:* Critique of Pure Reason, *Preface to First Edition, AX.)*

Modern felsefede, metafiziğin bilgikuramsal bir sorun olarak belirlenişi ve bu sorun çerçevesinde felsefenin temellendirilmesine ilişkin ilk dizgsel çabanın ortaya çıkışı, Kant'la gerçekleşir. Kant metafiziğe ilişkin olarak, kendisine kadar gelen kimi düşünürlerin dilegetirdikleri temel bir takım kuşkuların veya yoksayıcı, keskin karşı çıkışların ötesinde, o zamana kadar sorulmayan bir soruyu gündeme getirerek, soruşturmayı açar. Bu soru, "metafizik mümkün müdür?" sorusudur. Doğrudan metafiğin (ve aynı zamanda felsefenin) varolma koşullarına yönelik bu soruşturmada araştırılan: "bilgi" olarak metafiziğin olabilirliği, metafiziğin bilgice geçerlilik yönünden neyi başarabileceğidir. Kuramsal bilgi olarak metafizik mümkün müdür? Eğer mümkünse hangi koşullar altında ve ne anlamda mümkündür? "Metafizik bir bilim ise, diğer bilimlerde gördüğümüz süreklilik neden onda yok? Bilim değilse, neden bilim gibi görünüp insan aklını hiç gerçekleştirilemeyen, fakat yine de bitip tükenmeyen umutlarla oyalıyor? Onun bir bilim olup olmadığı gösterilmeli ve hakkında güvenilir bir bilgi edinilmelidir."[1]

Böylelikle Kant, geleneksel metafiziğin kavram çerçevesinin ve dogmatik türdeki kanıtlama dizgesinin dışına çıkarak, eleştirel bir tavır almış oluyordu. Amaç "kitapların veya dizgelerin bir eleştirisi" değil, metafiziğin bilgi dayanaklarının bir eleştirisiydi. Burada gelenekselle ayrım çizgisi, dogmatik düşünürlerin metafizik yargıların kaynağını yine metafiziğin kendisinde aramalarına karşılık; Kant'ın bu yargıların kaynağını metafizik dışında, salt aklın genel yasalarında aramaya yönelmesindedir. Hume'un metafiziğe-karşı kanıtlarından gerekli uyarıyı almış olan Kant, artık bir metafizik soruşturma-

sına girişildiğinde öncelikle yapılması gerekenin, metafiziğin neliği hakkında, metafizik yargıların mantıksal statüsü ve bu yargıların kabul edilebilirliğini (yasallığını) oluşturacak yöntemler konusunda bir açıklık kazanmak olduğu düşüncesindedir. Bu anlayış doğrultusunda metafiziğin olabilirliği sorunu, metafizikdışı bir çerçeveye, insan aklının a priori bilme yetisinin sınırlarının belirlenmesine bağlanır. Böylece hem metafiziğin kaynakları hem de sınırları ve genişliği ortaya konabilecektir.

Şimdi, metafizik ya da "salt felsefe bilgisi'nin ayırıcı özelliği, bu bilginin hiç bir empirik kaynağa dayanmayışıdır. Kant'a göre metafiziğin ilkeleri, yani temel yargıları ve temel kavramları, hiç bir zaman deneyimden çıkarılmamalıdır; "çünkü o fizik değil, metafizik, deneyimin ötesinde olan bilgidir. Böylece ne fizik biliminin kaynağı olan dış-deneyim ne de empirik psikolojinin temel dayanağı olan iç-deneyim metafizik bilginin temelindedir. Demek ki o, a priori olan, salt anlıktan ve salt akıldan çıkan bilgidir."[2] Bu durumda metafiziğe ilişkin soruşturma şu soru doğrultusunda yürüyecektir: Akıl ve anlık deneyimden bağımsız olarak neyi, ne ölçüde bilebilir? Bu soruya bağlı olarak, insanın a priori bilme yetisinde metafiziğe yol açan koşullar nelerdir?

Bu soruşturmanın ilk basamağı, olabilir bütün yargıların analitik-sentetik ve a priori - a posteriori olarak ayrımlanmasıdır. Soruşturmanın çözümsel yaklaşımının odaklandığı baş soru, "sentetik a priori yargılar nasıl mümkündür?" sorusudur ve soruşturmanın çözümsel çerçevesi ise, bütün a priori bilginin olabilirliğinin, ilkelerinin ve sınırlarının belirlenmesidir, öyle ki metafiziğin a priori bilgi olarak neyi başarıp neyi başaramayacağı ortaya konmuş olsun.

Kant'ın yaptığı ayrıma göre, her yargı ya analitiktir ya da sentetiktir. "Bir öznenin bir yüklemle ilintisinin düşünüldüğü bütün yargılarda... bu ilinti iki ayrı biçimde mümkündür. Ya B yüklemi A öznesine, A kavramında (örtük) olarak içerilen bir şey olarak bağlıdır; ya da B, gerçekte A ile bağlantılı olmasına karşılık, A kavramının büsbütün dışındadır. Birinci durumdaki yargıya *analitik,* diğer durumdakine ise *sentetik* diyorum."[3] Analitik yargı, "açıklayıcı"dır, öznede örtük olanın yüklemde dışa vurulmasından oluşur. Bu tür yargılar yalnızca terimlerin anlamını aydınlatırlar, bilgi verici değildirler. Analitik yargıların ortak ilkesi, çelişmezlik'tir. Örneğin, "bekâr evlenmemiş kimsedir" yargısı analitiktir. Çünkü "bekâr" öznesi, "evlenmemiş kimse" yüklemini içerir ve bu yargının olumsuzlanması (değillenmesi) bir çelişmedir. Demek ki bir yargının öznesi, ancak ve ancak yargının değillenmesi bir çelişme olursa, yüklemini içerir.

Sentetik yargılar ise "genişletici", bilgimizi çoğaltan yargılardır. Onlar özne kavramına, özne kavramında hiç düşünülmemiş olan ve bu kavramın çözümlenmesi ile elde edilemeyecek olan bir yüklem ka-

tarlar. Bu yargılarda şeylerin birbirine bağlılıkları, ilgileri gösterilir. Sentetik bir yargı, kavramının dışına çıkmayı gerektirdiği için; bu türden yargıların değillemesi bir çelişme değildir.

Kant yargıları bir de a priori ve a posteriori olarak ayırır. Bir yargı "bütün deneyimden ve hatta bütün duyu izlenimlerinden bağımsız"[4] ise, a priori'dir. Burada deneyimden bağımsız olma, mantıkça bağımsızlık anlamındadır. İki yargının birbirinden mantıkça bağımsız olması, bu yargılardan hiç birinin diğerini veya onun çelişiğini gerektirmemesi ve aynı durumun bu yargıların çelişkileri için de geçerli olmasıdır. O halde bir yargının a priori olması için, bu yargının, deneyimleri veya duyu izlenimlerini betimleyen bütün yargılardan mantıkça bağımsız olması gerekir.[5] A priori yargının güvenilir belirtileri, zorunluluk ve kesin tümelliktir. A priori olmayan bütün yargılar a posteriori'dir. A posteriori yargılar, kaynağı deneyimde bulunan, kesinlik göstermeyen empirik yargılardır; yani bu yargılar, deneyimleri ya da duyu izlenimlerini betimleyen başka yargılara mantıkça bağımlıdırlar.

Yargılara ilişkin bu iki yönlü ayrımlama sonucunda, analitik a posteriori bir yargı mümkün olamayacağına göre (deneyime bağlı a posteriori bir yargı, aynı zamanda, yalnızca kavramda içerilenin açıklanmasından oluşan analitik bir yargı olamayacağı içini şöyle bir yargı öbeklenmesi ortaya çıkar: analitik a priori, sentetik a posteriori ve sentetik a priori yargı. Şimdi metafiziğin yargılarının deneyimle hiç bir ilintileri bulunmadığına göre, bu yargıların sentetik a posteriori olmaları olanaksızdır. Öte yandan metafiziksel yargılar analitik a priori de olamazlar; çünkü şimdiye kadar yalnızca denenmiş, ancak sorunsal bir bilgi olarak varolan metafiziğin "göreceği iş, nesnelerden a priori olarak kurduğumuz kavramları yalnızca çözümleyip analitik olarak açıklamak olamaz."[6] Tersine metafizik, eğer o güvenilir bir bilgi olma savını kanıtlamak isterse, sentetik a priori yargılara ulaşmalı, a priori bilgimizi *genişletmek* amacını gerçekleştirmelidir. Bu bakımdan Kant'a göre "metafizik hiç olmazsa *amacı bakımından* salt sentetik a priori önermelerden kurulmuştur."[7]

Metafiziğin yargıları için henüz sorunsal olan sentetik a priori olma durumu, Kant'a göre matematik için ve doğa biliminin temel ön dayanakları için apaçık bir olgudur. "Doğa biliminde sentetik a priori yargılar ilkeler olarak vardır." Kant, bu alanları kapsayan yargıların tümünün sentetik a priori, yani yüklemleri öznelerinde içerilmeyen, ancak yine de duyu deneyimlerini betimleyen bütün yargılardan mantıkça bağımsız yargılar oldukları düşüncesindedir.

Kant'ın sentetik a' priori düşüncesini daha açık kavrayabilmek için, onun a priori anlayışını, bu kavrama verdiği içeriği gözönünde bulundurmak gerekir: *"İlkin,* düşünülenin zorunlu olarak düşünüldüğü bir önerme varsa, bu önerme bir a priori yargıdır; bu önerme, üste-

lik, başka bir önermeden türemiş değilse, kendisi de zorunlu olarak geçen bir önerme ise o zaman mutlak a priori'dir. *İkinci olarak...* Eğer bir yargı kesin bir tümellikle düşünülüyorsa, yani hiç bir istisnaya yer verilmiyorsa, bu yargı deneyimden türetilmiş olmayıp, mutlak a priori geçerliktedir."[8] A priori'nin denektaşı olarak sunulan *zorunluluk* ve *kesin tümellik,* Kant'ta yalnızca analitik yargıların tabi olduğu mantıksal zorunlulukla sınırlı değildir. Kant, yalnızca değillemesi kendi içinde bir çelişme olması anlamında zorunlu olan analitik yargıları değil, bütün a priori yargıları zorunlu sayar. Bu genel anlamında a priori önermeleri zorunlu yapan şey, bu önermelerin ortak-duyu ve bilim düşüncemizdeki onsuz edilemez işlevleridir. Öyle ki, Kant'ın onları düşündüğü biçimiyle bu önermelerin yadsınması durumunda, tutarlı düşünme olanağından yoksun kalmamızın yanısıra (analitik a priori yargıların yadsınması, böyle bir sonuca yolaçar); dış dünya hakkındaki ortak-duyu düşüncesi ve bütün bilimsel düşünce olanaksız duruma gelecektir (doğa biliminde ilkeler olarak bulunan sentetik a priori yargıların yadsınması böyle bir sonuca yolaçar).

Körner'e göre, Kant'ın a priori yargıları bu biçimde düşünmesi, onun Euklides geometrisinin, Newton fiziğinin ve geleneksel mantığın öndayanaklarını (presupposition), düşünmenin *mutlak* öndayanakları olarak görmesinden ileri gelmektedir. Kant, bu düşünce alanlarının insan zihninin en son vargıları olduğuna inandığı için, düşüncenin bütün mutlak sentetik öndayanaklarını keşfettiği kanısındadır.[9]

Kant'ın metafiziksel yargıların sorunsal konumuna açıklık kazandırma girişimini irdelemeden önce, yukardaki noktalardan kalkarak, metafizik kavramında içerilen bir ayrıma değinmek yararlı olacaktır. Sözkonusu ayrım, doğa biliminin metafiziksel öndayanaklarını (a priori ilkelerini) konu edinen bilim metafiziği ("doğa metafiziği") ile mutlak metafizik arasında yapılması gereken ayrımdır. Kant "İkinci Baskıya Önsöz"de bu konuya ilişkin şunları söylemektedir: Metafizik "ilk bölümüyle, kendilerine karşı gelen nesnelerin deneyimde tamuygunlukla verilebildiği a priori kavramlarla uğraşır..."[10] Bu yönüyle metafiziğe "bilimin güvenilir yolu" vaat edilir. İkinci bölümüyle ise, aklı "deneyimin ve bütün görünüşlerin sınırını aşmaya zorlayan koşulsuz olan"la uğraşır.[11] Bu durumda metafizik, bir yönüyle salt doğa bilimini mümkün kılan nesnel (bilimsel) deneyimin gerekli koşullarını formule eden sentetik a priori ilkeler toplamı olarak, deyim yerindeyse, bir öndayanaklar metafiziğini; bir yönüyle de böyle bir işlev taşımayan mutlak metafizik ilkeleri kuşatır. Kant'ın metafizik soruşturması, işte bu mutlak metafizik ilkelere yöneliktir ve bu ilkelerin bilgice geçerliliğini, çevresini ve kaynağını belirlemeyi amaçlar.

Bu doğrultuda, ilkin, insanın bilme yetisinde içkin a priori form ve kavramlar dizgesi içinde, mutlak metafizik kavramların konumunu araştırarak; metafiziğin alanını belirlemek uygun düşecektir. İçinde

empirik hiç bir şey bulunmayan, salt a priori kavramların öbeklendirilmesi, Kant'ın, bilme yetisine ilişkin , genel görüşünce kapsandığı için, bu noktadan yola çıkmak gerekir. Kant'ın bilgi konusundaki temel varsayımı, düşünme (yargı verme) ile algılamanın (görüleme) birbirine indirgenemez, geri götürülemez, bilgiyi kuran iki temel etkinlik olduğudur. Algılamayı alt dereceden bir düşünme sayan rationalist anlayışın ve düşünmeyi algılamaya geri götürme eğilimindeki empirist anlayışın ötesindeki bu görüşü, Kant, aklımızın iki ayrı yetisi arasında kesin bir ayrım yaparak belirler: *anlık* (Verstand) ve *duyarlık* (Sinnlichkeit). "Nesnelerin bizi uyarışı yüzünden tasarımlar edinme yeteneğine *duyarlık* denir. Demek ki duyarlık aracılığıyla bize nesneler *verilirler* ve ancak duyarlık bize *görüler* sağlar; anlık ile ise bu nesneler düşünülür ve anlıktan *kavramlar* doğar."[12] Bu iki yeti, birbirine indirgenemez ve birbirinden türetilemez olmak bakımından bağımsız olmalarına karşılık; bilgi bakımından birbirlerini karşılıklı olarak gerektirirler ve onlar farklı paylarla bilginin temelindedirler: "Doğamız o şekilde yapılmıştır ki, görü hiç bir zaman duyulur olmaktan başka bir şey olamaz, yani nesneler tarafından uyarıldığımız tarzdadır. Buna karşılık duyulur görünün nesnesini düşünme yetisi anlıktır. Bu niteliklerden hiç birisi öbürüne tercih edilemez. Duyarlık olmadan hiç bir nesne bize verilemezdi, anlık olmadan da hiç bir şey düşünülemez. İçeriği olmayan kavramlar boş; kavramı olmayan görüler kördür... Anlık hiç bir şeyi görüleyemez, duyular ise hiç bir şey düşünemez. Ancak bunların birleşmelerinden bilgi oluşabilir."[13]

Duyarlık, *uzayda* ve *zamanda* verilmiş olan şeyleri alımlama yetisidir (receptivity). Bu bakımdan uzay ve zaman, nesnelerin bize verilmesinin, yani görülere sahip olmamızın koşullarıdır. Kant'a göre uzay ve zaman, bütün görülerin temelinde bulunan zorunlu tasarımlar olarak duyarlığın salt formlarıdır. Bu formlar ruhta "a priori olarak tümüyle hazır"dırlar. Uzay ve zaman görüden soyutlanmış empirik kavramlar olmayıp, görünün salt formlarıdırlar; tümel kavramlar olmayıp salt görüdürler. Bu durumda uzay ve zamanın kendileri de görülenebilir, fakat onlar empirik değil a priori görüdürler. Böylelikle, ilk basamakta, a priori bilgi ilkeleri olarak duyarlığın iki salt formu, uzay ve zaman ortaya konmuş oldu.

Kant'ın a priori kavramları ayrıştırmasının ikinci uğrağı, bilginin diğer unsuru olan anlık ve onun salt kavramlarıdır. Anlık kavramlar aracılığıyla bilgi üretme yetisidir. Kant anlığın bütün edimlerinin yargılara indirgenebileceğini belirterek, anlık yargı yetisi ve aynı anlama gelmek üzere düşünce yetisi olarak belirler. Düşünce, kavramlar aracılığıyla oluşturulan bilgi olduğuna göre, anlık kavramlar aracılığıyla bilme, ya da kavramlar mümkün yargıların yüklemleri olduğundan, yargı verme yetisidir.

Kavram, Kant tarafından yapılan en genel tanımıyla, bir bağla-

yıp birleştirme (combination) veya sentez kuralıdır. "Bütün bilgi bir kavram —bu kavram aslında eksik veya anlamca karanlık da olsa— gerektirir. Ancak bir kavram her zaman, biçimi bakımından, kural olarak işgören tümel bir şeydir."[14] Kavram, görüdeki çokçeşitliliğin (manifold) birliğinin kendisi aracılığıyla düşünüldüğü şeydir. Öte yandan bağlayıp birleştirme, bütünüyle anlık tarafından gerçekleştirilir. "Bağlayıp birleştirme nesnelerde bulunmaz... o sırf anlığın bir işidir."[15] O halde bütün kavramlar —hem a priori hem de empirik kavramlar— bağlayıp birleştirme kurallarıdır ve kaynaklarını anlıkta bulurlar. Birlik formları olarak bu kavramlar, anlığın kendiliğinden (spontaneous) ve sentetik işlevini yansıtırlar: "Bütün görüler, duyulur olduklarından, duyumlamalara (affection) dayanırlar; buna karşılık kavramlar işlevlere dayanırlar. 'İşlev' ile, çeşitli tasarımları tek bir ortak tasarım altında toplama ediminin birliğini kastediyorum. Kavramlar düşüncenin kendiliğindenliğine (spontaneity) dayanır, duyulur görüler izlenimlerin alımlanmasma (receptivity) denir."[16]

Salt anlığın a priori kavramları, empirik kavramlardan farklı olarak, nesnelere ilişkin her bilginin ve nesnel deneyimin olabilirdik koşullarıdır. Empirik hiç bir şey içermeyen anlığın bu salt a priori kavramları —kategoriler— olabilir deneyimin koşulları olarak işgörürler. Nesnel empirik yargılar ortaya koymak, ancak kategorilerin uygulanmasıyla mümkündür. Oysa ikinciler, yani empirik kavramlar, yalın ya da bileşik, görüden soyutlanmış kavramlardır. Empirik kavramlar, duyulardan, deneyim nesnelerinin birbirleriyle karşılaştırılmasıyla çıkartılırlar ve anlık aracılığıyla tümellik formu elde ederler. Ancak Kant'a göre yalnız soyutlama ile hiç bir kavram mümkün olamaz. Soyutlama yalnızca kavramı bütünler ve sınırını çizer; ancak kavramın formu duyulur görüden soyutlama ile elde edilemez. "Bir kavramın formu, discursive bir tasarım olarak daima kurulmuş'tur."[17] Demek ki, empirik kavramlar, formları ve genellikleri bakımından anlığın kendiliğindenliğine bağlıdırlar ve yönleriyle a priori'dirler. Öte yandan empirik kavramlar görüyle dolaysız bağlantı içindedirler ve bu kavramların uygulanmasıyla görü yalnızca betimlenir ve onun yalnızca bir yönü (görünüşü) aydınlatılmış olur.

Gelgelelim, insanın bilme etkinliği, a priori olsun empirik olsun, kavramların görüye uygulanmasıyla sona ermez. Aklın, anlığı sınırlandırdığı empirik kullanım, aklın amacını son noktasına vardırıp tamamlamaz. Her tek deneyim, anlığın tüm bilme alanının bir parçasından başka bir şey değildir. Ancak olabilir bütün deneyimin mutlak tümlüğünün kendisi, bir deneyim değil, aklın zorunlu bir sorunudur. Bu sorunu ortaya koymada akıl, salt anlığın kavramlarından (kategoriler) başka kavramlara gerek duyar. Demek ki, a priori bilme yetisi olarak aklın alanında yer alan bir tür kavram daha vardır; öyle ki bu kavramlar ne görüden soyutlanmış olan (empirik kavramlarda ol-

duğu gibi) ve ne de görüye uygulanabilir olan (anlığın kategorileri gibi) kavramlardır. Kant, *aklın salt kavramları* olarak nitelediği bu kavramlara *"ideler"* adını verir. Nasıl ki kategoriler anlığın doğasında bulunan kavramlarsa, ideler de aklın doğasında zorunlu olarak bulunan kavramlardır. "İde ile, ona duyular dünyasında uygun düşen hiç bir nesnenin verilemeyeceği zorunlu bir akıl kavramını anlıyorum. Buna göre şimdi incelenmekte olan salt akıl kavramları *transcendental ideler*'dir. Onlar salt akıl kavramlarıdır, çünkü bütün empirik bilgiyi koşulların mutlak tümlüğü tarafından belirlenmiş olarak görürler. İdeler keyfe bağlı olarak türetilmiş şeyler değildirler, onlar aklın doğasından zorunlukla türeyen şeylerdir ve bu yüzden anlığın tüm uygulanma alanıyla zorunlu bir bağlantıları vardır. Son olarak onlar, aşkındırlar (transcendent), bütün deneyimin sınırını aşarlar; dolayısıyla deneyimde bir transcendental ide'ye tam uygun gelecek hiç bir nesne bulunamaz."[18]

Böylece Kant'ın a priori bilme yetisine ilişkin çözümlemesine koşut olarak, a priori kavramların bir dökümü elde edilmiş oldu. Buna göre duyarlığın formları olarak uzay ve zaman (salt görüler); salt anlığın kavramları olarak kategoriler ve salt aklın kavramları olarak ideler şeklindeki ayrımlamada, metafiziğin alanını belirleyen çizgi de görünüşe çıkmış oldu. Metafizik, olabilir herhangi bir deneyimle hiç bir şekilde ilintili olmayan salt akıl kavramlarıyla (ideler) uğraşır. Demek ki matemetik ve doğa bilimini (ve bütün ortak-duyu bilgisini) mümkün kılan *salt görüler* ve *kategoriler,* deneyimle olan bağlantıları nedeniyle bütün bu yasal bilgiyi üretebilirlerken; *ideler* bu koşulu yerine getiremedikleri için, bilgice geçerlilik taşımayan metafizik anlatımlara yolaçmaktadırlar. Şimdi sorun, salt görüler ve kategorilerin deneyimle olan bağlantılarının haklı gösterilmesi (yasal kılınması); buna karşılık idelerin deneyime uygulanmasının hiç bir şekilde haklı gösterilemez olduğunun ortaya konulmasıdır. Bu girişim, bir yönüyle "uzay ve zamanın, anlığın tüm kavramlarının ve empirik gözlemden veya duyular dünyasındaki görüden elde edilmiş kavramların, yalnızca deneyimi mümkün kılmaktan başka herhangi bir kullanımları yoktur ve olamaz"[19] savının haklı gösterilmesini; bir yönüyle de idelerin bu tür bir kullanımının olamayacağının kanıtlanmasını içerir. Bu görev de, salt a priori kullanıma sahip kavramların *"transcendental deduksiyonu*"ndan başka bir şey değildir. Kant'a göre transcendental deduksiyon, bütün deneyimden tamamen bağımsız kavramların nesnelerle a priori ilişkili olabilme tarzının açıklanması ve böylelikle de kavrama yasallık kazandırılmasıdır.

Bu doğrultuda önce, salt görüler olan uzay ve zaman ele alınacak olursa; uzay ve zaman kavramlarının, a priori bilgi formları olmalarına karşılık, nesnelerle zorunlu bir bağıntı içinde olmalarının

ve bütün deneyimden bağımsız olarak nesnelerin sentetik bir bilgisini mümkün kılmalarının gerekçesi —bu kavramların transcendental deduksiyonu— şu kanıtta görülebilir: "Çünkü ancak duyarlığın bu salt formları aracılığıyla bir nesne bize görünür olabildiği ve böylece de empirik görünün bir nesnesi durumuna gelebildiği için, uzay ve zaman, görünüşler olarak nesnelerin olabilirliğinin koşulunu *a priori* içeren salt görülerdir ve onlardaki sentez, nesnel geçerliliğe sahiptir."[20] Özetle, görü olmaksızın hiç bir nesnel deneyim mümkün olmadığına göre, görünün zorunlu koşulları olarak uzay ve zaman, aynı zamanda nesnel deneyimin de zorunlu koşullarıdır. O halde duyulur görünün nesnelerinin, akılda a priori bulunan, duyarlığın biçimsel (formal) koşullarına uygun düşmesi gerektiği açıktır; çünkü, aksi taktirde onlar bizim için nesne olamazlardı.

Öte yandan, kategorilerin (anlığın kavramları) transcendental deduküsiyonuna, yani empirik yargılar ortaya koymada kategorileri uygulayışımızın yasallığını veya haklılığını kanıtlama sorununa gelindiğinde, durum, duyarlığın formlarında olduğu kadar açık değildir. Çünkü kategoriler, nesnelerin görüde verilme koşullarını içermez, yani nesneler anlığın işlevleriyle zorunlu bağlantı taşımaksızın bize görünebilirler. Bu yüzden, anlığın, nesnelerin a priori koşullarını içerınesi gerekmez. Bu durumda "deduksiyon", düşüncenin öznel koşullarının nasıl olup da nesnel geçerliliğe sahip olabildiği, yani tüm nesne bilgisinin olabilirlik koşullarını sağlayabildiği sorusuna yönelecektir. Şimdi transcendental deduksiyonun geçerliliği, kategoriler olmaksızın nesnelerin deneyiminin ya da nesnel deneyimin olanaksız olduğunun gösterilmesine bağlıdır. "Demek ki, tüm a priori kavramların transcendental deduksiyonu, bütün araştırmanın kendisine göre yönlendirilmesi gereken bir ilkeye sahiptir ki, buna göre sözkonusu kavramlar deneyimin olabilirliğinin a priori koşullan olarak kabul edilmelidir. Deneyimin olabilirliğinin nesnel temelini sağlayan kavramlar, tam da bu nedenden dolayı zorunludurlar."[21]

Kant'a göre bütün deneyim, kendileri aracılığıyla nesnenin verildiği duyuların *görüsü* yanısıra, görüde verilen bir nesnenin *kavramını* da içerir. Demek ki bütün deneyimin iki tür gerekli/zorunlu koşulu vardır: nesnelerin görülenebilir olmasının zorunlu koşulu (duyarlığın a priori formları) ve nesnelerin düşünülebilir olmasının zorunlu koşulu (kategoriler). O halde görülenemez olan veya düşünülemez olan hiç bir deneyim nesnesi mümkün değildir. Bu durumda kategorilerin, deneyimin zorunlu koşulu olarak konumlanmasındaki özgül yön, onların düşünülebilirlik koşulu olarak belirlenmesidir. Kant'a göre, kategorilerin a priori kavramlar olarak nesnel geçerlilikleri şuna dayanır: deneyim düşüncenin formuna ilişkin yönüyle, ancak kategoriler aracılığıyla mümkündür; çünkü ancak onların sayesinde bir deneyim nesnesi *düşünülebilir*.

Şimdi, bu nasıl mümkün olmaktadır? Kant'a göre, deneyim nesnesinin "düşünülmesi, görüde verilen tasarımlar çokçeşitliliğinin bir bilinçte *bağlanıp birleştirilmesidir*. Bağlayıp birleştirme (combination) ne duyular aracılığıyla edinilen ve ne de duyulur görünün salt formunda içerilen bir edimdir. Bağlayıp birleştirme, tasarımlama yetimizin kendiliğindenliğinin, bir başka deyişle, anlığın bir edimidir. Bizim edilgen bir biçimde alımladığımız bir şey değil, bizim yaptığımız bir şeydir. "Bütün bağlayıp birleştirme —biz bilincinde olalım ya da olmayalım; empirik ya da empirik olmayan görü çokçeşitliliğinin veya çeşitli kavramların bağlanıp birleştirilmesi— anlığın bir edimidir." Bağlayıp birleştirme (sentez), nesneleri tarafından verilmeyen ve öznenin kendi etkinliğinin bir edimi olarak, öznenin kendisinden başka hiç bir şey tarafından gerçekleştirilemeyen biricik şeydir.

Öte yandan bağlayıp birleştirme kavramı, çokçeşitlilik ve onun sentezi kavramından başka, çokçeşitliliğin *birliği* kavramını da içerir. Bağlayıp birleştirme çokçeşitliliğin sentetik birliğinin tasarımıdır.[23] Bağlayıp birleştirmeden çıkmayan, tersine onu mümkün kılan bu birlik, birlik kategorisi de değildir. Çünkü kategorilerin temelleri olan, yargının mantıksal işlevlerinde, bağlayıp birleştirme ve verilmiş kavramların birliği *önceden düşünülür*. Kategori, bağlayıp birleştirme'yi önceden gerektirir. O halde çokçeşitliliğin sentetik birliği, kategorilerin uygulanmasının gerekli koşuludur, ancak kendisi bir kategori değildir.

Şimdi, sentetik birliği bulunmayan bir çokçeşitlilik görülenebilir fakat düşünülemez olduğundan; çokçeşitliliğin sentetik birliği, düşünen ve görüleyen bir öznenin birliğini veya düşünmenin ve görülemenin öznedeki birliğini gerektirir. Bu birlik, özne ile tasarımların çokçeşitliliği arasındaki ilişkide varolan *ben bilinci*'nin imkânıdır. " 'Ben düşünüyorum', bütün tasarımlarıma eşlik edebilmelidir; çünkü tersi durumda, bende tasarımı bulunması gereken bir şey, hiç bir şekilde düşünülemezdi, bu da şunu demeye gelir ki, tasarım mümkün olmazdı, ya da en azından benim için hiç bir şey ifade etmezdi... Bu yüzden görünün tüm çokçeşitliliğinin, bu çokçeşitliliğin bulunduğu aynı öznedeki 'ben düşünüyorum' ile zorunlu bir bağlantısı vardır."[24] Düşünmenin *"ben"i* ile *tasarımların çokçeşitliliği* arasındaki zorunlu ilişkiyi dilegetiren bu tasarıma Kant, *"salt apperception"* veya "asli (original) apperception" adını verir. *Salt* apperception adlandırması ile Kant, bu tasarımı, ben bilincinin verilen tasarımlarla olumsal (contingent) birliği olan empirik apperception'dan ayırdeder. Empirik apperception'da ben bilinci, değişken ve kişiye özel tasarımlar çeşitliliği olarak vardır. Tasarımın *asli* (original) apperception olarak adlandırılması da şundan ötürüdür ki, o, diğer bütün tasarımlara eşlik edebilmesi gereken ve her bilinçte bir ve aynı

olan "ben düşünüyorum" tasarımını meydana getirirken, kendisine bir başka tasarım tarafından eşlik edilemeyen özbilinçtir. Kant bir de, apperception'un bu birliğine "özbilincin transcendental birliği" adını vererek, buradaki bir birlik olan "ben"in, tek tek kişilere ait bir ben olmayıp, mümkün her bilginin genel ve gerekli koşulu olan bir ben olduğunu belirtir.

Şimdi, "salt" ya da "asli" apperception adı verilen bu tasarım, her türlü sentez ediminin gerekli koşuludur. Şöyle ki; sentezi yapılacak tasarımları, insan o şekilde bağlayıp birleştirmelidir ki, bu tasarımları tümü ile *kendi* tasarımları (ve *kendi* deneyimleri ya da *kendi* deneyim nesneleri) olarak görebilsin. Nitekim farklı tasarımlara eşlik eden empirik bilinç, kendi başına dağınıktır ve öznenin özdeşliğiyle bağlantısı yoktur. Bu bağlantı, benim her tasarıma bilinçle eşlik etmem aracılığıyla değil, fakat ancak bir tasarımı diğerine bağlamam ve onların sentezinin bilincine varmamla meydana gelir. Bu yüzden ancak, verilen tasarımların çokçeşitliliğini *bir bilinçte* birlik haline getirebilmekle, bu tasarımlardaki bilincin özdeşliğini tasarlamam mümkün olur.[25] Demek ki, tasarımların bir bilinçte bağlanıp birleştirilmesini içeren tasarımların sentezinin bilinci, öznenin özdeşliğini sağlamaktadır ki, bu özdeşlik olmasa, insanın bilincne vardığı tasarımlar kadar çokçeştli ayrı ayrı benleri olurdu. Sonuçta, görülerin çokçeşitliliğinin sentetik birliği, apperception'un özdeşliğinin temelidir. Çokçeşitliliğin sentetik birliği, yani çokçeşitli tasarımların bir sentez aracılığıyla apperception'un birliği altına götürülmesi, anlığın temel edimidir. Bu bağlamda anlık, "a priori bağlayıp birleştirme ve verilen tasarımları apperception'un birliği altına götürme yetisinden başka bir şey değildir."[26]

İnsan bilgisinin en yüksek ilkesi olan salt apperception'un transcendental birliği, nesnel deneyimin ve bilginin zorunlu koşuludur; çünkü o olmaksızın hiç bir nesne düşünülemez. Kendinin bilincinde olan bir öznenin, kendisine verilen şeylerin bilincinde olması gerektiğinin imkânı olan salt apperception'un birliği ilkesi, verilen bir çokçeşitliliğin sentetik birliğinin zorunlu koşuludur. Verilen bir çokçeşitliliğin sentetik birliği olduğunu söylemek ise, onun bir *nesne* olduğunu söylemektir. "Apperception'un transcendental birliği, kendisi aracılığıyla, bir görüde verilen çokçeşitlililğin bir nesne kavramında bir araya getirildiği birliktir. O, bu yüzden *nesnel* olarak adlandırılır.."[27] Nesneleri kuran ya da nesnelerin kendisinde kurulduğu şey, apperception'un nesnel birliğidir.

Şimdi, Kant'ın kategorilerin uygulanabilirliğini haklı göstermede, salt apperception'un rolünü öngördüğü açıktır. Buna göre, nesnelerin deneyiminin ya da nesnel deneyimin zorunlu koşulu olan salt apperception'un birliği ilkesinde kategorilerin konumu ne olmalıdır ki, onların da aynı koşula bağlı olarak, uygulanabilirlikleri haklı gös-

terilmiş olsun? Kant'a göre, bütün duyulur görüler kategorilere bağlıdırlar, çünkü kategoriler, görülerin çokçeşitliğinin bir bilinçte biraraya getirilebilmelerinin koşullarıdır. Şöyle ki, verilen görülerin çokçeşitliliğinin apperception'un birliği altına götürülmesi, yargıların mantıksal işlevleri (fonksiyonları) olan kategorilerin uygulanmasıyla olur. Her çokçeşitlilik, tek bir empirik görüde verilmekle, yargının mantıksal işlevlerinden birisi (bir kategori) yönünde belirlenir ve tek bir bilince götürülür. Demek ki verilmiş bir görünün çokçeşitliliği zorunlu olarak kategorilere bağlıdır. Benim, diye adlandırdığım bir görüde içerilen çokçeşitlilik, anlığın sentezi aracılığıyla, ben bilincinin zorunlu birliğine ait olarak tasarımlanır ve bu da kategori tarafından yerine getirilir.[28] Görüye verilen birlik, kategori sayesinde ve anlık aracılığıyladır ve "empirik görünün birliği, kategorinin, verilmiş bir görüdeki çokçeşitliliğe dikte ettiği birlikten başka bir şey değildir."[29]

Sonuçta, kategoriler, yalnızca, bütün gücü düşünme olan yani görüde verilmiş çokçeşitliliğin sentezini apperception'un birliğine götürme edimi olan bir anlık için kurallardır. Bir bütün olarak alındığında, kategoriler, en genel a priori sentez kurallarıdır. Verilmiş tasarımların çokçeşitliliğine sentetik birlik vermenin tek yolu, bu çokçeşitliliğin bir sentez kuralına göre (kategori) hayalgücünde yeniden üretilmesidir. Nitekim görüde verilen çokçeşitlilik (öznel deneyimler) , tümel ve zorunlu yasaralara göre (kategorial ilkeler) bağlanıp birleştirilmedikçe, bilginin nesnelerle olan bağlantısı da ortadan kalkardı. Bu demektir ki, kategoriler olmaksızın deneyim ve bilgi olmaz: keyfe bağlı ve kuralsız olan öznel'in tersine düzenli ve kurallı olan nesnel deneyim ve özneler arası geçerliliğe sahip nesnel bilgi.

Transcendental deduksiyon'un içerdiği önemli bir sonuç, kategorilerin yasal kullanımına ilişkindir. Kant'a göre, kategorilerin deneyim nesnesi olabilen şeylere uygulanmalarından başka yasal uygulanmaları yoktur. Kategorilerin yasal olmayan kullanımına —böyle bir kullanım metafiziksel anlatımlara yolaçar— işaret etmek için Kant, öncelikle, bir nesneyi *düşünmekle,* bir nesneyi *bilmenin* hiç de aynı şeyler olmadığını belirtir. Bilgi iki etmen tarafından biçimlendirilir: birincisi, nesnenin kendisi aracılığıyla düşünüldüğü kavram ve ikincisi, nesnenin kendisi aracılığıyla verildiği görü. Bu durumda kavrama karşı gelebilecek hiç bir görü verilemiyorsa, bu kavram, biçimi (formu) bakımından yine de bir düşünce olabilmekte; fakat onun hiç bir nesnesi olmadığından, böyle bir kavramla hiç bir şeyin bilgisi mümkün olmamaktadır. Öte yandan bizim için olabilir her görü, duyusaldır. Bu yüzden, anlığın salt bir kavramı aracılığıyla bir nesnenin düşüncesi, ancak kavram duyu nesneleriyle bağıntılı ise bilgi haline gelebilir.[30] Sonuçta, nesnel bilgi elde etmede, kategorilerin mümkün deneyim nesneleri olabilen şeylere uygulanmalarından başka hiç bir uygulanmaları yoktur.

Kendi başlarına düşüncenin formları olarak anlam kazanan kategoriler, demek ki, görülere uygulanmadıkça boş ve verimsiz kavramlardır. Görüde verilmeyen şeylere kategorilerin uygulanması, hiç bir bilgi oluşturamaz. Metafizikçilerin bu tarzda bilgi elde etme girişimleri, aklın ürettiği kuramsal yanılsamalarla (illusion) sonuçlanır. Bununla birlikte, Kant'a göre metafizik tümüyle bir metafiziksel yanılsamalar toplamı da değildir. A priori kavramların yanlış kullanımından doğan tüm bu metafiziksel ileri sürmelerin akılda zorunlu bir kaynağı vardır. "Transcendental Dialektik"te akıl yetisinin bu yönü araştırılır.

A priori bilme yetisine getirilen sınırlamadan sonra, metafizik, "Transcendental Dialektik"te aklın doğal yanılsaması çerçevesinde konumlanır. Dialektik kavramının Kant tarafından bir görüntü mantığı olarak tanımlanmasından da anlaşılacağı gibi, sorun, aklın belli bir alanda yüzyüze geldiği çelişmelerle, aklın kendi kendisi ile olan çatışmasıyla ilintilidir. Her türden mutlak metafiziğin temelinde yer alan aklın yanılsaması, anlığın kurallarının empirik kullanımında, yargı yetisinin, hayalgücünün etkisiyle yanıltılmasından doğan empirik yanılsamadan olduğu gibi; çıkarımdaki biçimsel yanlışlıktan (mantıksal kural hatası) ileri gelen mantıksal yanılsamadan da bütünüyle farklıdır. Aklın yanılsaması, yeterli mantıksal dikkat gösterildiğinde kendisinden kaçınılabilecek sıradan bir yanılsama değildir; öyle ki bir yanılsama olarak tanınabildiğinde bile yine de ondan kaçınılamaz. "Transcendental yanılsama ortaya çıkarıldığında ve onun geçersizliği . transcendental eleştiri tarafından açıklıkla sergilendiği zaman bile ortadan kaybolmaz."[31]

Metafiziksel soruları kaçınılmaz kılan aklın bu doğal yanılsaması şöylece belirlenebilir:[32] Ortak-duyu düşüncesinde ve bilimsel bilgide sürekli olarak belli koşul dizileriyle karşılaşırız. Bize öyle gelir ki, bu dizileri herhangi bir doğal son koşula veya sınıra ulaşmaksızın, düşüncede istediğimiz kadar izleyebiliriz. Bu tür dizilerin en önemli iki tipi, uzaysal-zamansal ve nedenseldir. Uzaysal-zamansal dizi şu iki duruma yolaçar: i) Herhangi bir uzam (extension) veya süre (duration) , daha geniş bir uzamın veya daha uzun bir sürenin parçası gibi görünür ve bu yönde hiç bir üst sınır yok gibidir. ii) Herhangi bir uzam veya süre, daha küçük uzamların veya daha kısa sürelerin birleşimi olarak görünür ve bu yönde hiç bir alt sınır yok gibidir. Nedensel dizinin yolaçtığı iki durum da şudur: i) Her olay kendisinden önceki bir olayın sonucudur ve kendisi sonuç olmayıp neden olan bir olaya asla ulaşılamaz görünmektedir, ii) Herhangi bir tözün varoluşu, kendi içinde olumsal (contingent) görünür. Yine de onun, başka bir tözün varoluşunun zorunlu bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu başka tözlerin varoluşu da tamamen olumsaldır. Bu durumda, varoluşu kendi içinde zorunlu olan herhangi bir töze asla ulaşılamaz görünmektedir.

Gündelik yaşamda ve bilimlerde bu tür sonu olmayan diziler bir güçlük doğurmaz. Çünkü diziyi o an amacımızın gerektirdiği kadarıyla izleriz ve gerekirse dizinin daha fazla izlenebileceğini de biliriz. Ancak insan aklı o şekilde oluşmuştur ki, bu tür dizilerin tamamlanmış olması gerektiğini düşünmekten kendini alamaz. Akıl bu dizileri doyurucu bulmaz ve onların ilk ve son koşullarının olması gerektiğini düşünür. Kant'a göre metafiziğe yolaçan, anlığın bilgimize sunduğu çeşitli sonu olmayan dizilerle yetinmemize izin vermeyen ve bu türden her diziyi sona ermiş ya da tamamlanmış olarak düşünmeye yönelen, düşünce yetisi içindeki bu akıl etmenidir. Kant bu noktayı belirtmek için, düşünce başlığı altında birbirinden farklı iki yeti ayırdeder ve bunlara anlık ve akıl adını verir. Buna göre anlık *kurallar yetisi* olarak, akıl da *ilkeler yetisi* olarak belirlenir. Anlık, kurallar aracılığıyla görünüşlerin birliğini sağlayan yetidir. Akıl ise, anlığın kurallarını ilkeler altında birleştirme yetisidir. Bu bakımdan akıl, doğrudan deneyime ya da herhangi bir nesneye uygulanamaz; ancak anlığın çokçeşitli bilgisine kavramlar aracılığıyla a priori bir birlik vermek için anlığa uygulanır. Bu birliğe de aklın birliği denir.

Kant'a göre, bağımsız bir yeti olarak aklın hem mantıksal bir kullanımı hem de transcendental bir kullanımı vardır. Mantıksal kullanımında akıl, anlık gibi, salt formal biçimde, tüm bilgi içeriğinden soyutlanmış olarak işlevde bulunur. Bu noktada Kant, dolaysız çıkarım (immediate inference) ile dolaylı çıkarım (mediate inference) arasında bir ayrım yaparak, aklın mantıksal kullanımını anlığınkinden ayırır.

Şimdi, her uslamlama sürecinde bir temel önerme, sonuç denen ve öncekinden çıkartılan bir başka önerme ve bir de sonuç önermesinin doğruluğunun başlangıç önermesinin doğruluğuna zorunlu biçimde bağlandığı çıkarım (mantıksal dizi) bulunur. Eğer sonuç olarak çıkartılan yargı, ilk yargıda zaten içeriliyorsa, bu yargı bir üçüncü tasarımın aracılığı olmaksızın ilk yargıdan çıkartılabilir; böyle bir çıkarıma dolaysız çıkarım denir. Kant dolaysız çıkarıma anlığın çıkarımı adını verir.[33] Ancak çıkarımda sonuca varmak için, ilk yargıda içerilen bilginin yanısıra, ayrıca bir başka yargıya gerek duyuluyorsa, bu tür çıkarıma dolaylı çıkarım ya da aklın çıkarımı denir. Kant'a göre, tek dolaylı çıkarım türü, tasımsal (syllogistic) çıkarım olduğundan, aklın, tasımsal çıkarım yetisi olduğu söylenebilir.

Dolaylı ya da tasımsal çıkarımda her zaman iki öncül bulunur. Sonucun yüklemini içeren öncüle 'büyük öncül' denir. Büyük öncül, anlık aracılığıyla düşünülen bir kuraldır ("Bütün insanlar ölümlüdür"). Sonucun öznesini içeren öncüle 'küçük öncül' denir; burada bilinen bir şey, yargı aracılığıyla kuralın koşulu altına konur ("Bütün bilgeler insandır."). Sonuçta, dolaylı olarak bilinen, kuralın yüklemi aracılığıyla a priori belirlenir ("Bütün bilgeler ölümlüdür."). Kant,

büyük öncülün, bilinen ile onun koşulu arasında kurduğu ilişkiye göre tasımları üçe ayırır: Büyük öncülün her zaman *koşulsuz* (categorical) olduğu tasım; *koşullu* (hypothetical) olduğu tasım ve *ayrık* (disjunctive) olduğu tasım.

Tasımsal çıkarımda, yeni bir empirik yargı verilmez, fakat verilmiş yargılar arasındaki deduktiv ilişki ortaya konur. Bu bakımdan "aklın çıkarımı görülerle ve onları kurallar altına götürmekle (anlığın, kategorileriyle yaptığı gibi) ilgili değildir, fakat kavramlarla ve yargılarla ilgilidir."[34] Aklın çıkarımı, yargıları tasımsal düzene sokmak suretiyle onlara dizgesel birlik verir. Şöyle: Tasımsal çıkarımda yer alan öncüller, çıkarım tarafından kanıtlanmayıp, yalnızca çıkarımda kullanılırlar. Bu nedenle öncüllerin kanıtlanması için, onların kendilerinden çıkartılabileceği daha genel öncüller aramak gerekir. Böylelikle her tasımdaki büyük öncül için daha genel bir büyük öncüle gidilir. Bu süreçte her büyük öncül, kendi altındaki sonuç yargılarını birbirleriyle ilişkiye sokarak, onlara kendi başlarına sahip olmadıkları dizgesel bir birlik verir. Bu düzenleyici süreçte, aklın çıkarımı, çıkarımın tasımsal olarak düzenlenmiş yargılarının her biri için daha genel bir büyük öncül ve giderek her tasım zincirindeki (koşulsuz, koşullu, ayrık) en son öncülü bulmaya çalışır.

En son öncüle doğru yükselen bu tasımsal düzenleme'den, metafiziksel ilkelere geçişte, Kant'ın tasımsal düzenlemenin *mantıksal maksim'i* ile *salt aklın ilkesi* arasında yaptığı ayrımı gözönünde bulundurmak gerekir. Mantıksal maksim ilkesel bir öğüttür ye şöyle dilegetirilebilir. Yargılar tasımsal olarak düzenlenip, onlara dizgesel bir birlik verilmek istenirse; her öncüle veya koşula bir başka öncül veya koşul daha bulunmalı ve bu şekilde, kendisi bir başka öncüle (koşula) bağlı olmayan, mutlak en son öncüle (koşula) doğru ilerlenmelidir. Maksimin özelliği, onun en son, koşulsuz koşulun *varolduğu* düşüncesini içermeyişidir. Bu yüzden mantıksal maksim, anlığın alanı içersinde izlenebilir. Buna karşılık, mantıksal kullanımında aklın kendine öz ilkesi şudur: Anlık aracılığıyla elde edilen koşullu bilgi için koşulsuz olanı bulmak; öyle ki koşullu olan bilginin birliği tamamlansın. "Mantıksal maksim ancak şunu varsaydığımızda salt aklın bir ilkesi durumuna gelebilir: Koşullu olan verilmişse, birbirine bağlı tüm koşullar dizisi de —kendisi koşulsuz olan bir dizi— aynı şekilde verilmiştir."[35] Demek ki, aklın temel ilkesi, anlığımızın tüm yargılarındaki dizgesel birliği bütünüyle verilmiş saymaktadır; oysa ki mantıksal maksim bizi bu birliği elde etme yönünde çaba göstermeye çağırmaktadır yalnızca.[36]

Aklın temel ilkesi, Kant'a göre, sentetiktir ve kusurlu bir uslamlamaya dayanır. Çünkü koşullu olan, analitik olarak, herhangi bir şekilde bir koşulla ilişkilidir ama koşulsuz olan'la ilişkili değildir. Aklın sonsuz bir koşullar dizisini bir bütün olarak düşünmesi ve onu koşul-

suz kabul etmesi, sentetiktir ve sentetik bir yargı da ancak deneyim temelinde ortaya konabilir. Oysa koşulların tümlüğü kavramı, deneyimde uygulanabilecek bir kavram değildir; çünkü hiç bir deneyim koşulsuz değildir.

Bu durumda aklın temel ilkesi —koşullu olan verilmişse, birbirine bağlı tüm koşullar dizisi de verilmiştir— Kant'a göre, üç temel yanıltıya yolaçar. Yanıltılar, üç tasımsal çıkarım biçimine karşılık olan üç *tamamlanmış dizi* varsayımından ileri gelir. Yani mümkün üç tasım biçimi, transcendental uygulanmalarında üç *koşulsuz sonuç* ortaya koyabilir. Buna göre, bir tasım zinciri boyunca öncülden en yüksek öncüle kadar, koşulsuz (kategorik) tasımlar aracılığıyla ilerlenirse, aklın ilkesi uyarınca sonunda "kendisi yüklem olmayan bir özne"-ye ulaşılır. Aynı işlem koşullu (hipotetik) tasımlar aracılığıyla yürütülürse, aklın ilkesi uyarınca "kendisi başka hiç bir şeye dayanmayan bir en son öndayanak"a ulaşılır. Son olarak bu süreç ayrık (disjunktiv) tasımlar aracılığıyla gerçekleştirilirse, aklın ilkesi, bu kez de "bir kavramın bölünmesini tamamlamak için başka hiç bir şeye gerek duymayan bölünme öğelerinin takımını" istemde bulunur.[37]

Böylece salt aklın ilkesi üç tür mutlak ya da koşulsuz birlik isteminde bulunur. Bunlar, aklın görüntü sentezler başaran üç transcendental ide'sidir: Birincisi, düşünen özne'nin mutlak (koşulsuz) birliği (ruh); ikincisi, görünüşün koşullar dizisinin mutlak birliği (kosmos); üçüncüsü, genellikle düşüncenin bütün nesnelerinin koşulunun mutlak birliği (tanrı). Düşünen özne, (spekülativ) psikolojinin; görünüşlerin tümlüğü kosmolojinin ve düşünülebilen her şeyin olabilirliğinin en yüksek koşulunu içeren şey (bütün varlıkların varlığı), teolojinin konusudur.

Mutlak metafiziğin kurucu ögeleri olarak konumlanan aklın ideleri, kendilerine karşı gelebilecek hiç bir deneyim nesensi bulunmayan kavramlardır. Nitekim idelerde görüntü sentezlere ulaşan "tamamlanmış dizi" varsayımı, deneyim alanında kavranamaz ve bu nedenle de antinomilerin ve çeşitli yanılsamaların kaynağıdır. Görünüşlerin sentezinin mutlak tümlüğü, yalnızca bizim *düşüncemizde* verilmiştir, gerçek nesne olarak değil. Bu nedenle ideler, yalnızca salt akıl tarafından gereklilik taşıyan kavramlardır. Onlar görülerin sentezine değil, kavramların tümlüğüne dayanırlar. İdeler bütün olabilir deneyimi aşan kavramlardır. Kant'ın sözleriyle, onlar aşkındırlar (transcendent).

Sonuçta, aklın ideler alanındaki bilgi uğraşısı, bilgi bakımından boş metafiziksel önermeler üretmekle sonuçlanır. Deneyimde kendisine karşı gelebilecek hiç bir şey bulunamayan ve deneyimin koşullarını aşan kavramlarla bilgi üretilemez. Metafiziksel yanıltı, ideleri, deneyimden elde edildikleri için deneyime uygulanabilir olan empirik kavramlar gibi, ya da nesnel deneyimin koşulu (veya deneyim nes-

nelerinin kurucu ögeleri) oldukları için deneyime uygulanabilir olan kategoriler *gibi kullanmakla* ortaya çıkar. Böyle bir durum, metafiziklerde hep yapıldığı gibi, "kendinde şey"in (thing in itself) görünüşlerini "kendinde şey"in kendisi olarak kabul etme yanılmasıyla içiçedir. İnsanın bilme yetisi için "kendinde şey"in bilgisi hiç bir şekilde mümkün olmadığına göre, akıl, soruşturmaktan kaçınamadığı bu bilgiyi, koşullara bağlı görünüşler dünyasında aramak zorunda kalmaktadır. Metafiziğin aldatıcı olabilirliği de, bu şekilde, hiç bir koşula bağlı olmayanı, koşullara bağlı görünüşler dünyasında arama zorunluğundan doğmaktadır. Sonuçta, hiç bir haklı gösterilmesi bulunmayan salt aklın öznel isteminin (koşulların tümlüğü) bir önkabul olarak alınması, dialektik aklın temel ilkesi denebilecek şu ilkede dilegelir: Koşullar dizisinin bir son koşulu vardır ve bu yüzden koşullar dizisi *deneyimde* tamdır. Bu önkabul her türden mutlak metafiziğin temelindedir.

Kant'ın metafiziğin doğasına ilişkin çözümlenmesinde şu iki nokta belirginleşmektedir: Birincisi, mutlak metafizik kavramlara olan inanç, insan aklının olgular üzerine düşünmesinin öz-doğasından filizlenmektedir. İkincisi, mutlak metafizik kavramlar aracılığıyla olgulara ilişkin bilgi verme girişimi yasal değildir, yani kuramsal bilgi olarak metafizik mümkün değildir. Şimdi Kant'ın metafizik soruşturmasını bütünleyen bu iki sonuç üzerinde duralım.

Bilindiği gibi, Kant, insan aklını "doğal bir yanılsama" altında bulunan bir varlık olarak görmektedir. Bu doğal yanılsamanın zorunlu sonucu olarak da, sürekli metafiziksel sorular ortaya çıkmaktadır. İnsanın bilme etkinliğinden zorunlukla türeyen sorulardır bunlar. Koşulların sentezindeki tümlüğe ilişkin salt akıl kavramlarının, en azından, anlığın birliğini koşulsuz olan'a yükseltme tarzları olarak insan aklının doğasında zorunlu bir temeli vardır. Aklın bu eğilimin doğal kullanımı, aklı dialektik tasımlara götürür ki, bu alanda ulaşılan sonuçlar, görüntü ve çelişmelerden başka bir şey değildir.

Soruna daha bütüncü bir tarzda yaklaşılırsa, aklın yanılsamasının, temelde, doğa dünyasının kendi başına, bağımsız olarak varolduğu varsayımına sıkıca bağlı olduğu söylenebilir. Bilen özne'den bağımsız varolan bir dış dünya tasarımı (bilgikuramının ontolojik öntezi), başka felsefe sorunlarının yanısıra, şu temel düşünceyle içiçedir: İnsan bilgisi hiç bir zaman bu bilginin edinildiği nesne ile özdeş olamayacağına göre, akıl, bilgisine verilen gerçekliğin ötesinde "nüfuz edilemeyen" bir gerçeklik düşünmekten kendini alıkoyamaz. Bu bağlamda gerçekliğin kendisine verilen yönünü, yani görünüşleri bilen insanın, bu görünüşlerin gerisinde ve bu görünüşlerin temeli olan bir "öz"ün ide'sine sahip olması akılca kaçınılmazdır. Şimdi Kant'a dönerek, metafiziği bu doğrultuda serimlemek istersek ;aklın yanılsamasını *"kendinde şey"* (thing in itself) ve *"noumenon"* kavramları

çerçevesinde irdelememiz gerekir. Öncelikle bu düzeyde ortaya çıkan yanılsamaya bakalım.

Kant'a göre kategoriler, görünün formları olan uzay ve zaman gibi, kökenleri bakımından duyarlıkta temel bulan kavramlar değildirler. Kategoriler duyarlıkla olan ilişkilerinde, görünün formlarında rastlamadığımız bir bağımsızlık içerirler. Bu nedenle onlar, bütün duyu nesnelerinin ötesine uzanan bir uygulanmaya olanak verir görünürler. Oysa, gerçekte, kategoriler düşüncenin formlarından öte bir şey değildirler ve yalnızca görüde verilen çokçeşitliliği bir bilinçte a priori bağlayıp birleştirme "mantıksal yetisi"ni içerirler. Bu yüzden kategoriler, bizim için olabilir görünün dışına çıkarıldıklarında, görünün salt formlarının sahip olduğu anlamdan çok daha az anlamlıdırlar. Böyle olmasına karşılık, yine de biz, kategorilerin, uzay ve zaman formları dışındaki şeylere uygulanabilir olduğunu düşünürüz ve böyle yapmakla da *tutarsızlığa düşmeyiz;* fakat yalnızca metafiziksel yargılar üretmeye yöneliriz.

Bu yönsemenin kökeninde *"duyulur nesne"* ya da *"görünüş"* kavramı bulunur ve temelde şu önerme vardır: Duyu izlenimleri, bizden, duyularımızdan, görü formlarından ve kategorilerden bağımsız olarak varolan şeylerden elde edilir. Buna bağlı olarak "duyulur nesne" kavramı şu sonuçlan üretir: İlk olarak kendinde şey olarak bir nesne ile, duyularımızı etkileyerek bize varlığını gösteren ve kendisini bize bu şekilde veren aynı nesne arasında bir ayrım; öyle ki buradan aynı nesnenin farklı bir biçimde, yani *duyular aracılığıyla olmayan* bir biçimde *görülenebileceği* düşüncesi çıkar. İkinci olarak, duyu-dışı görülenebilen, duyularla görülenebilir hiç bir nesne olmadığı kabul edilirse; bu kez de duyu-dışı biçimde görülenebilen ve asla duyularla görülenemeyen *başka nesnelerin* bulunabileceği düşüncesi ortaya çıkar.

Noumenon kavramı, bu düşüncelerle yakından ilgilidir. Kant bu yönde ciddi yanlış anlamalara yolaçan tehlikeli bir çokanlamlılık bulunduğuna işaret etmektedir. Öyle ki, anlık, bir nesneye, belli bir ilişki içinde, fenomen adını verdiğinde; aynı zamanda bu ilişkiden ayrı olarak bir kendinde nesne tasarımı biçimlendirmekte ve böylece de, kendisini, bu türden nesnelerin kavramlarını biçimlendirebilir olarak tasarlar duruma gelmektedir. Ve anlık, kategorilere ek olarak hiç bir kavram üretmediğinden, o, kendinde nesnenin bu salt kavramlar aracılığıyla, hiç değilse, düşünülmesi gerektiğini varsaymaktadır. Böylece de bütünüyle *belirsiz* bir düşünülür (intelligible) varlık kavramını, yani duyarlığımızın dışındaki bir şeyin belirsiz kavramını, anlık aracılığıyla belirli bir tarzda (salt intelligible tarzda) bilinmesine izin verilen bir varlığın *belirli* bir kavramı olarak ele alma aldanışına düşmektedir.[38]

Anlığın içerdiği bu olabilirliğe bağlı olarak, Kant, noumenon kav-

ramına ilişkin ikili bir belirleme ortaya koyar. Buna göre, tikel bir varlık, ya duyulur görünün olabilir bir nesnesi değildir, ya da o, kendisini duyulara verebilen bir varlıktır ama duyu görüsü aracılığıyla *kendinde-şey* olarak bilinemez. Bu noumenon'un *negativ* anlamıdır. Noumenon'la, burada, duyulur görünün nesnesi olmayan ve görüleme tarzımızdan yalıttığımız bir şey anlaşılır. Öte yandan tikel bir varlık, ya yalnızca duyu-dışı bir görünün nesnesi olabilir; ya da o, duyulara verilebilir ama kendinde şey olarak ancak bu türden duyu-dışı görü aracılığıyla bilinebilir. Bu, noumenon'un *positiv* anlamıdır. Positiv anlamında noumenon, duyu-dışı bir görünün nesnesi olma durumundadır ve bu nedenle duyusal olmayan bir görüyü, Kant'ın nitelemesiyle, anlıksal (intellectual) bir görüyü gerektirir. Ancak insan böyle bir görü biçimine sahip olmadığı gibi, bu tür görünün olabilirliğine ilişkin hiç bir kavram da biçimlendiremez.

Noumenon, negativ anlamında sınırlandırıcı bir kavramdır ve bu sınırlama işlevi nedeniyle bir yasallığı vardır. "...anlık, duyarlık aracılığıyla sınırlandırılmış değildir; tersine, anlığın kendisi, noumena terimini kendinde şeylere (görünüş sayılmayan şeylere) uygulamakla duyarlığı sınırlandırır, fakat bunu yapmakla aynı, zamanda kendisine de bir sınır koyar; kategoriler aracılığıyla bu noumena'yı bilemeyeceğini bilir ve bu yüzden onları bilinmeyen bir şey başlığı altında düşünmek zorunda kalır."[39] Yani "problematik" olarak görünüşlerin ötesine uzanan bir anlığımız vardır, fakat, duyarlığın alanı dışındaki nesnelerin, kendisi aracılığıyla verilebileceği ve yine kendisi aracılığıyla anlığın bu alanın ötesine "assertorik" olarak uygulanabileceği hiç bir görümüz yoktur. Bu nedenle noumenon kavramı sınırlandırıcı bir kavramdır.

Sonuçta metafiziğin kendisine yöneldiği "kendinde şeyler"e (belirsiz nesnelere) ilişkin olarak ortaya konan "noumena" kavramı, *eleştirel* kullanımında, sınırlandırıcı bir kavram olarak her zaman negativ ve boştur. Fakat positiv kullanımında kavramın *metafiziksel* bir içeriği vardır. Metafiziksel içerik, anlığın —duyarlığı sınırlandırmak için— kendisinin koyduğu sınırı aşması, yani düşüncenin genel formları olarak kategorilerin kendinde şey'lere uygulanması *olanağından* doğar. Bu olanak mantıkça dışta bırakılabilir değildir. Nitekim, noumenon kavramı, yani duyuların nesnesi olarak düşünülemeyen, fakat yalnızca anlık aracılığıyla "kendinde şey" olarak düşünülen bir şeyin kavramı, herhangi bir çelişme içermez. Çünkü duyarlık görüsünün mümkün tek görü biçimi olduğu ileri sürülemez. Ancak mantıkça çelişmezlik, varlıkta düşünülmüş olan şeyin gerçek olabilirliğini sağlamaz. Bu nedenle kategorilerin deneyim dışı kullanımı her zaman *"problematik"* tir.

Kant'ın metafizik karşısındaki eleştirel tutumu, kendinde şeylerin doğasına ilişkin olarak üretilen düşüncelerin anlamını yadsımak

yönünde değil, fakat yalnızca bu türden sorulara *kesin* yanıtlar bulma olanağını yadsımak yönündedir. İnsan aklının en yüksek, en son şeylere yönelik sorularına tüketici karşılıklar bulunamıyor olması, bu türden soruşturmaları yasaklamanın gerekçesi olamaz. Kant'ın eleştirel çözümlemesinde, kendinde şeylerin kuramsal bilgisinin olanaksızlığı temel tez olarak ortaya konmakla birlikte, aynı zamanda bu tür soruların insan aklındaki *zorunlu* temeli de gösterilmiştir. Kant için kendinde şeyleri, yani asla bilinemez olanı dilegetirmek kaçınılmazdır. Çünkü kendinde şey, bilginin nesnel olmayan, ama gözardı edilemeyecek temelini gösteren şeydir. O, bilgi formunun biçim almamış maddesidir. İster dilegetirilebilir olsun, isterse dilegetirilemez olsun, insan düşüncesi en sonunda gelip "kendinde şey"e dayanır kalır. Kant noumena'nın bilinemez olduğunu, fakat çelişmeye düşmeksizin düşünülebilir olduğunu göstermekle; metafiziğin (selfesenin) bir *bilim* olarak değil, fakat *genel olarak* olabilirliğinin, insanın bilme yetisinde içerildiğini belirtmiş olmaktadır. Kant'ın söylediği, metafiziksel önermelerin anlamsız oldukları değil; tersine bu önermelerin belli bir biçimde bütünüyle anlamlı olduklarıdır. Öyle ki bu önermelerde biçimlendirilen kavramlar, sözel olarak açıklanabilmektedirler. Metafizikçilerin ileri sürdüğü önermeler bir iç mantığa sahiptirler ve bu önermeleri doğru sayacak ya da yanlış sayacak biçimde ele alma yolları vardır. (Her metafiziksel dizge, önce kavramlarına ilişkin belirli tanımlar ortaya koymak ve sonra da bu tanımlardan mantıksal sonuçlar çıkarınakla oluşur. Bu bakımdan başlangıç tanımları onaylandığında, bunlardan çıkan sonuçların da onaylanması zorunludur.) Metafiziğin kendi tarzında dilegetirdiği şeyler, düşünülür (intelligible) şeyler olarak anlamlıdırlar; fakat buradaki güçlük, ne hakkında konuşulmakta olduğunun bulunmasındadır.

Son olarak şunu da belirtmek gerekir ki, Kant, bir yandan kategorilerin kendinde şeylere uygulanacak biçimde genişletilmeleri durumunda, onların kuramsal olarak boş olduklarını ileri sürerken; öte yandan kategorilerin bu biçimde genişletilmesine *pratik akıl* bağlamında bir temel sağlamaya çalışır. Öyle ki, duyu-üstü olan'ın kavramları —kuramsal salt olabilirlikler, düşünce nesneleri— pratik akıl ve onun postulatları sayesinde ahlâksal eylemde geçerlik kazanabilmektedirler. Bu da şunu gösterir ki, Kant'ın düşündüğü biçimiyle felsefe, insanın, yalnızca olgu-deneyimiyle sınırlı olmayan fakat başka deneyim alanlarına da (ahlâk, estetik gibi) açılan tümel bir anlama etkinliğidir.

NOTLAR:

1.Kant: **"Prolegomena to Any Future** Metaphysics", Introduction, in **"The Great Works of Philosophy",** Ed: Robert Paul Wolff, Mentor Books, 1969, New York and Toronto, s. 298.
2.Kant: **"Prolegomena to Any Future Metaphysios"** in **"The Great Works of Philosophy",** s. 305-306.
3.Kant: **"Critique of Pure Reason",** trs. Norman Kemp Smith, Macınillan and Co Ltd, London 1970, s, 48 (B 10)
4.Kant: **"Critique of Pure Reason",** s. 42 (B 2).
5.Körner, S.: **"Kant",** Penguin Books, London 1979, s. 19.
6.Kant: **"Critique of Pure Reason",** s. 54 (B 18).
7.Kant: **"Critique of Pure Reason",** s. 55 (B 18).
8.Kant: **"Critique of Pure Reason",** s. 43-44 (B 3/B 4).
9.Körner: **"Kant",** s. 26.
10.Kant: **"Critique of Pure** Reason", s. 23 (B XVIII).
11.Aynı eser, s. 24 (B XX).
12.Kant: **"Critique of Pure Reason",** s. 65 **(B** 33).
13.Aynı eser, s. 93 (B 75).
14.Kant: **"Critique of Pure Reason",** s. 135 (A 106).
15.Aynı eser, s. 154 (B 154).
16.Aynı eser, s. 105 (B 93).
17.**"Immanuel Kants Werke",** Ed.: Ernst Cassirer, Berlin 1912-1922, Bd.: **VIII,** s. 401. Bkz.: **"Kant",** Modern Studies in Philosophy, Ed.: Wolff, R.P., Macınillan and Co Ltd. London-Melbourne 1968.
18.Kant: **"Critique of Pure Reason",** s. 318-319 (B 383/B 384).
19.Kant: **"Prolegomena to Any Future Metaphysics"** in **"The Great Works of Philosophy",** s. 373.
20.Kant: **"Critique of Pure Reason",** s. 123 (B 121/B 122).
21.Aynı eser, s. 126 (B 126).
22.Kant: **"Critique of Pure Reason",** s. 151 (B 130).
23.Kant: **"Critique of Pure Reason",** s. 152 (B 131).
24.Aynı eser, s. 152-153, (B 131/132).
25.Kant: **"Critique of Pure** Reason", s. 153 (B 153).
26.Kant: **"Critique of Pure Reason",** s. 154 (B 135).
27.Aynı eser, s. 157 (B 139).
28.Kant: **"Critique of Pure Reason",** s. 160 (B 144).
29.Aynı eser, s. 161 (B 145).
30.Kant: **"Critique of Pure Reason",** s. 162 (B 146).
31.Kant: **"Critique of Pure Reason",** s. 299 (B 353).
32.Başvurma: Broad, CD.: **"Kant An Introduction",** Cambridge University Press, 1978, s. 205 vd.
33.Kant: **"Critique of Pure Reason",** s. 303 (B 360).
34.Kant: **"Critique of Pure Reason",** s. 305 (B 363).
35.Kant: **"Critique of Pure Reason", s.** 306 **(B** 364).
36.Korner: **"Kant",** s. 109.
37.Kant: **"Critique of Pure Reason",** s. 316 (B 379/B 380).
38.Kant: **"Critique of Pure Reason",** s. 267-268 (B 306/B 307).
39.Kant: **"Critique of Pure Reason", s.** 273 (B 312).

Yararlanılan Kaynaklar:

Broad, CD.: **"Kant. An Introduction",** Cambridge University Press, Cambridge-London-New York-Melbourne 1978.

Kant, I.: "Immanuel Kant's Critique of Pure Reason" (trs.: Norman Kemp Smith), Macınillan and Co Ltd., London 1970.

Kant, **I.: "Prolegomena to Any Future** Metaphysics" in "The Great Works of Philosophy", Ed.: Robert Paul Wolff, Mentor Books, New York and Toronto 1969.

Kemp. John: **"The** Philosophy of Kant", Oxford University Press, Oxford, New York, Toronto, Melbourne 1968.

Körner, S.: **"Kant",** Penguin Books, London 1979.

Walsh, W.H.: "**Metaphysies**", Hutchinson University Library, London 1966.

Wolff, R.P. (Ed.): **"Kant",** Modern Studies in Philosophy, Macınillan and Co Ltd. London-Melbourne 1968.

EPİSTEMİZM

ARDA DENKEL

I

Önüme baktığımda gördüğüm şu kağıt bir sanrı olabilir. Bu durumda önüme baktığımda görüyormuş gibi olduğum kağıdın gerçekte orada bulunmadığını söylüyoruz. Ancak, kimi durumlarda *sanrı* görüyor olabilmemiz, bunların dışında kalan durumlarda *sanrı olmayan* algılar ediniyor olmamızı gerektirir. Çünkü sanrı-dışı algılar olmasaydı, sanrı diye bir şey olamazdı. Bir başka deyişle, bütün algı, şimdi "sanrı" adını verdiğimiz durumlar gibi olsaydı, bunlara sanrı diyemez, onları gerçek olarak değerlendirirdik. Böyle bir durumda dünya Tekbencilik (solipsism)'in betimlediği gibi olurdu. Sanrıların doğru algıdan ayırtedilebilir olması, Tekbenci savı olanaksız kılmasa da temelinden zayıflatıyor.

Eğer gördüğüm kağıt bir sanrı değilse, onu *görüşüm* (algılayışım, kavrayışım) olan anlıksal olgu, *gördüğüm* (algıladığım, kavradığım) *şeyden* ayırt edilmelidir. Kağıdı algılarken kavranılan şey dış ve nesnel, bağımsız bir nesneyken, onu kavrayışım, öznel ve anlıksal bir şeydir. Bilgi, kavranılan şeylere ilişkin olarak, kavrayışlardan oluşur.

Felsefe tarihinin en eski dönemlerinden bu yana birçok büyük filozof, ve onların esintisinde sürüklenen felsefeci kitleleri, kavrayış ile kavranılan şeyi birbirine karıştırmış, bunları birbirlerine yedirmiştir. Felsefe tarihi, dizgelerini, böyle bir karıştırma sonucunda, kavrayışı kavranılanla ya da kavranılanı kavrayışla örtüştüren ve böylece de birini öbüründe eritenlerle doludur. Bu büyük geleneğe "idealizm" adını veriyoruz. İdealizm ilk olarak İ.Ö. 5. yy'ın Güney İtalya' sında, kavrayışı kavranılanla örtüştürerek başlamıştır. Öznel zihinsel içerikleri dış nesnelliğe yansıtan bu tutuma Pythagorasçılar'ın ve Elealılar'ın temel uslamlamaları örnek gösterilebilir. Öncekiler "şeylerin düzeni sayılarla dilegetirilebilir; sayılar olmadan bu düzeni kavrayamayız; demek ki her şey sayıdır." gibi bir düşünce dizisine dayanırken sonrakiler de "Kavrayış (düşünce) ve kavranılan (düşünülen) aynı şeydir. Yokolanı düşünmek, bir hiçi düşünmek, yani hiçbir şey düşünmemek olduğuna göre, düşündüğüm (kavradığım) her şey varlık taşır." gibi bir ussal temelden yola çıkarlar. İtalyan felsefesi

doruğuna Atina'da, Platon'un Nesnel İdealizminde erişmiştir. Daha sonraki çağlardaysa, sürekli olarak gündemde kalan Platoncu idealist dizgeler dışta tutulursa, bu tür yaklaşımın ikinci bir yayılma dönemi yaşaması, 19. yy'da olanak bulmuştur.

Karıştırmayı bunun tam ters yönünde bir örtüşmeyle sonuçlandırma, yani kavranılan şeyi kavrayışta eritme tutumuna "Epistemizm" (Bilgiselcilik) adını veriyorum. Nesnel gerçekliği, değişen dozlarda öznel zihin içeriklerine bağlayan bu tutumun kurucusu Descartes, belki en tutarlı savunucusu da Berkeley'dir. Onun ünlü "Esse est percipi" uslamlaması açık bir biçimde epistemist örtüştürme (ya da karıştırma) üzerinde yapılanır. Bir başka deyişle Epistemizm Descartes ya da Kant'ta olduğu gibi Algısal Gerçekçilik ile karıştırılarak yumuşatılmış değilse, kendi arıtılmışlığı içinde en uçta Tekbencilik'i, ondan bir adım önceyse Öznel İdealizm'i verir. Dolayısıyla, sözü edilen karıştırma bir uçta Nesnel İdealizm'e, öbür uçta da Öznel İdealizm'e götürüyor; bir felsefi tutum olarak iki uç yorumunda da İdealist ontolojiyi içeriyor. Kökenlerini Hume ve Kant'tan alan Pozitivizm, 19. yy'dan başlayarak, Epistemizm'in en ateşli ve en uzun süreli savunucusu olmuştur. Ancak, tutarlı Pozitivizm'in baş sıkıntısı da, kendini yine Tekbencilik'ten koruma zorunluluğudur.

Unutulmaması gereken, Epistemizm'in bilgibilimsel değil, bir *varhkbilimsel* sav olduğudur. Gerçekçiliğin ancak onu bilebildiğimiz ölçüde ve onun bilgisi çerçevesi içinde varolabileceğini öne sürer. Ona göre, anlıktaki kavrayışın, ya da bilgi ile kavranabilenin ötesindekine ilişkin olumlu bir felsefe olamaz. Varlık bilinebilir olanla sınırlı olduğu gibi, bilinebilirliğinden farklı bir doğaya da sahip olamaz. Oysa varlığın bilinebilirliğinden farklı olup olmadığı da *bilinemeyeceğinden,* tutarlılık gereği Epistemizm'in ya kendi kendisini yadsıması, ya da çıkış noktasının bir uzlaşım olmak ötesinde değer taşımadığını onaylaması gerekir. Kavrayış kavranan şeyle karıştırılıyor olmasa, kavrayışın nitelikleri, kavrayıştaki sınırlılıklar, kavranan şeyin kendisine yüklenmezdi. Çünkü bir açıklamanın doğru olması, *açıklamanın* kendi doğasına özgü özelliklerin *açıklanan şeye* yüklenmesini geçerli kılamaz. Doğru olan bir algının *kendi* özelliklerini, algılanan şeye yüklemek geçerli olamaz. Bunun geçerli olduğunu savunmak, algı doğru olduğunda, algılanan şeyin, algının kendisi gibi zihinsel olduğunu savunmaya yol açar.

Varlığın bilinebilir olduğunu ve ona ilişkin bilgimizin eksiksiz olmadığını kimi dönemlerin kuşkucu ve gizemcileri dışında hemen herkes onaylayacaktır. Varlığa ilişkin bilgiyi deneyle edinir, onu bilgimiz ölçüsünde tanırız. Pek çoğumuz için üzerine tartışma açmanın bile yersiz sayılacağı bu savları onaylamak ne kavrayış ile kavranılanı, ne de bilgi ile varlığı özdeşleştirmeyi gerektirir. Hele fiziksel varlığa ilişkin olarak, onun, bilgimizden bağımsız konumdaki te-

mel ilkeleri üzerine düşünce yürütemeyeceğimiz anlamına hiç gelmez. Yürütülen böyle bir düşünce, doğal olarak, bir deneysel bilgi değeri taşımaz; fakat mantıksal tutarlılık içinde deneysel bilgiye dayandırılıp onunla temellenmesi sağlanabilir. Bir başka deyişle bilginin öznel boyutunu onaylamak ve onu deneyle temellendirmek, Gerçekçilik'i olanaksız kılmaz. Deneycilik, kendi ile Gerçekçilik arasında bir gerilim yaratsa bile, Epistemizm'ini en uç noktaya değin götürüp, varlıkbilimini Tekbenci ya da İdealist kılmak zorunda değildir.

Epistemizm kavrayış ile kavranılanı örtüştürür, birbirine karıştırırken, Gerçekçilik bu ikisini ayırt eder ve onlara birbirlerinden bağımsız varlık konumları tanıyarak, Epistemizm'in yaptığının, tam tersini yapar. İlginç olan, gerçekçi tutumun her zaman idealist tutumun götürdüğü varlıkbilimsel sonuçlara karşıt görüşler içermeyişidir. Bu noktayı irdeleyelim. Genel anlamda felsefi Gerçekçilik, insanın algı, kavram, düşünce gibi öznel anlık içeriklerinin, dış nesnel ve bağımsız bir gerçekliğe (yansıma veya tasarım olarak) karşılık olduklarını öne süren yaklaşımdır. Felsefeciler bu tutumu genellikle anlık içeriklerinin tümüne bir arada uygulamamışlardır. Gerçekçilik'i kimleri algı içeriklerine, kimileriyse genel kavramlara ilişkin olarak uygulamış, felsefe tarihinde "Algısal Gerçekçilik" ve "Kavramsal Gerçekçilik" gibi gelenekler oluşturmuşlardır. Algısal Gerçekçilik, insan anlığındaki algı ve duyum içeriklerinin, kimi yanılmalar dışta bırakılırsa, nesnel ve bağımsız bir gerçekliği yansıttığını savunur. Kavramsal Gerçekçilikse, anlıktaki genel düşüncelerin, anlığın dışında, nesnel ve ondan bağımsız varlıklara karşılık olduğunu öne sürer. (Bunu, gerçekçi bir görüş olmayan Abaelardus türü "Kavramcılık"tan ayırt etmeliyiz.) Bu iki Gerçekçilik birbirlerini genellikle dışlamışlardır. Çünkü, eğer Kavramsal Gerçekçilik doğruysa, Algısal Gerçekçilik önemli eksiklikleri ve kısırlıkları olan bir görüş olmalıdır: Genel kavramların karşılıkları, algıya konu olan dünyada yer almaz. Dünyada tikel insanlar varken bir de "genel insan" diye bir şey yoktur. Dolayısıyla salt olarak anlaşıldıklarında, Algısal Gerçekçilik doğruysa, Kavramsal Gerçekçilik yanlış olmalıdır. Nitekim, algısal anlamda gerçekçi olan Aristoteles ve Locke, Kavramsal Gerçekçilik'i yadsımışlardır. Kavramsal Gerçekçilik'i kuran Platon'sa, bunun için özel bir idealar dünyası kurmak zorunda kaldığından, bu ikisi arasında bir seçim de yapmak zorundadır. Böylece algının yansıttığı evreni aşağılar, onu değersiz kılar. Ona göre bu evren anlıktan bağımsız olmasına karşın, bilgiye konu olmayan, değişken, kaypak, gerçeklikten çok bir düş niteliğini taşıyan bir ortamdır. Kavramsal Gerçekçilik içinde çeşitli yaklaşım farklılıklarına rastlanır; ancak bunlarda ortak olan sav, herhangi bir şeyi düşünüyor olmanın doğrululğunun, düşünülen şeyin varlığı için yeterli' koşul oluşturduğudur. Görüldüğü gibi, Kavram-

sal Gerçekçilik'in götürdüğü ontoloji Nesnel İdealizm, Algısal Gerçekçilik'inkiyse Özdekçilik oldu. Kavrayış ile kavranılanı örtüştürmenin bir sonucu, bunları ayırt edişin bir sonucuyla aynı ontolojiye götürürken, öbür sonuçlar da birbiriyle çelişen ve felsefe tarihinin en büyük tartışmalarından birine konu ve taraf olan ontolojilere götürdü: (Öznel) İdealizm ve Özdekçilik.

II

Modern Felsefe tarihi içinde Algısal Gerçekçilik ile Epistemizm hem sürekli bir çatışkı içinde karşılıklı olarak birbirlerini eritmeye çalışmışlar, hem de değişen doz ve karşılıklı ağırlık dengeleri içinde birbirleriyle uzlaştırılmaya çalışılmışlardır. Dolayısıyla, Yeni Çağ'dan günümüze, bir uçta su katılmamış Gerçekçilik'ten (bundan böyle Gerçekçilik'ten yalnızca Algısal Gerçekçilik'i kastedeceğim), öbür uçta su katılmamış Epistemizm'e doğru, derece derece değişen görüşler buluruz. Berkeley sonrakine örnek oluştururken, Locke öncekine örnektir. Bu yazıda ne Locke ile, ne de Berkeley ile ilgilenemeyeceğim. Beni burada ilgilendiren, yüksek dozda Epistemizm içermesine ve onayladığı gerçekçi savlan en aza indirmesine karşın idealist veya tekbenci *olmayan,* ya da hiçbir gerçekçi sav içermemesine karşın idealist veya tekbenci *olmadığını savunan* görüşler olacak. Böyle görüşlere örnek olarak Kant felsefesini ve Hume ile yine Kant'ın etkisi altındaki, 19. yy sonlarının Eleştirel Pozitivizmini ve Pragmacılık'ı verebiliriz. Önce su katılmamış Epistemizm'i parlak bir biçimde yansıtan bu son iki akımı, ana çizgileriyle tanıtacak, sonra da Gerçekçilik'e minimal bir dozda izin veren epistemist görüşlerin kökenlerindeki tutarsız uzlaşımı tartışacağım.

Eleştirel Pozitivizm

Özdekçi olsun, nesnel idealist olsun, Gerçekçilik varlıkbilimsel, yani metafizik bir boyut içeren bir savdır. Bir felsefi uğraş alanı olarak metafizik de, eğer bütünüyle öznel-anlıksal bir yaklaşım değilse, çoğunlukla bir tür gerçekçilik üzerine kurulur. Gerçekçilik ile metafizik arasındaki bu yakın bağlantı, Comte'dan başlayarak metafiziği dışlayan Pozitivizm'in Gerçekçilik'i de yadsımasını gerektirmiştir. Oysa Pozitivizm'in felsefe için amaç seçtiği bilim, en eski çağlardan beri "dış dünyanın" varlıklarını, devinim ve değişim yasalarını araştırıp bulgulamayı amaçlamıştır. Dolayısıyla doğal yaklaşımında bilim gerçekçidir. Konusuysa, varlıkbilimin yani metafiziğin konusuyla çakışır, ve örtüşür. Bu durumun Pozitivizm için bir sıkıntı doğurması çok doğal. Çünkü Pozitivizm, bir yandan metafiziği dışlamayı kendine ana amaç olarak seçerken, bir yandan da felsefeyi "bilimselleş-

tirmeye", bilimin dışında kalan uğraş alanlarını da "gayrımeşru" saydırmaya çalışır. Böyle bir tutarsızlığı gidermenin yolu, bilimin konusunu görüngücü bir yaklaşımla yeniden yorumlamak; bir başka deyişle, bilimin temelinde bulunan ve Locke'unkine benzeyen Deneycilik'i Hume ya da Berkeley'inkine benzeyen bir deneycilikle değiştirmektir. İşte 19. yy sonlarının eleştirel pozitivistleri böyle bir programal yola çıkmışlar, bu yönelimler içinde görüngücü algı kuramını geliştirerek, uzlaşımcı bir bilim felsefesinin temellerini atmışlardır.

19. yy sonlarının Eleştirel Deneycilik'i (Empiriocriticism) ya da Eleştirel Pozitivizm'i denince akla Ernst Mach başta olmak üzere Richard Avenarius gibi Avusturyalılar, Alman Hans Vaihinger, Henri Poincaré ve Pierre Duhem gibi Fransızlar, ve İngiliz Karl Pearson gelir. Hemen bütün bu düşünürlerin ortak olarak savundukları nokta, kavramların, ve özellikle bilimde yer alan kavramların, bilimin dizgeleşmesi için zorunlu olmalarına karşın ,bir nesnel ya da dış gerçekliği betimlemedikleri, insanın bunları algı içeriklerini özetlemek için soyutladığı ve kurguladığı düşüncesidir. Dolayısıyla, bu yaklaşım açısından kavramlar, *kimi yapay uzlaşımlardan,* Vaihinger'in aşırı tutumuna göre ise, birer "kurgu"dan başka bir şey olamazlar. Algı verilerini eldeki gereksinimlere göre şimdikinden değişik biçimlerde de sınıflandırabilir, böylece şimdikinden farklı kavramlar elde edebilirdik. Belirli bir kavramsal yapıyı bir başkasına yeğlemede geçerli olan ölçüt, *yalınlık, ekonomi, kolaylık* ve *yarar* gibi olgularda aranmalıdır.

Hem Mach, hem de Avenarius, gerçeklik ya da dünya dediğimizin kendinde şeylerden ya da nesnelerden değil, *olgulardan* meydana geldiğini savunurlar. Olgularsa, onlara göre birbiriyle düzenli ve tutarlı ilişkiler içinde olan *duyumlardan* başka bir şey değildir. Varolduğu söylenebilecek her şey, duyumların bir aradalığından oluşur. Fiziksel cisimler de, bilinç içerikleri de, duyumların bir aradalığıdır. Duyumların varlıksal konumu ne özdeksel ne de anlıksaldır; onlar, varlık açısından "yansız", yani "nötr"dürler. Öyle ise, Descartes'çı İkicilik ortadan kalkacak, artık fiziksel-tinsel diye bir ayrım sözkonusu olmayacaktır. Çünkü belirli bir nesne hangi duyumların bir aradalığından oluşuyorsa, bu *nesnenin düşüncesi* de aynı duyumların algılanıyor ya da tasarımlanıyor olarak kavranmasından başka bir şey değildir. İnsan, çok büyük bir duyum çeşitliliğinin bilinci içine akışı karşısında, bunları düzenli bir biçimde kavramak gereğini duyar. Mach'a göre, insan bu düzenliliği kendi doğası gereği arar. Alışılmış olmayan her şey onu şaşırtır, kafasını karıştırır. Olgüler yinelendiğinde bunlara alışırız; bizi şaşırtan değişik ya da garip bir yanları kalmaz. Onlara böylece alışmak, onları açıklamaktır. Deney içeriğinde düzenlilikleri aramamızın bir başka nedeni, istek ve gereksinimlerimizi karşılamaktır. Bu amaçla, bu isteklerimizi nasıl kar-

şılayabileceğimizi, doğada neyi,- ne zaman bekleyebileceğimizi saptayarak anlarız. İşte bu ve bunun gibi nedenlerle insan, en ilkel çağlardan beri duyumlarda bulduğu düzenlilikleri nesne adlarıyla sınıflandırıp adlandıragelmiştir, Dolayısıyla kavramsal yapımız da, bilimimiz de, deneyin ve deney içerikleri arasındaki ilişkilerin özetlenmesine ve başka insanlara düşünce olarak iletilebilmesine yarayan birer araçtırlar. Böylece Mach, gerçekçi ya da metafizik yorumu bilimden de arındıracak bir açıklama geliştirmiş olur. Çünkü böylece, nesne adlan ve kavramlarının, "sarı", "soğuk" gibi deney içeriklerini adlandıran sözcüklerden farklı olarak, dış-gerçek olgulara karşılık olmayıp, deney türünden gerçek olguların birlikteliğini dilegetiren soyutlamalar oldukları öne sürülebilmektedir. Düşünce ekonomisi ilkesine göre örneğin bir bilimsel yasa, olguları kapsamlı ve yoğun olarak özetleyen ve bu özet içinde olguların yalnızca bizce önemli olan yanlarını saptayan bir dilegetirişten başka bir şey değildir. Görüngüler ötesindeki bir dünyada bulunan kendinde şeylerin varlığını öne sürmek, bilimin ekonomisine de aykırıdır.

Mach'ın bu görüşleri, kendisini bilimsel kavramların ancak tarihsel bağlamları içinde kavranabilecekleri savına götürmüştür. Bu savın çağdaş bilim felsefesindeki etkisine önemle değinmek gerekir: 20. yy'ın ortalarında etkili olan Thomas Kuhn ve Paul Feyerabend gibi düşünürlerin bilime ve bilim tarihine ilişkin savlarının bir kökemini Mach'ın felsefesinde canlı bir biçimde buluyoruz. Mach'a göre aynı olgu, değişik gereksinim ve amaçlara göre başka biçimlerde kavramlaştırılabilir, yasalaştırılabilir. Bu değişik seçenekler arasındaki seçim, bilimsel ekonomiye bağlı olacaktır. Bundan dolayı, örneğin mekanik dalındaki kavramları bütünüyle anlamak istiyorsak, bu bilim dalının tarihsel gelişimini incelemek zorundayız.

Mach'ın düşüncelerini geliştirip dizgeleştiren Pearson, Pozitivizm'in bilimdeki Özdekçilik'i "usa yatkın bir idealizme dönüştürdüğünü" açıkça belirtir. Ona göre de bilim bir bütündür; çünkü değişik bilim dalları bilimin metafizik yaklaşımının öngördüğü gibi farklı değildir. Bilimin ele aldığı tek gerçeklik, deney içeriğidir. Değişik bilim dallan aynı içerikleri, farklı kavramsal yapılar, farklı diller kurarak açıklarlar. Oysa bu farklılık soyut olup, anlığın değişik sınıflandırmalarından kaynaklanan bir farklılıktır; gerçek bir ayrılık oluşturmaz. Pearson, metafizikçiyi olgu üzerine şiirler yazan bir ozan olarak gördüğümüz sürece, onun bilime ve düşünceye bir zararı dokunmayacağını savunmuştur.

Eleştirel Pozitivistler çağdaş bilim felsefesinin temellerini atan düşünürlerdir. Aynı nedenle bilim felsefesi, 20. yy'ın son çeyreğine değin ağırlıklı olarak pozitivist bir bakış açısını korumuştur. Eleştirel pozitivistler ve onların yüzyılımızdaki izleyicilerinin bir başka belirgin niteliği, büyük bir çoğunluğunun, felsefeye sonradan eğilen

bilim adamları oluşudur. Bu nitelik, konu bilimin felsefesi olduğunda önemli bir yarar ve derinlik sağlarken, yaklaşım başka ve daha temel düzeydeki felsefe sorunlarına yayılmaya çalışıldığında, belirgin bir yüzeysellik, hatta felsefi düşünüşte bir beceriksizlik de getirmiştir.

Bu açıdan ele alındıklarında, bilim adamları olarak büyük değerleri olan Poincaré ve Duhem'in, Mach'çı Pozitivizm'i geliştiren yaklaşımlarını, yalnızca bilim felsefesi bağlamında düşünmek daha yararlı olur. Poincaré'ye göre, bilime temel olan kimi ilkeler ancak birer varsayımdır. Bu varsayımlar ne *a priori* yöntemlerle, ne de tümevarımla doğrulanabilirler. Dolayısıyla bu temel ilkeler yararlı sonuçlar getiren tanımlar, ya da kimi *uzlaşımlardan* başka bir şey olamazlar. Aynı konuya ilişkin farklı varsayımlar arasındaki seçim de, işe yararlık ölçütüne göre yapılmalıdır. Bütün bunlar, deneysel yöntemlerle doğrulanıp, yadsınabilen hipotezler için değil, daha derinlerdeki varsayımlar için sözkonusudur. Eldeki olgu, bu türden farklı temel varsayımlar üzerine kurulan sayısız almaşık dizgece açıklanabileceğinden, düşünceye daha büyük ekonomi sağlayan ve daha işe yarar olan (convenient) varsayımın ve onun üzerinde kurulan dizgenin yeğlenmesi gerekir. Poincaré, böyle varsayımların uzlaşımsal olduğunu öne sürmesine karşın, Vaihinger'den farklı olarak bunların keyfi uydurmalar olduklarını söylemiyor. Deney bize bir seçim olanağı verdiği gibi, en kolay yolu bulmamızı sağlayarak bizi yöneltir de.. Uzlaşımsalcı (conventionalist) tutumunun en iyi kanıtını, almaşık geometri ve mekanik kuramlarında bulduğunu düşünür, Poincaré. Örneğin Eukleides ve Eukleides-dışı geometri dizgeleri arasında bir seçim söz konusu olduğunda, bunlardan biriyle çeliştiği söylenebilecek bir deneyimin hiçbir zaman bulunamayacağını öne sürerek, böyle bir seçimin yalınlık ve işe yararlığa dayandırılması gerektiğini savunur.

Hipotezlerin sınanmasına ilişkin olarak Duhem de benzer görüşler ileri sürmüştür. Ona göre herhangi bir hipotezin içerdiği bir önerınenin deneyce yadsınması, bu hipotezin çürütülmesi anlamına gelmeyecek, bu yasalardan açıklamalar çıkarsamaya yarayan önkoşul önermelerinin doğruluk değerini hep birlikte etkileyecektir.

Pozitivizm'in yüzyılımızın düşüncesi üzerinde yaptığı etkinin büyüklüğünü gözardı etmeye olanak yoktur. Belirgin pozitivist nitelikler taşıyan akımlar, 20. yy'ın büyük bir bölümünde başlıca felsefe yaklaşımları arasında yer almıştır. Yine 20. yy'da öne çıkan algı kuramlarından Görüngücülük, en azından kısmen, eleştirel pozitivistlerce geliştirilmiştir. 1920 ve 30'lu yılların "mantıksal pozitivist" Viyana Çevresi, Mach felsefesi ve kimi pragmacı temaların bir bireşimi olarak değerlendirilebilir.

Pragmacılık

Pragmacılık'ın kökenlerinde deneyci ve özellikle Hume'cu düşünceler bulunur. Aynı kökenlerde Comte'un Pozitivizmi ile de, hem doğrudan hem de eleştirel etkileşimler görülebilir. Bilimin etkisi altındaki öbür 19. yy felsefeleri gibi, Pragmacılık için de çıkış noktası (ve ileri dönemlerinde varlığın tüm kapsamı), Kant'ın görüngüler evrenidir.

1870'li yıllarda, Charles Sanders Peirce, William James, ve birkaç arkadaşlarının A.B.D.'de birlikte kurdukları "Metafizik Kulübü", yürüttüğü toplantılarda açıklık, anlam ve inanç gibi kavramlara doyurucu açıklamalar getirmeyi amaçlıyordu. Burada yapılan tartışmalarda, özellikle Peirce'ün önderliğinde geliştirilen düşünceler, Pragmacılık'ın temellerini oluşturmuştur.

Peirce, bir yandan Descartes'ın yeterli bir saydamlıkla belirlememiş olduğunu düşündüğü açıklık *kavramını* keskinleştirmeye çalışırken, bir yandan da Comte'un Pozitivizm'inde aşırı sıkı ölçütlerle kısırlaştırılan *deneysel onaylanabilirliği* yumuşatmayı amaçlıyordu. Açıklığı gereğince belirleyebilmek, inanç kavramını tanımlamayı gerektirir; çünkü açık ve seçik olan ya da olmayan şey, insanın *düşüncesi, inancıdır*. Peirce inancı "eylem için bir kural" olarak tanımlıyor. İnanca yönelik kuşkuysa, yine Peirce'e göre, eylem konusundaki kararsızlık nedeniyle baş gösteren bir sıkıntı, bir rahatsızlık. Bu sıkıntı, hangi eyleme geçileceğine karar verilişe değin sürüyor. Oysa, insanın bu tür sıkıntıları her giderişi, yani her karara varışı, bir inanç oluşturulmasını içerdiğinden, inanç yalnızca bir eylem kuralı olmakla kalmıyor, bir *eylem alışkanlığına* dönüşüyor. Bu bağlamda, Pragmacılık içinde odak kavramlardan biri konumuna gelecek olan "araştırma" da belirlenmiş oluyor: Araştırma, kuşku sıkıntısını gidererek, eylemi düzenleyen bir kurala, yani inanca varma savaşımıdır, Peirce'e göre. Düşüncenin belirginleştirilmesi, araştırmanın tek amacıdır. Yapıyı böylece kurduktan sonra, Peirce *anlam* kavramına döner. Onun için bir *düşüncenin* anlamı, buna ilişkin alışkanlıkların toplamıdır. Öte yandan, bir şeyin anlamı söz konusu olduğunda da, bunu, uygulamada bu şeyle etkileşime girildiğinde, mevcut duruma göre ortaya hangi farkların çıkacağının saptanmasıyla açıklaştırabileceğimizi öne sürüyor. Dolayısıyla düşüncenin açıklaştırılması için Peirce'ün ortaya attığı kural, Pragmacılık'ın temel düsturunu, baş sloganını biçimlendirmiş oluyor: "Düşüncemizin nesnesinin, uygulamada hangi sonuçları getirebileceğinin kavrayışı, bu nesneye ilişkin kavramımızın bütününü oluşturur." Demek ki, bir kavramın anlamı, onun uygulamada getireceği etkilerin, sonuçların düşüncesidir. Bu anlamı saptamak için, kavramın doğru olması durumunda, buna dayanarak yapılacak eylemden hangi etkilerin doğacağını düşünmek gerekir.

Görüldüğü gibi Peirce'ün amacı, ne bir genel felsefe dizgesi, ne de bir dünya görüşü getirmektir. Pragmacılık'ı ortaya atarken o, bunu, bir doğruluk kuramı olarak bile görmemiştir. Peirce'ün ortaya attığı, olsa olsa düşüncelerin *doğruluğunu saptamaya* yönelik bir yöntem, anlamları kesinleştirecek, açıklığı sağlayacak bir yol, bir kuraldır. Ona göre, örneğin bir nesnenin *katı* olduğunu söylemek, bu nesnenin yüzeyinin başka cisimlerin çoğunluğunca çizilemeyeceğini öne sürmektedir. Katılık niteliğinin düşüncesi, ona dayanarak yapılan eylemin sonucunda doğacak etkilerin düşüncesidir.

Pragmacılık'a göre araştırmanın, kuşkudan, doğruluk ve yanlışlık arasında gidip gelmeyen dengelenmiş inançlara doğru bir ilerleyiş süreci olduğuna değindik. Bir başka deyişle bu kuşkudan kesinliğe, yani doğruluğa (doğru inanca) ulaşıştır. Bunun yöntemiyse, düşüncenin uygulamada getireceği sonuçların kavranmasıdır. Peirce, araştırmayı böylece belirlerken, buna amaç olarak saptadığı tam kesinliğin, bütünyle erişilebilecek bir şey olmadığını da ekliyor. Bu son öğreti, onun *Yanılabilirlik İlkesi* adıyla anılan savıdır ve bunun bir felsefe tutumu olarak Kuşkuculuk'tan özenle ve önemle ayırt edilmesi gerekir. Kuşkuculuk belirli bir konunun bilinmeyeceğini öne sürer. Örneğin, deneye yönelen kuşkuculuk deneyin bilgi üretemeyeceğini, deneyden kaynaklanan inançlarımızın güvenilir olmadıklarını, bunların doğruyu veremeyeceğini savunur. Peirce'ün Yanılabilirlik İlkesi bilginin olanaksızlığını ya da doğrunun kavranılamaz olduğunu öne sürmüyor. Tam tersine, Peirce için her konu bilinebilir. Fakat bilginin tamamlanması sonsuz bir süreçtir. Her şey bilinebilir olsa da, insan olarak her şeyi bilmemiz olanaksızdır. Bilgi, geleneksel felsefenin beklentilerinin tersine, doğruya bir yaklaşım sürecidir. Doğruya, zaman içinde giderek daha çok yaklaşılacak, ancak kesin ve saltık anlamda, hiçbir zaman tam olarak erişilemeyecektir. Çünkü saltık kesinlik, saltık anlamda yanılmazlık ve genellik gerektirir. Buysa, insan anlığının yetilerinin sınırını zorlar. Yanılabilirlik, kuşkuculuktaki gibi ilkesel bir sınırlama getirmez; ortaya attığı sınırlama, uygulamada, 'Pratikte' doğan bir sınırlamadır.

Saltık doğrunun kavranılamayacağını öne sürüşünden, Peirce'ün Algısal Gerçekçilik'i yadsıdığı sonucu çıkarılmamalıdır. Bunu, Pragmacılık'ı tutarlı olarak geliştirecek olan William James yapmıştır. Peirce ise bu konuda her zaman tam tutarlı olmamakla birlikte, bir dış gerçeklik bulunduğunu ve bu gerçekliği algılayarak nesneleri ve içinde bulundukları durumları kavradığımızı savunur. Dolayısıyla sonuçta Peirce'ün doğruluk kavramı, düşüncelerimiz ile bizi çevreleyen nesne ve durumlar arasında bulunan bir karşılıklılıktır. Bir başka deyişle, Peirce'de Pragmacılık, *doğruluğun tanımında* kullanılmaz. Kullanıldığı yer, daha önce de vurguladığımız gibi düşüncelerin anlamının açıklaştınlması ve *doğrunun bulunması,* saptanması sürecidir.

Doğrunun *bulunması* ve doğrunun *ne olduğu,* başka başka konulardır. Birinin yöntemi öbürünü açıklamaz. Doğruyu bulmak, bir inancın doğru olduğunu saptamaya yönelik bir eylemken, doğrunun ne olduğunu yanıtlamak, her doğru inancın ortak olan niteliğini açıklamaktır.

Peirce kendi gününde ne ölçüde karanlıkta kaldıysa, çağdaşı ve dostu William James de o ölçüde popüler olmuş, hem ruhbilim hem de felsefe alanlarında büyük bir üne ulaşmıştır. Pragmacılık'a katkısı, başlangıçta bir açıklaştırma yöntemi olarak ortaya atılan bu düşünceyi, felsefenin her alanına yayarak dizgeselleştirmek ve kitlelerce tanınmasını sağlamak olmuştur. Kuramın geliştirilişine "Metafizik Kulübü" toplantılarındaki katkısının ölçüsü bilinemese de, James'in anlayışındaki Pragmacılık, artık Peirce'ün bu yaklaşımı yerleştirdiği çerçeveye sığacak gibi değildir. James Pragmacılık'ı bir yöntem olarak gördüğü ölçüde bir doğruluk kuramı olarak da düşünür. Pragmacılık açısından doğrunun ne olduğunu tartışır ve saptar. Bu bağlamda Peirce'den hem uzaklaşır, hem de daha tutarlı bir dizgeye ulaşmış olur. Peirce yaşamının sonlarına doğru, Pragmacılık'ın başına gelen bu değişikliklerden o denli rahatsız olmuştur ki, bu addan vaz geçerek, kendi felsefi tutumunu "Pragmaticism" terimiyle anmaya başlamıştır.

Gerçekte, James'in Pragmacılıkta yaptığı genişletme ve yayma girişimi için gereken her türlü kuramsal veri daha önceden ortaya konmuş bulunuyordu. James, girişimine doğruluk kavramını yeniden yorumlayarak başlar: Bir inancın doğruluğu pragmacı yöntemle saptanabildiğine göre, doğruluk için bir karşılıklılık aramak anlamsız ve boşunadır, der. Karşılıklılığın içerdiği saltık doğruluğa tam olarak erişemeyeceğimizi Peirce de onayladığına göre, doğruluğu böylece tanımlamanın hiçbir kuramsal ya da eylemsel değeri olamaz. Öte yandan, bir kez doğruluğun karşılıklılıktan bağımsız olduğu onaylanınca dış dünya düşüncesi de anlamını yitirir. Düşüncenin, inancın, doğruluğunu dış dünya ile karşılıklılık oluşturmuyorsa, bilgimizde olsun, yaşamımızda olsun, dış dünyaya bir yer yok demektir. James'e göre bilginin kökeni, kaynağı ve konusu, algının ilk ve temel girdileridir. "Gerçeklik", işte bu girdilerdir. Algı girdileri ötesindeki bir dış dünya, gerçeklik diye andığımız şeyi oluşturmaz. Bu ileri sürdüklerinde Kant'tan önemli ölçüde esinlenmiş olan James, bilginin tek kaynağının deney olduğunu ileri sürerken de, İngiliz Deneyciliği'nden çok, Kant'ı yankılar. Çünkü deney, onun için algının ilk girdileri anlamına gelir. Bu ilk girdiler ulamlanıp düzene sokulmamıştır ve anlığa sürekli bir akış olarak gelen karmakarışık bir veriyi oluştururlar. Gerçeklik, dar anlamda bu veriyle özdeşken, daha geniş bir anlamda da, bu girdilerden anlığın kurduğu görüngüler dünyasıyla özdeştir. James "Köktenci Deneycilik" adını verdiği bu su katılma-

mış epistemist kuramıyla, çağdaşları eleştirel pozitivistler gibi, deneyi tek gerçeklik olarak görmektedir. Ancak, kendi görüşünün Öznel İdealizm'den ayrıldığını öne sürer: Bu kökten ve salt anlamdaki deney, James'a göre öznel değil *nesneldir*.

James'in ulaştığı sonuçlar eleştirel pozitivistlerinkiyle önemli sayılabilecek yakınlıklar taşıyor. Gerçekiliği deney içerikleriyle özdeş sayışı yanısıra, ortaya attığı "Yansız Tekçilik" (Neutral Monism), Descartes'çı İkiciliği tıpkı Mach'ın öne sürdüğü biçimde yadsır: Özdek ve anlık ayrımı yanlıştır, çünkü tek gerçeklik, tek varlık, deney içeriğidir. Doğrunun göreceliği, kavramların insanlarca belirli gereksinimleri karşılamak için deney içeriğini sınıflandıran araçlar oldukları gibi düşüncelerde de ortak yanlar koruyan Pozitivizm ve Pragmacılık, 20. yy başlarında giderek iç içe girmiş, birbirleriyle bütünleşmiştir.

James, düşüncelerimizi onların uygulamada getirdikleri etkilerle açıklaştırdığımız savında Peirce'ü izler. Ancak aynı savın nesne düşüncesi için de geçerli olduğunu ileri sürer: Ona göre nesneleri, bunlarla olan etkileşimimizin sonuçları, etkileri olarak tanır. Öylece biliriz. James, nesneleri, onlarla olan etkileşimin sonuçlarını bilmek dışında bilebileceğimiz *pozitif* bir yol bulunmadığını ekliyor. Öte yandan, önermeler olsun, yargılar olsun, bunlar pratik etkileri bulunduğu ölçüde anlamlıdırlar. Böyle etkileri bulunmayanların anlam taşıdıkları öne sürülemez. Anlam pratik etkiyle belirleniyorsa, etkice eş olan önermeler; anlamca da eştirler.

Bütün bu değerlendirmeler, James'i pragmacı yöntemi bir *doğruluk kuramı* olarak yorumlamaya itmiştir. Bu, büyük tartışmalara yol açmış doğruluk kuramına göre, bir önermenin doğru olması, onun *işler* olması, yani uygulamada doyurucu sonuçlar getirmesidir. Böyle bir doğruluk kuramı, kendisine seçenek olan *karşılıklılık* ve *tutarlılık* kuramlarından daha yumuşak bir ölçüt getiriyor. Çünkü pragmacı doğruluk kuramı açısından, belirli bir önermeye göre yapılan eylem, başarılı ya da doyurucu etkiler getirirse, bu önermenin bir dış dünya ile çakışıp çakışmamasına bakmadan, önerme doğru olarak onaylanmak durumundadır. Bunun içerdiği sonuç, bilginin evrensel, saltık ve kalıcı olamayacağıdır. Burada da James'in Pragmacılık'ını Peirce'ün ulaştığı sonuçların epey ötelerine taşıdığını görüyoruz. Saltık ve değişmez bilgileri amaç edinmek, gerçekliği idealleştirmek olur diye düşünüyor James. Bilgi için bilgi yoktur: Bilgi yaşam içindir; yaşamı sürdürmek içindir. O, başarıya götüren bir araçtır. James, ortaya attığı bilgi ve doğruluk kuramını öznel olmakla eleştirenlere karşı, gerçeklik ile uyumun Pragmacılık'ın vazgeçilmez bir ögesi olduğu savıyla karşı çıkmıştır. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi, ona göre gerçek ve nesnel olan, algı verileri, yani deneyin ilk girdileridir. Bundan dolayı, pragmacı doğruluğu, onun öznel olmadığı iddiasıyla

savunduğu yerlerde, uyum kavramı üzerinden bir tür *tutarlılık* kuramına yaslanıyor gibidir, James. Onun doğruluk anlayışının, bu kavrama belirgin bir görecelik getirdiği açık olsa gerek. Bu, felsefe tarihindeki tartışma ve karşıtlıklarda, Pragmacılık'ın çoğu kez her iki tarafı da belirli bir ölçüde onaylayabilişinde de ortaya çıkıyor.

III

Görüldüğü gibi, bilimsel kuramlardaki görecelik, uzlaşımsallık, bilimin ve dilin açıklayıp dilegetirdikleri olguları büyük ölçüde kendilerince kurdukları, bundan dolayı da bağımsız bir dış nesnel gerçekliği betimlemedikleri gibi, günümüzde kimi felsefe çevrelerinde hâlâ revaçta olan temalar, Epistemizm'in dozunu fazla kaçırarak, tek ve saltık doğru, kesinlik ve gerçeğin bilgisine ulaşma amaçlarına anlam veren nesnel ve bağımsız dış gerçekliği yadsıyan, ya da (daha sonra değineceğimiz gibi) "işsiz bırakan" felsefelerce getiriliyor. Bunlar özdeksizci (immateryalist) oldukları halde idealist olmadıkları savındaki tutumlar. Yansız Tekçilik fiziksel varlığı bütünüyle ortadan kaldırıyor. Peki, bu İdealizm ya da bunun da ötesinde Tekbencilik değil mi? Bu soruya karşılık olarak duyumların zihinsel ve öznel olduklarını da yadsıdığını söyleyecektir bu tür Tekçilik. Oysa bu görüş, ontolojiden kaçarken Epistemizm'in, kendi kendinin metafiziğini kurmak durumunda kalmasından başka bir şey değil: Önce dış gerçeklik duyumlarla özdeşleştiriliyor, sonra da, bu su katılmamış Epistemizm'in getirdiği İdealist vargı, duyumların kendi başlarına, ne zihinsel ne de fiziksel olan, bağımsız bir varlık ulamı oluşturdukları iddiasıyla yeni bir varlık ulamı ortaya atıyor. Üstelik bu "yansız" varlık türü, öznel ve anlıksal olarak doğrudan tanıdığımız tasarımlardan da farklı. Öyle olmasaydı onlarla özdeş olur, Öznel İdealizm'e indirgenmiş olurdu. Sonuç olarak, Idealizm'den bağımsız olduğu ölçüde, Yansız Tekçilik'in yeni bir varlık türünün metafiziğini kurduğu, kaçınılmaz bir sonuç oluyor. İlginç değil mi? Metafiziği ortadan kaldırmak amacıyla yola çıkanlar, fiziksel gerçekliği yadsıyor, sonra da onun yerine yerleştirdikleri bir duyumlar metafiziğine saplanıp kalıyorlar.

Yansız Tekçilik çoğu kez, Epistemizm'in neredeyse resmi algı kuramı haline getirilen Görüngücülük'ün dayandırıldığı ontoloji olmuştur. Görüngücülük açısından fiziksel nesneler "kalıcı duyum olanaklılıkları" ya da "duyu verilerinden kurulan mantıksal yapılar" olarak açıklanır. Dolayısıyla duyumların ontik konumunun nasıl belirlendiğine bağlı olarak Görüngücülük de pek çok durumda ya İdealizmi ya da Yansız Tekçilik'i seçmek durumunda kalmaktadır.

Yansız Tekçilik, uslamlamalar üzerinden varılan bir sonuç, temelleri argümanlara dayandırılan bir sav değildir. Dolayısıyla, hiç-

bir felsefi kanıtı da yoktur. Yansız Tekçilik, yukarıda değindiğimiz aşırı Epistemist felsefelerin temel varsayımıdır. Bu tutumun en büyük sorunlarının başında, Tekbencilik'e götürüyor olması gelir. Ancak bundan başka, "duyumların nereden geldikleri" sorusunu da bütünüyle yanıtsız bırakmaktadır. Yaşamımız boyunca durmaksızın etkilendiğimiz duyum bombardımanı, bu görüş için, yalnızca bir olgudur ve nedeni bilinemeyeceği için sorulamaz da. Böyle bir sorunun modası geçmiştir, diyen epistemistler de olmuştur. Aynı açıklama yeteneksizliği, anlığa gelen duyumların neden tutarlı ve düzenli oldukları sorulduğunda da karşımıza çıkar. Neden her ikimiz de aynı yöne baktığımızda aynı şeyi görüyoruz; neden yıllar sonra aynı yere döndüğümüzde aynı algıyla karşılaşıyoruz? Bu sorular gerçek felsefe sorunlarıdır ve bunları küçük düşürmeye çalışarak yanıtlamaktan kurtulmaya çalışmak, felsefe sorunlarına gözünü kapamaktır. Berkeley'in aynı sorulara, kendince açık ve belirgin bir yanıtı vardı: Tanrı'nın tutarlı ve düzenli duyumlarımıza *neden* olduğunu öne sürmüş, böylece Tekbencilik'ten sıyrılabilmişti. Eğer su katılmamış Epistemizm kimi sorunlar karşısında felsefeyi felç edip dilsizleştiriyor ve insanı da Tekbencilik'e tutsak ediyorsa bunun suçunu sorunda değil kuramın kendisinde aramak gerekir. Tutarlı sonucu ya dine ya da Tekbencilik'e götüren bir kuram felsefe olarak kendi kendini tasfiye etmiş olmuyor mu?

Yukarıdaki soruların ağırlığı karşısında, onlara hiç olmazsa kısmi bir yanıt sağlayabilmek için, kurama bir damla Gerçekçilik karıştırılabilir. Kuram bunun dışında bütünüyle epistemisttir. Böylelerine "Minimal Gerçekçilik" adını vereceğim. Büyük filozoflardan Kant, bir tür minimal gerçekçidir. Onun dışında, birçok görüngücü ve Gerçekçilik karşısında biraz eğilmek gereğini duyan birçok pozitivist de bu arada sayılabilir. Kuhn, Feyerabend ve onlarla uyuşan çağdaş Köktenciler de bir açıdan bu görüşün kapsamına girerler. Minimal Gerçekçilik, anlıktan bağımsız bir dış gerçekliğin varlığını onaylar. Bu, Kant'ın "kendinde şeyi" yani noumenler dünyasıdır. Felsefi işleviyse, algının nedenini, kaynağını açıklamaktır: Algı anlağımıza sürekli bir akış olarak geliyorsa, bir yerden geliyor olmalıdır. İşte görüngüler dünyasına girdilerini veren, bunların kaynağı olan bir dış nedenin var olduğunu onaylamak, gerçekçi bir savı onaylamaktır. Ancak bundan fazlasına izin verilmediği için de bu Gerçekçilik minimal olmaktadır. Varolduğu onaylanan bu dış gerçekliğin elbet bir doğası da olmalıdır. Ancak Minimal Gerçekçilik, bu doğanın bilinemeyeceğini, bilgimizin onun bilgisi olamayacağını ve dolayısıyla dış dünya üzerine ne konuşabileceğimizi, ne de bilim yapabileceğimizi savunur. Ona göre, bilgi görüngünün bilgisidir, bilim kuramı kendi ontolojisini yaratır, dil ise bu dış gerçekliği betimlemez. Algıda tanıdığımız dünya dıştan gelen duyumların yaşamı en iyi ve rahat

biçimde sürdürmek amacıyla sınıflara ayrılıp örgütlenmesinin ürünüdür. Bu örgütleyişin dizgesel düşünce yapısı kişinin içinde bulunduğu kültür ve dil ortamında korunur ve kişi bunların koşullandırmasıyla algısını bu yapıya göre örgütler. Duyum malzemesinden bildiğimiz dünyayı kurar. İşte karşımızda yine çok kuvvetli bir Epistemizm: Dış gerçekliğin doğasını bilemeyiz, bunu bilemediğimiz için de orası, bildiğimiz gibi, yani nesneler, nitelikler, olaylar biçiminde yapılanmış olamaz. Bu, dış gerçekliği önemli ölçüde "işsiz bırakmak" oluyor. Çünkü *doğruluk* dediğimiz şeyin bir gerçeklik ile karşılıklılık içinde bulunmakla sağlanmadığı öne sürülmüş oluyor. Buna göre doğruluğu doğuran, algıların kendi aralarındaki tutarlılık ya da getirdikleri sonuçların istenilir sonuçlar olmasıdır.

Peki yine sormak gerek; algının düzen ve tutarlılığı neden? Doğruluğu yaratan şey bu tutarlılık olmuş olsa bile, tutarlılık *neden?* Üstelik algının düzen ve tutarlılığı, üzerinde düşünüldüğünde insanı hayrete düşürecek boyuttaki bir düzen ve tutarlılık. Karşıda bir çam ağacı gördüğümü düşünelim: Bunun alt bölümü (gövdesi) kahverengi ve üstü (yapraklı bölümü) yeşilse, ona baktığım yerden algısı hep böyle olacaktır. Kendi istencimle bu düzeni değiştiremeyeceğim. Ona aralıklı olarak baksam da, bir yıl dünyanın öbür ucunda kalsam ve sonra dönüp yine baksam da, ona benimle birlikte birçok kişi baksa da, algısı herkeste yine hep böyle olacak: Üstü yeşil altı kahverengi.. Buna, aynı düzen ve tutarlılıktaki katılık, koku, sivrilik vb. nitelikleri ekler, sonra da her şeyin "doğa yasaları" diye adlandırdığımız düzenlere uyduğunu göz önüne alırsak algının verisinde olup insanın istencinden bağımsız olan bu yönün açıklanma gereği ortaya çıkar. Bu düzen ve tutarlılık, dilin ya da kültürün kurabileceği herhangi bir düzenlilikten daha temel bir düzeydedir. Çünkü bu düzen verinin kendisindedir. Minimal olmayan Gerçekçilik'te dış dünya bu işlevi de yerine getirir: Ağacı hep aynı yerde ve aynı genel niteliklerle görüyorum, çünkü gördüğüm şey, varlığı ve nitelikleri benden bağımsız olan ve algı içeriğindeki düzenli çeşitliliğin her bir ögesine bir dış karşılık ve neden sağlayan bir özdeksel nesnedir.

Minimal Gerçekçilik, açıkladığımız bu yalın biçimiyle, hem algının düzenliliği gibi çok önemli bir olguyu açıklamaktan aciz kalıyor, hem de bir iç tutarsızlığa düşüyor. Hem algının *nedeni* olarak bir dış gerçeklik bulunduğunu onaylamak, hem de bu dış gerçekliğin, algıda karşılaştığımız tikel nesne ve niteliklerden, onları algıladığımız düzende yapılandığına karşı çıkmak, başka gerekçeler verilmediği sürece tutarsız, hatta kendi içinde çelişiktir. Çünkü.

(i) Algının nedeni dış gerçekliktir.

önermesi, algının, kendi çeşitliliği içinde, birbirinden farklı parçaların bir aradalığından oluşması ve neden-etki ilişkisinin "bire-bir" olup aynı nedene hep aynı etkiyi bağlaması dolayısıyla, nedenler ile

etkiler arasında bir karşılıklılığı (corespondence) kendiliğinden sağlıyor. Buna

(ii) Algıda nitelikler ve onların bir aradalığı olarak görülen nesneler ve bunların değişimi, bir düzen ve tutarlılık dizgesi olarak kavranır.

(ya da kısaca, "Algı düzenli ve tutarlıdır") önermesini eklediğimizde,

(iii) Algı içeriğinin düzen ve tutarlılığı, ona neden olan dış gerçekliğin düzen ve tutarlılığını yansıtır.

içerilmiş olacak.

Algı homojen ve tekdüze bir içeriğe değil, tam tersine, zengin bir çeşitliliği olan bir içeriğe sahiptir. Bu zengin içerik birbirlerinden tutarlı olarak farklı olan ögelerin bir aradalığından oluşur. Algının nedeni dış gerçeklikse ve türce aynı olan bir neden türce farklı etkileri bir arada oluşturmuyorsa, her bir değişik algı ögesine neden olan değişik bir dış gerçeklik ögesi bulunmalıdır. Bu da algının düzen ve tutarlılığının en az algıdaki zenginliğiyle dış gerçeklikte de bulunduğunu içerir. Bu uslamlamayla dış gerçekliğin ögelerinin, karşılıkları oldukları algı ögeleriyle eş türden olmaları gerektirilmiyor. İçerilen, yalnızca gerçeklik ögelerinin (en az) algınınkiler ölçüsünde çeşitli olmaları ve bu çeşitliliğin algıdakine koşut bir düzen ve tutarlılık taşıması. Örneğin şurada gördüğüm sarıya, dış gerçeklikte sarı değil de bizim san olarak kavradığımız başka bir şey (kendiliğini bilmediğimiz başka bir nitelik) karşılık oluyorsa, gördüğüm her sarı bunun karşılığı olacak, algıda gördüğüm her nitelik öbeği/birlikteliği, yani her nesne de, niteliklerinin kendiliklerindeki doğaları ne olursa olsun, bir dış nesneye karşılık olacaktır. Görüldüğü gibi, bir kez Minimal Gerçekçilik onaylandığında, burada kalınamıyor; en azından algıyla temellenen, *"Sağduyu Gerçekçiliği"* diye adlandırabileceğimiz, ve tikellerden oluşan bir dış dünya yapısı içerilmiş oluyor. Dolayısıyla, yalın durumunda Minimal Gerçekçilik tutarsız, hatta çelişik bir görüş. Çünkü, (i)'i onaylayıp (iii) 'ü yadsıyan bir görüş bu...

Peki Minimal Gerçekçilik tutarlı olarak savunulamaz mı? (i)'i onaylayıp, (iii)'ü, bir çelişkiye yol açmadan yadsıyamaz mıyız? Bunu yapmak, (i) üzerine bir sınırlama koyarak, onun anlamını yeniden yorumlamakla olanaklıdır. "Algı"nm anlamını şöyle değiştiririz: Deriz ki, algı tabii ki duyumlardan oluşur; ancak bu ikisi arasında göz ardı edilmemesi gereken çok önemli bir ayrım vardır. Önceki düzenliyken, sonraki böyle olmak zorunda değildir. Dolayısıyla algının düzen ve tutarlılığından, duyumun düzenli ve tutarlı paketler halinde geldiği sonucu çıkarsanamaz. Dış gerçekliğin neden olduğu şeyse, algı değil duyumdur. Bize gelişlerinde bildiğimiz düzenliliği taşı-

mayan duyumlara düzenlerini verip onları algıya dönüştüren insan anlağıdır: Dolayısıyla dış gerçeklik nesnelere yüklediğimiz düzenliliği hiç taşımaz. İşte Kant'ın Minimal Gerçekçilik'i!

Kant bilgibiliminin üzerinde yapılandığı bu temel taşları biraz daha ayrıntıyla irdeleyelim. Önce düzen ve tutarlılığın zorunlu koşullarının bunları oluşturan ögelerin *uzay* ve *zaman* içinde bulunmaları olduğunu saptamak gerek. Nesne ve niteliklerin birbirlerinin yanında, altında, arasında, içinde, ötesinde (vb. durumlarda) bulunmaları, birbirlerinden önce ya da sonra gelmeleri gibi ilişkiler, düzen ve tutarlılığın zorunlu ögeleridir. Bunlarsız düzen ve bu düzendeki tutarlılık kurulamaz. Kant ise, uzay ve zamanın, ilk duyu izlenimlerinde ve dolayısıyla onlara neden olan kendinde şeylerde bulunamayacağını savunmuştur. Eğer uzay ve zaman duyumda ve kendinde şeyde bulunmuyorsa, orada bildiğimiz düzen ve tutarlılığın hiç bir izine bile rastlanamaz. Kant'ın bu öğretisini savunuş biçimi, önce duyumların düzensiz olduğunu kanıtlamak yolundan geçmez. Onun öncelikle yaptığı, uzay ve zamanın, anlığın zorunlu görü biçimleri olduklarını kanıtlamaya çalışmaktır. Kant'ın felsefesinin temelini kendi sözlerinden yararlanarak tanıyalım. Bu felsefe çok kuvvetle epistemist olmasına karşın, bunu İdealizm ya da Tekbencilik boyutuna taşımıyor. Gerçekçilik'i en minimal anlamda benimsiyor: "Nesneleri kendinde şeyler olarak *bilmemizin* söz konusu olmamasına karşın, onları kendinde şeyler olarak en azından *düşünebilmek* durumunda olmalıyız. Aksi halde görünüşün, görünen bir şey olmadan da var olabileceği gibi saçma bir sonuca ulaşırız." (*Salt Usun Eleştirisi,* N. Kemp-Smith'in İngilizcesinden, New York 1929, s. 27) "Görü biçimimiz nesnenin varlığına bağımlı olup, ancak öznenin tasarımlama yetisinin bu nesneden etkilenmesi koşuluna bağlı olarak olanaklıdır." (s. 90) Gerçekliğin onaylanışının hangi epistemist sınırlar içinde tutsak edileceği de, yine aynı sayfalarda dile geliyor: "Görülediğimiz şeyler, kendiliklerinde, onları görülediğimiz gibi değildirler; kendiliklerindeki ilişkileri de bize göründükleri biçimde oluşmuş olamaz... Görünüşler olarak kendiliklerinde değil, yalnızca bizde varolurlar. Nesnelerin kendiliklerinde ne olabilecekleri, duyumsallığımızın alıcılığı bir yana bırakılırsa, bizim için bütünüyle bilinemez kalır." (s. 82) Bunun gerekçesi, önce de değindiğimiz gibi, uzay ve zamanın gerçekliğin özellikleri olmadığı savıdır: "Uzay, kendinde şeylerin herhangi bir özelliği yerine geçmediği gibi, onların kendi aralarındaki ilişkilerin yerine de geçmez." (s. 71) "Uzayda her şeyin yan yana olduğu önermesi, bu şeylerin duyumsal görümüzün nesneleri oldukları sınırlamasıyla geçerlidir." (72) Bu bizi Kant felsefesi için en "kritik" olan noktaya getiriyor. Hem Minimal Gerçekçilik'in çelişkisiz kılınabilmesi, hem de Kant'ın dizgesinin ayakta durabilmesi, uzay ve zamanın nesnel (yani dış gerçekliğe özgü) değil, öznel (yani anlığa özgü) olmalarına bağlı.

Peki, uzay ve zamanın öznel olduklarının kanıtı nedir? *Transandantal Estetik*'in hemen başlarında beş kanıt veriliyor bu amaçla. Bunların üçü, daha dolaylı ve dolayısıyla da zayıf kanıtlar. Kant'ın dolaysız ve etkili kanıtları şu ikisi olmuştur:

1.Uzay ve Zaman, kökenleri deneyde olan kavramlar değildirler. Deney içeriğinde "bakın bu uzay, bu da zamandır" diye gösterebileceğimiz bir şey yoktur.
2.Uzay ve zaman tüm görülerimizi temellendiren, onlar için "onsuz olunmaz" ilkelerdirler. Zorunlu olmaları, *a priori,* yani deneyden bağımsız, oluşlarının kanıtıdır. (Bkz. s. 68 ve s. 74-75).

Dolayısıyla, diyor Kant, uzay ve zamanın kökeni deneysel olmadığına göre, bunlar özneldir; kaynakları insanın anlığıdır.

Bu kanıtlardan ilki Hume'u yankılıyor, ve keskin bir deneyci-epistemist nitelik taşıyor. Eğer bu, Pozitivizm'e esin kaynağı olan ilkeyi, Hume ve Kant'ın yaptıkları gibi, nesnel anlamda varolmanın ölçütü olarak kullanırsak, bilimin kuramı içinde varsaydığı, örneğin atomaltı parçacıklar gibi deneyde doğrudan gözlemlenemeyen her şey öznel *sayılmak* zorunda kalacak. Ayrıca Kant bu kanıtında, nesnel anlamda gerçek olmayı, töz ya da tözce taşınan bir özellik olmaya zorunlu olarak bağlı görüyor: "Uzay ve zamanı, olanaklı olmalarının onların kendinde şeylerde bulunmalarını gerekli kıldığı özellikler olarak düşünecek olsak, bundan doğacak saçmalıkları görebiliriz: Ne kendileri töz olan, ne de tözlerce taşınan bu iki sonsuz şey, hem varolmak zorundalar, hem bütün her şeyin varlığı için zorunlu koşul oluşturmaktalar, hem de varolan her şey ortadan kaldırılırsa da varlıklarını sürdürmek zorundalar. Bu durumda, Berkeley'in cisimleri sanrı düzeyine düşürmüş olmasına şaşmamalı." (s. 69) Oysa, nesnel anlamda varoluş, tözselliğe ya da ona bağlı bir özellik olmaya zorunlu anlamda koşullandırılmış olamaz. Çünkü böyle olsaydı, Kant'ın "bir düşünelim" dediği şeyi düşündüğümüzde "saçmalıkla" değil, düpedüz çelişkiyle karşılaşırdık. Kaldı ki çelişki bir yana, burada saçmalık bile söz konusu değil. Eski Yunan felsefesinden günümüz bilimi ve felsefesine değin en önde gelen düşünürler nesnel anlamdaki uzay-zamanı düşünedurmuşlar, üzerinde tartışma yürütmüşlerdir. Evet uzay-zaman birer töz anlamında varlık değildirler ve bu anlamda nesne ve nitelik olmamaları nedeniyle algı içeriğinde doğrudan ögeler olarak yer almazlar. Ancak bu onların nesnel gerçekliğini etkilemez. Nesnelerin ve değişimin içinde bulundukları, içinde yer aldıkları ve birbirleriyle ilişki içinde oldukları bir ortam olarak hem varlık için zorunludurlar hem de nesnelerin varlığını algılamak dolayımıyla deneysel gözlem konusudurlar. Dolayısıyla Kant'ın sunduğu birinci "kanıt", hele günümüzün bakış açısından, hiç de bir kanıt sayılamaz.

Bu bizi (2)'ye getiriyor. Kant, ikinci kanıtında uzay-zamanın her

türlü algı için *zorunlu* oluşlarını kullanıyor. Burada çağının tüm düşünürlerine uyarak açıklıkla varsaydığı şey, "zorunlu olma"nın "öznel olma"ya (yani deneysel ya da Kant'a göre "nesnel kökenli" *olmamaya)* yeterli koşul oluşturduğudur. Kant şöyle der: "Düşünülmeleri, zorunlu olarak düşünülmelerini gerektiren önermeler, *a priori* yargılardır." (s. 43) "Zorunluluk ve tam evrensellik, *a priori* bilginin kesin ölçütleri olup, birbirlerinden ayrılamazlar." (44) Bir şey tam evrensel olduğu halde neden nesnel olamasın? Örneğin bir yasa evrenin her yerinde ve her zamanda, hiç sektirmeden geçerliyse, yani bu fiziksel anlamda zorunluysa neden a *priori* biliniyor olsun? Suyun H_2O olduğu böyle bir bilgi değil mi? İki hidrojen ve bir oksijen atomundan oluşan moleküller evrenin her yerinde suyu oluşturuyorsa ve bu her zaman böyle olmuşsa, ne Thales'in ne de Aristoteles'in bu doğruluğu bilmemiş oldukları düşünüldüğünde, her zorunlu önermenin a *priori* olarak bilinmek zorunda olmadığı anlaşılır. Bugün Kripke'den beri bu durumu anlamış bulunuyoruz. (Bkz. Bu kitapta bir bölümü yayımlanan "Ad Verme ve Zorunluluk".) Zorunlu olmanın *a priori* olmayı *gerektirdiği* önermesi yanlışsa, Kant'ın geçerliliği bu önermenin doğruluğuna dayandırılan kanıtı da güvenilir bir kanıt değildir. Bu olguya bir de şöyle yaklaşalım: Bir an için, dış dünyanın tıpkı gerçekçinin betimlediği gibi nesnel anlamdaki uzay-zaman içinde yer alan nesne, nitelik, durum ve olaylardan oluştuğunu varsayalım. Bu durumda uzay-zaman nesnelerin (ve öbürlerinin) varlıkları için bir zorunlu koşul olacak. Nerede nesneler varsa, bunlar orada uzay-zaman içinde olmak zorunda olacaklar. Şimdi, yine Gerçekçilik'in öne sürdüğü gibi, eğer insan anlığının algıladığı, bu düzenini nesnel olarak kendinde taşıyan dış gerçeklikse, uzay-zaman algının içeriğinde de, ondan oluşturulan öznel görüngülerin dünyasında da, algı için (görüler için) zorunlu olacak. Bir başka deyişle Kant'ın sonuçlarını dayandırdığı olgu, onun dışlamak istediği savı da, en az eşit bir güçle destekliyor. Bu nedenle de uzay-zamanın görüler için zorunlu olması, bunların öznel olmalarına *kanıt* oluşturmaktan uzak kalıyor.

Sonuç olarak, Kant bilgibiliminin temel taşının kanıtsız kaldığını, bundan dolayı da idealist olmayan Minimal Gerçekçilik gibi epistemist görüşlerin kendilerini yukarıda ele aldığımız çelişkiden kurtaramayacaklarını öne sürüyorum. Bu ise İdealizmin ve Yansız Tekçilik'in çıkmazlarına saplanıp kalmak istemeyen bir felsefe yaklaşımının, en az Sağduyu Gerçekçilik'i ölçüsünde, nesneler, nitelikler ve bunların oluşturduğu durumların nesnel ve bağımsız varlığına izin vermek zorunda kalacağını ortaya koyuyor. Kavrayış ile kavranılanı karıştırıp örtüştürmekten doğan Epistemizm'in sağlam uslamlamalara dayanan bir öğreti olmadığı halde Modern Felsefe'den bu günlere değin varlığını koruyabilmiş olması, üçbuçuk yüzyıldır ortaya atmış olduğu açıklamalarınkinden daha büyük bir başarıdır.

TÜMELLERİN GERÇEKLİĞİ ÜZERİNE

VEHBİ HACIKADİROĞLU

Çevremizdeki nesneler üzerine başkalarına bilgi vermenin tek yolu onun belli bir öbek (class) içinde bulunduğunu bildirmektir. "Elimde kalem var" dediğim zaman bunu işiten kimse, bundan, elimdeki şeyin 'kalem' öbeğine giren bir nesne olduğu ya da onun, o öbekteki nesnelere belli bir yönden benzediği sonucuna varır ve böylece o nesne üzerine bir ölçüde bilgi edinmiş olur. Bilgi verdiğim kimse elimdeki nesneyi kendisi görmüş olsaydı da öğreneceği şey yine onun 'kalem' öbeğine girdiği olacaktı. Daha çok bilgi edinmek üzere incelemesini ilerlettiği zaman da elde edeceği sonuçlar, onun, 'mavi', 'ince', 'uzun' v.b. gibi başka öbeklere de girdiğini saptamaktan öteye geçmeyecektir. İşte gerek nesneler üzerinde düşünmek, onları algılamak ve onlar üzerinde bilgi edinmek için gerekse bu bilgimizi başkalarına iletmek için yaptığımız bu öbeklerin zihnimizdeki karşılığına 'kavramlar', bu kavramlara verdiğimiz adlara da 'tümeller' diyoruz. Böylece düşüncemizin nesnelerinin kavramlar olduğunu ve bu düşüncelerimizi tümellerle anlattığımızı kabul etmek gerekiyor.

Burada önemle üzerinde durulması gereken şey, nesneleri öbeklere ayırışımızın, dünyadaki nesnelerin sayısının pek çok olup bunların her birinin bilgisini belleğimizde saklamanın olanaksız oluşundan ileri gelmediğidir. Gerçekten, herhangi bir tikel nesneye, diyelim üzerinde yazı yazdığım şu masaya, ne kadar önem verip onun özel bilgisini edinmek için ne kadar uğraşırsam uğraşayım, elde edeceğim bilgi, onun, dört 'ayaklı', 'kare biçiminde', 'tahtadan' v.b. gibi öbeklerden olduğunun bilgisinden başka bir şey olmayacaktır. Böylece kavramların düşünce ve anlatımın kaçınılmaz öğeleri olduğu ve bunlarsız düşünmenin de konuşmanın da olanaksız olduğu sonucuna varmak zorunlu görünüyor. Nitekim Platon da "Bedenim ısındı" diyebilmek için, giderek bunu düşünebilmek için de, 'beden' ve 'ısınma' kavramlarının bilinmesinin zorunlu olduğunu öne sürmüştür.

Platon'un düşünme ve söyleme üzerine ileri sürdüğü bu düşünceye karşı çıkmanın olanaksız olduğu söylenebilir. Buna göre, 'ısınmak' ya da 'üşümek' gibi, duyularımızla en dolaysız biçimde ilgili olan yargılarımızı üretebilmek için bile, bir takım kavramların bilgisini edinmiş olmamız gerekiyor. Oysa kavramların dış dünyada ilişki kur-

duğumuz tikel nesnelere hiç de benzemediğini görüyoruz. Bunların, hem tikel nesnelerin tikellikleriyle ilgili bütün özelliklerinden arınmış oldukları için tümüyle soyut, hem de belli bir öbek içinde bulunan ya da öyle bir öbeğin içine girebilecek türden olan, ve böylece sayıları sonsuza giden tikel nesneleri içerdikleri için tümüyle genel bir takım düşünce öğeleri olduklarını görüyoruz. Bu durumda dış dünyada hiç örneği bulunmayan bu düşünce öğelerinin bilgisini nasıl kazanacağımız ve en ilksel düşünce ve anlatımlarımızda bile bunları kolayca kullanma olanağını nasıl elde edeceğimiz konusu, çözülmesi olanaksız sorunlar ortaya çıkarabilirmiş gibi görünüyor.

Bu yüzden Platon, kendisinde kavramların karşılığı olduğunu söyleyebileceğimiz 'idea' ya da biçimleri, insanlardaki ölümsüz ruhun daha önceden bildiğini ve dünyadaki tikel nesnelerle yeniden karşılaştıkça eski bilgilerini ansıdığını ileri sürmüştür. Bunu günümüz diline çevirirsek, Platon'un, kavramların bilgisinin doğuştan olduğunu öne sürdüğünü kabul edebiliriz. Aristoteles de Platon'dan alıp kendisine göre düzelttiği biçimlerin bilgisinin her türlü tikel bilgilerden önde geldiğini öne sürmemiş olmakla birlikte, hangi aşamada olursa olsun böyle soyut bilgilerin edinilmesindeki güçlüğü göz önünde tutarak, *insanlarda* nesnelerin biçimlerini *sezme* yetisinin bulunduğunu söylemiştir. Bu, "kavramların bilgisinin doğuştan oluşu" ya da "insan zihninin kavramların bilgisini edinmeye elverişli oluşu" biçimindeki anlayışın felsefe tarihi boyunca değişik türden felsefe öğretilerini örtülü olarak ya da açıkça etkilediğini görüyoruz. Nitekim Kant da en azından 'zaman' ve 'uzam' kavramlarıyla, öteki bütün kavramların kendilerinden türetilebileceği ulamların (categories) deneyden elde edilemeyeceklerini, tersine deneyin bunlarla olanaklı olduğunu öne sürmüştür. Yani Kant da böylece, insan anlığında hem *a priori* bireşimsel bilgilerin bulunduğunu hem de anlığın yapısının dış dünyayı kavrayış biçimimizi etkilediğini kabul etmiş oluyor.

Öte yandan soyut ve genel kavramların bilgisini edinmenin görünüşteki bu zorluğu deneyci felsefeyi de bilginin doğasıyla ilgili bir dizi yanlışlara sürüklemekten geri kalmamıştır. Bu yanlışlıkların, günümüzde de etkisini sürdüren bir güçlülükle, Locke'da belirgin biçimde ortaya çıktığını görüyoruz. Locke kavramlara "genel ideler" adını veriyor. Böylece ideleri genel ve tikel olarak ikiye ayırmış oluyor. Locke "algı, düşünce ve anlığın dolaysız nesnelerinin" hepsine 'ide' dediğine göre, onda, idelerin nesnelerin bilgisi anlamına geldiğini, dolaysız olarak, yani kendi tanımına dayanarak, öne sürme olanağı yoktur. Fakat, diyelim bir tikel adamı algıladığımız zaman edindiğimiz tikel ide 'canlı', 'devingen', 'ussal' gibi bir takım genel idelerden, ya da yine 'adam' adını verdiğimiz başka varlıklarla olan *benzerlikten* oluşmuyorsa başka neden oluşabilir. Başka adamlarla benzerlik de o başka adamların kavranması yönünden yine bir takım genel ideler içer-

mek zorunda olduğuna göre, eğer tikel ide diye bir şey varsa bunun bir takım genel idelerden oluştuğunu kabul etmek gerekiyor ki, bu da genel idelerden önce bir tikel idenin bulunamayacağı anlamına gelir. Oysa hem Locke hem de ondan bu yana Deneyci, ya da bir tür Gerçekçi, felsefeyi kabul eden bütün düşünürler önce tikel ideleri edindiğimizi ve bunlardan yararlanarak genel idelere eriştiğimizi ya öne sürerler ya da uslamalarını buna uygun olarak yaparlar. İdeler üzerinde değil de doğrudan 'bilgi' konusunu irdeleyenler de, önce *tikel nesnelerin bilgisini* edinip bunlardan yola çıkarak genel bilgilere ulaştığımızı kabul ederler. Bütün bunlar için gösterilen gerekçe, çevremizle ilişkilerimizin tikel nesneler yoluyla olduğudur. Bunun tikel nesneler aracılığıyla edindiğimiz bilginin de tikel olmasını ne yönden gerektirdiği konusu üzerinde durulmamaktadır.

Fakat buradaki asıl güçlük, gerçekten tikel ideler denebilecek bir şeyler bulunsaydı ve bunların bilgisi nesnelerden aldığımız ilk bilgiler olsaydı bile, bu tikel idelerden genel idelere nasıl geçileceği konusu üzerinde düşünüldüğü zaman ortaya çıkar. Düşüncenin temel öğelerinin kavramlar olduğunu yadsıyan aşırı adcı (nominalist) filozofları bir yana bırakırsak, öteki Deneyci ya da Gerçekçi filozofların bu konuda Locke'dan önemli bir ayrılıkları bulunmadığından, buraya, tikelden tümele geçişi en belirgin biçimde açıklayan Locke'dan bir bölüm alacağım:

> "Sözcüklerin kullanımı bizim içsel idelerimizin dışa dönük imlerinin yerini tuttuğuna ve bu ideler de tikel şeylerden alındığına göre, eğer edindiğimiz her tikel idenin ayrı bir adı olsaydı adların sonsuz sayıda olması gerekirdi. Bunu önlemek için zihin tikel nesnelerden aldığı tikel ideleri genel yapmaya girişir; bu işlem, tikel idelerin, bütün öteki varoluşlardan, ve zaman, yer, ya da birlikte ortaya çıkan başka ideler biçimindeki başka varoluş durumlarından, ayrılmış olan, zihindeki görüntüler olarak ele alınmasıyla yapılır. Buna *soyutlama* denir ve bununla, tikel varlıklardan alınmış olan ideler bütün bir türün genel temsilcileri olurlar; ve bunların adları da, bu soyut idelere uygun olarak varolan şeylerin hepsine uygulanabilen genel adlar olur.[1]

Görüldüğü gibi Locke burada genel idelerin, tikel idelerin sayısını azaltmak için yapıldığını öne sürer gibidir. Fakat kitabın başka bölümlerinde böyle bir azaltma hiç söz konusu olmadan da genel idelerin, bilginin zorunlu oluşturucuları olduğunu kabul eder. Öte yandan, genel idelerin yapılması için, tikel idelerin, başta zaman ve yer olmak üzere "birlikte ortaya çıkan başka ideler biçimindeki başka varoluş durumlarından ayrılması" gerektiği ileri sürülüyor. Yani, diyelim, 'adam' kavramını edinebilmek için değişik adamlar algı-

layacaksınız (Henüz 'adam' kavramı edinilmiş olmadığına göre değişik adamlar algılamanın ne anlama geldiği de sorulabilir). Bu adamların tikel idelerinden, başta onları algıladığımız yer ve zaman olmak üzere, bir çok başka tikel ideleri atacaksınız ve böylece 'adam' kavramını elde etmiş olacaksınız. Şimdi bizde 'adam' kavramı bulunduğuna göre, atılacak tikel idelerin şişmanlık ya da zayıflık, uzun ya da kısa boyluluk, esmerlik ya da sarışınlık v.b. olacağını, geride kalacak idelerin de ussallık, canlılık, devingenlik v.b. olacağını bilebiliriz. Fakat henüz 'adam' kavramını edinmemiş olan bir kimsenin geriye kalacak olanları bilmeden hangi tikel ideleri atacağını nasıl bilebileceği sorusu yanıtsız kalacaktır. Geriye kalacak olan ideleri bilen birisinin ise bu bildiği şeyleri yeniden bulmak için soyutlama işlemine baş vurmasına gerek kalmaz. Yani soyutlama işlemi, gerekli olduğu zaman olanaksız, olanaklı olduğu zaman da gereksiz bir işlemdir. Bu yüzden de, kavramların ya da genel idelerin, tikel idelerin soyutlanması yoluyla elde edilemeyeceğini kabul etmek zorunludur.

Locke soyutlama işleminin olanaksızlığını görmemiş olmakla birlikte bunun ne denli zor bir işlem olduğunu belirtmekten de geri kalmamıştır. Şöyle der:

> "Çünkü üzerinde iyi düşündüğümüzde genel idelerin ..... kendilerini bizim sandığımız kadar kolay sunmadıkları görülür. Örneğin bir üçgenin genel idesini oluşturmak belli bir uğraş ve ustalığı gerektirir; çünkü bu, ne eğik ne dik açılı, ne eşitkenar, ne ikizkenar ne de çeşitkenar olacak, fakat bunların hepsi birden olacaktır. Gerçekte bu, varolması olanaksız olan eksik bir şeydir"[2]

Yani eğer kavramların soyutlama yoluyla elde edildiği kabul edilirse, insan zihninde Locke'un büyük bir güçlülükle karşı çıktığı doğuştan idelerin değilse bile, yine de doğuştan gelen çok özel türden bir gücün bulunduğunu kabul etmek gerekecektir. Nitekim kendisi de:

> "Hayvanlarda ..... soyutlama gücünün bulunmadığını, ve genel ideler edinebilmenin hayvanla insan arasına kesin bir ayrım koyduğunu ve bunun, hayvanların yetilerinin hiç bir zaman erişemeyeceği bir yetkinlik olduğunu kesinlikle söyleyebileceğimi sanıyorum"[3] der.

Bu yanlışlığın nedenlerini deneyci filozofların bilgi konusunda genellikle kabul ettikleri ilkelerde aramak gerekir. Bu ilkeleri kabaca şöyle özetleyebiliriz: (1) Bütün bilgilerimiz, ya doğrudan ya da dolaylı olarak deneylerden elde edilmiştir. (2) Deneylerimizin konularını oluşturan nesneler ya da olaylar, deney sırasında, tikel nitelik-

leri içinde karşımıza çıkarlar. (3) Bu yüzden de ilk edindiğimiz bilgilerin tikel nesnelerin bilgisi olması gerekir. Bütün bilgilerimizin temelinde deneylerin bulunduğuna, ve deneylerimizin nesnelerinin, deney sırasında, tikel nitelikleri içinde ortaya çıktıklarına, karşı çıkılamayacağını kabul etmek zorundayız. Demek ki yanlışlığı bu iki ilkeye dayanarak çıkarılmış gibi görünen sonuçta, yani tikel nesne ve olayların bize kendi tikel bilgilerini vermeleri gerektiği düşüncesinde aramak gerekiyor. Gerçekte deney sırasında karşılaştığımız nesne ve olayların, kendilerinin hazır bilgileri varmış da bize o bilgileri sunarlarmış gibi bir durumun düşünülemeyeceği açıktır. Nesne ve olaylar bizi yalnızca etkilemekle kalırlar. O etkilerden bilgi elde etmek bize düşer. İşte araştırılması gereken nokta tikel nesne ve olayların deneyinden bizim elde ettiğimiz bilgilerin, soyutluk-somutluk ya da tikellik-genellik yönünden, ne tür bilgiler olduğudur. Bu araştırınayı yaparken ele alacağımız örneklerin, dış etkileri zihinlerindeki kavramlar içinde değerlendirerek karmaşık sonuçlar elde edebilecek düzeydeki yetişmiş insanların değil de, değişik kavramlar elde edecek düzeyde bulunmadıkları için duyuları aracılığıyla en dolaysız yoldan bilgiler elde edecek düzeyde bulunan canlıların, yani hayvanlarla bebeklerin, deneyleri arasından seçilmesi uygun olur.

Bir A duyumundan sonra bir B duyumunun ortaya çıkışının deneyini geçiren bir hayvanın, bu deneyin yinelenmesi ve yinelenme sayısının belli bir büyüklüğe erişmesi sonucunda her A duyumundan, sonra B duyumunun ortaya çıkışını beklemeye *alıştığını* biliriz. Henüz düşünme ve uslamalar yapma aşamasına gelmemiş olan bebekler için de aynı şey geçerlidir. Süt şişesinin görsel duyumu ardından her zaman sütün dokunsal duyumunun geldiğini gören bir bebek, açlık yüzünden ağladığı sırada süt şişesini görür görmez tatlı bir beklenti içine girebilir. Hayvanların eğitiminde çok eski zamanlardan beri göz önünde tutulan bu olguyu kabul etmek için Pavlov' un "Koşullu Tepke" deneylerinin bilimsel sonuçlarını bilmeye gerek bulunmasa bile, yine de o deneylerle kurulan bir koşutluk açıklamanın daha kolay anlaşılmasını sağlayabilir.

Pavlov'un deneyinde bir köpek bir zil sesinin işitsel duyumuyla uyarıldıktan kısa bir süre sonra ona bir besin verilmekte ve bu deney bir süre yinelenmektedir. Deney sayısı belli bir büyüklüğü bulduktan sonra, her zil sesinin ardından köpekte salyaların salgılanmaya başladığı görülmektedir. Köpekte salyalar genellikle besinin ağız mukazasına değmesiyle ortaya çıktığından, zil sesinden sonra salyaların ortaya çıkması besinin ağızda üreteceği dokunsal duyumun beklentisinin kanıtı olarak görülebilir. Demek ki köpeğin, bir A işitsel duyumunun ortaya çıkışından sonra bir B dokunsal duyumunun ortaya çıktığını yeterli sayıda denedikten sonra her A duyumundan sonra bir B duyumunu beklemeye başladığını kabul edebi-

liriz. Doğal olarak, burada kısaca A duyumu ve B duyumu diye gösterdiğimiz duyumlar gerçekte A türünden ve B türünden duyumlardır. Çünkü her deneyde ortaya çıkan duyumlar tikel varoluşlar olup, bunlar birbiriyle özdeş değil, ancak aynı türden olabilirler. Böylece, köpekteki alışkanlığın yirmi deneyden sonra başladığını kabul edersek, Al, A2.. A20 duyumlarıyla birlikte Bl, B2.. B20 duyumlarının deneyini geçiren hayvanın A21 duyumundan sonra B21 duyumunu, beklemeye alışacağını söyleyebiliriz. Bu beklentiyi ancak A21 duyumunun ilk yirmi duyuma benzemesiyle açıklayabiliriz. Ancak, ilk yirmi duyumun her biri ayrı ayrı tikel duyumlar olduğuna göre, A21 duyumunun bunlardan hangisine benzediği ya da hepsine birden nasıl benzeyebileceği sorusu ortaya çıkıyor. Bu soru, ancak, onların hepsinin birden yerini tutan soyut ve genel bir duyumun bulunduğu ve A21 duyumunun o soyut ve genel duyuma benzediği kabul edilerek yanıtlanabilir. Öte yandan, A21 duyumu o soyut duyuma benzediğine göre, onun da, belli bir yönden bakıldığında, doğruca soyut ve genel bir duyum olduğu söylenebilir. B21 duyumunun da, beklenti sırasında henüz gerçekleşmemiş olmakla birlikte, gerçekleştiği zar man daha önceki B duyumlarının yerini tutan soyut ve genel bir duyuma benzeyeceğini, demek onun da belli bir yönüyle soyut ve genel bir duyum olduğunu kabul etmek gerekiyor.

Bir tikel olaylar zincirinin her aşamasında karşılaştığımız, ve hepsini duraksamadan tikel diye nitelediğimiz duyumların, böylece, algılama söz konusu olduğu zaman genel ve soyut duyumlar olarak ortaya çıkması, yaşamın her bölümündeki algılarımız ve beklentilerimizin oluşturucuları olan duyumlar üzerinde bizi önemle düşünmeye götürecek kadar şaşırtıcı görünüyor. Gerçekten, aç bir yırtıcı hayvan et arıyorsa, aradığı şey şu ya da bu et parçası değil, en soyut ve genel anlamında et olmalıdır. Aradığı şeyi ancak tikel bir et parçasında bulabileceği doğrudur. Fakat o tikel et parçasını bulduğu zaman, aradığı doyuma (satisfaction) ulaşmış olması, onun, o tikel parçada, kendi beklentisini belirleyen soyut ve genel bir et duyumunun karşılığını bulduğunu gösteriyor. Bir ağacın, yer altında, suyun bulunduğu yöne doğru uzanan kökleriyle elde etmek istediği duyum (buna duyum demek yerindeyse) tikel bir nemli toprağın vereceği tikel duyum değil, hangi tikel koşullar altında ortaya çıktığı önemsiz olan bir tür genel ve soyut duyumdur.

Dış etkiler altında canlılarda ortaya çıkan duyumlar cansızlardaki tepkilerin karşılığıdır. Bu durumda, canlılardaki etki-duyum bağantısı soyut ve genel etki ve duyumlar arasında ortaya çıkıyorsa cansız nesnelerdeki etki-tepki bağıntısının da aynı biçimde ortaya çıkacağı düşünülebilir. Gerçekten, masamın üzerindeki kitapların sayısı arttıkça masanın bel vermeye başlayacağını, kitap sayısı belli bir sınıra ulaştığı zaman da masanın çökeceğini biliriz. Bu durumlarda

masanın kitaplar altında bel verdiğini söyleyebilir ya da Öyle düşünebiliriz. Oysa masanın bel vermesi ya da çökmesi kitap dediğimiz tikel nesneler yüzünden değil 'ağırlık' dediğimiz soyut ve genel etki yüzünden olmuştur. Nitekim kitap yerine demir, taş ya da altın koysaydık da masanın gösterdiği tepkiler doğruca o nesnelerin *ağırlıklarına* bağlı olacaktır.

Böylece, gerek canlılarda gerekse, cansız nesnelerde bütün etki, tepki ve duyumlar tikel koşullar altında ortaya çıkmış olmakla birlikte bunlar arasındaki bağıntıların bu tikel koşullardan bağımsız soyut güçler arasında ortaya çıktığı sonucuna vermiş oluyoruz. Buna göre birbiriyle soyut ve genel düzeyde bir etkileşim içine girmiş olan nesneler, bağıntıya girdikleri nesneler üzerinde bir bilgi edinecek durumdaysalar, bu bilgi, karşıdaki tikel ve somut nesnenin bilgisi değil, o nesnedeki genel ve soyut güçlerin bilgisi olacak demektir. Çünkü bilgi, etkileyen nesnenin, etkilediği nesneye hazır olarak sunduğu bir şey değil, etkilenen nesnenin kendi tepkilerinin iç gözleminden çıkarılan bir sonuçtur. Nitekim masada kendi üzerine yüklenen şeylerin bilgisini edinme ,ve bunu başkalarına bildirme yetisi olsaydı, o bu bilgiyi kendi liflerindeki gerilme ve kopma durumlarının özelliğine bakarak çıkaracaktı. Bu bilginin içeriğini de, yalnızca, ağırlık denen soyut bir gücün büyüklüğü oluşturacağından, masanın bu somut ve tikel yüklenme olayı üzerine başkalarına bildirebileceği şey, somut ve genel bir ağırlık kavramının yine soyut ve genel bir büyüklük derecesinden başka bir şey olamazdı.

Masanın bu tepkiyi gösterebilmesi için, üzerine yüklenen değişik nesneleri tikel niteliklerinden soyutlayarak hepsinde ortak olan ağırlık kavramına ulaşmasına gerek bulunmadığı açıktır. Tersine, eğer masada nesnelerin başka niteliklerini de algılama yetisi bulunsaydı, üzerine yüklenen nesneleri bu soyut ve genel niteliklerden kurar, daha uygun bir deyimle, o nesneleri birbirinden böyle niteliklere göre ayırt ederdi. Bizim dış dünya üzerindeki bilgimiz de, bedenimizin dış dünyanın etkilerine karşı bir tepkisinden başka bir şey olmadığına göre bizim de karşımızda tikel ve somut nesneler kılığı altında soyut ve genel güçler bulunduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Yani, diyelim insan kavramını edinebilmemiz için, gördüğümüz tek tek insanların tikel idelerinden soyutlamalar yapmamıza gerek yoktur. Tikel bir insanı algıladığımızı söylediğimiz zaman karşımızda bulunan nesne, en azından bizim algımız yönünden bakıldığında, zihnimizdeki soyut ve genel insan kavramının karşılığı olan bir güçtür.

Buna göre, bir yerde yalnız kaldığı için canı sıkılan ya da korkuya kapılan bir insan, bulunduğu yere başka insanların da gelmesini istediği zaman, bu gelmesini istediği kimseler, bu gereksinimi yönünden, kısa ya da uzun, şişman ya da zayıf v.b. insanlar değil, doğruca zihnindeki soyut ve genel insan kavramının karşılığı olan türden in-

sanlardır. Yakınında insan arayan kimsenin, çevresine gerçekten insanlar geldiği zaman isteğinin yerine geldiğini düşünmesinden de anlaşabileceği gibi, o, gelen tikel insanlarda zihnindeki soyut insan kavramının karşılığını bulmuştur. Boyu kısa olduğu için uzun boylu birisinin yardımına gereksinme duyan bir kimsenin de yanına yaklaşmakta olan bir insanda algılayacağı şey onun 'insan' kavramının karşılığı, boyunun da, 'uzun' kavramının karşılığı olup olmadığıdır. Yani zihnimizdeki kavramların karşılıkları tikel nesnelerin bize yaptığı etkiler içinde soyut olarak hazır bulunmaktadır. Bizim yapacağımız şey tikel nesnelerin sayısız soyut güçleri içinden, algılama sırasındaki gereksinmelerimizin bize verdiği yönelime (intention) uygun olan birini ya da bir kaç tanesini seçerek onu algılamaktır. Bütün yaşamımız soyut ve genel kavramlar arasındaki bağıntılardan örülmüştür. Zihin dışındaki güçler ne denli soyut ve genel olurlarsa olsunlar, zihin dışında bulundukları için bunlara 'kavram' adını vermek uygun düşmeyeceğinden bunları 'tümel' sözcüğüyle belirlersek, böylece, tümellerin doğada hazır bulunan gerçek varlıklar olduğunu söylememiz uygun olacak demektir.

Artık bir gerçeğin açıkça ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Tikel duyumlarımız arasındaki bağlantılar kavramsal bağlantılardır. Bunun gibi, doğadaki nesneler arasındaki bağlantılar da, *bilgi yönünden,* soyut ve genel bğlantılardır. Doğadaki nesnelere karşı tutumumuzu belirlemek için bilgiden başka bir dayanağımız bulunmadığına göre, doğadaki bağlantılar için "bilgi yönünden" sınırlamasını da kaldırarak onların, insanlar için, doğrudan doğruya soyut ve genel bağlantılar olduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan, çocuklar ve hayvanlardaki tepkelerle cansız nesnelerdeki tepkilerin de bu yönden, bilgi gibi düşünülebileceğini yukarıda belirtmiş olduğumuza göre bu soyutluk ve genelliğin doğadaki bütün nitelikler, nesneler ve olaylar için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden hayvanlarla insanlar arasındaki ayrımın, Locke'un yaptığı ve hemen bütün deneyci filozofların kabul eder göründükleri gibi, hayvanlarda soyutlama yetisinin bulunmayışına bağlanmasını kabul etmek olanaksız görünüyor. Buna göre, hayvanların ve çocukların, A türünden bir duyumla B türünden bir duyum arasındaki bağlantıyı kurabilmek için, bunların birlikteliğinin, diyelim yirmi kez, yinelenmesini beklemek zorunda kalmaları, bu yinelenmeler yoluyla A türünden ve B türünden duyumları soyutlamalarının gerekmesinden değil, olsa olsa, bu duyumların çok sayıdaki soyut nitelikleri arasında birbiriyle bağlantılı olanları seçmek gerektiği içindir.

Nesneleri ve olayları yalnızca soyut ve genel güçler içinde algılayıp onlara yalnızca bu yönden tepki gösterebileceğimiz bir kez kabul edilince düşündüğümüz ya da sözünü ettiğimiz şeylerin de tikel şeyler olamayacağının kabul edilmesi gerekir. Gerek 'şu', 'bu' diye

göstererek gerekse özel adlar vererek belirldiğimiz bütün nesneler, bizim için, gerçekte, bir takım soyut ve genel niteliklerin belirlediği öbekler içinde bulunan ya da bu öbeklere girebilecek türden olan sayısız nesnelerden biridir. Nesneler için geçerli olan bu durum olayları için de geçerlidir. Bir vazonun yere düşüp kırılması olayını, vazo türünden bir nesnenin, belli türden koşullar altında düşme ve kırılma türünden durumlar içine girmiş olduğundan öte, tikel bir olay olarak, ne kavrayabilir ne de anlatabiliriz. Böylece genel varoluşların tek tek tikel varoluşların bir yoldan genelleşmesinden başka bir şey olmadığını kabul ederek genel ve soyut kavramların bir varoluşlarının bulunamayacağını öne süren adcı (nominalist) filozoflara karşı, durumun tümüyle değişik olduğunu, düşüncemizi ve dilimizi oluşturan öğelerin yalnızca kavramlarla tümeller olduğunu, doğru olarak, öne sürebileceğimiz sonucuna varmış oluyoruz.

Adcıların kavramları yadsımaları karşısında, bu felsefenin yandaşlarının da, tutarlı olmak için, kavramları kabul etmelerinin gerekli olduğu olgusu, sözcüklerle ilgili bir "biçim-im" karşıtlığı içinde belirtilmeye çalışılmıştır. Buna göre, örneğin 'adam' sözcüğünün 'adam' kavramını değil de dünyadaki tek tek adamları imlediğini kabul etsek bile, 'adam' sözcüğünü imleyen ses, her söylenişte, ayrı bir tikel varoluş içinde ortaya çıkar. Bu bir yana 'Ahmet' sözcüğü dünyadaki bir tek adamı imlese bile, bu sözcüğü imleyen her söyleyişin de tikel bir varoluşu vardır. Aynı sözcük için ayrı ayrı kimselerin çıkardığı sesler birbirine göre çok değişik olabileceği gibi, aynı kimsenin aynı sözcük için, değişik zamanlarda çıkardığı seslerin birbiriyle özdeş olamayacağı da açıktır. Fakat bu değişik seslerin her zaman aynı anlama gelen aynı *sözcük* olmak bakımından öyle bir ortak 'biçimleri' vardır ki, işte bu biçim aynı sözcükleri imleyen bütün sesleri kendi içinde toplayan *kavramdır*. Kavramların tümüyle yadsınmasına bir karşı çıkma olarak doğruluğu açık olan bu görüşe de yukarıdaki çözümlememizi uygulayarak daha açık bir anlayışa varabiliriz.

Biz 'adam' sözcüğünü ilk işittiğimizde, onun, *anlamlı bir sözcük olmak bakımından,* iminden (token) ayrı olarak biçimini de (type) algılarız. Eğer biçimi algılamasaydık, bu sözcüğü şu anda söyleyen çok kalın sesli bir kimsenin çıkardığı sesle, aynı sözcüğü biraz sonra söyleyen çok ince sesli birisinin çıkardığı sesin aynı şeyi imlediğini anlayamazdık. Herkesin aynı şeyi imlemek üzere çıkardığı seslerin gerçekten her zaman aynı şeyi imleyen ortak bir yanlarının bulunduğunu anlamak ve bu ortak yanın ne olduğunu saptayabilmek için, bu sözcüğü bir çok kez işitip, hepsinde ortak olan 'biçimi', olanaksızlığını yukarıda belirttiğimiz soyutlama yoluyla, bulmaya çalışmak gerekirdi. Böylece, bizi etkileyen şeyin, işittiğimiz tikel sözcüklerin tikel kendilikleri değil, genel biçimleri olduğu bir kez daha ortaya çıkmış oluyor. Burada her söz tikelliğinin içerdiği sonsuz sayıdaki biçimler

arasından bir tek biçimi doğrudan doğruya seçebilişimiz o seslerin konuşma amacıyla söylendiğini bimlemizden ileri gelir. Bu bilgi bizi sözcüğün ilgili (revelant), biçimine *yöneltir*. Yani bir yazıcının, işittiği her türden 'adam' sesi karşısında daktilosunun hep aynı tuşlarına vurması sonucunu doğuran seçimi, bir masanın bel verme ya da çökme tepkisini gösterdiği sırada üzerine yüklenmiş olan nesnelerin sayısız nitelikleri arasından yalnızca ağırlığı seçmesine benzetilebilir. Kavramları bu yönden ele alınca, özellikle Aristoteles'in "biçimin nesnelerde bulunduğu" görüşünden esinlenerek kavramların gerçekliğini öne süren gerçekçilerle kavramların varoluşuna karşı çıkan Adcılar arasında ortaya çıkan ve Skolastikteki tartışmaların önemli bir bölümünü oluşturan tartışmaya bu açıdan da göz atmak yararlı olabilir. Buna Condillac'tan bir alıntı yaparak başlamak aydınlatıcı olacaktır:

> "Onikinci yüzyılın başlarında Peripatetikler, biri Adcılar biri de Gerçekçiler olmak üzere iki kol oluşturdular. Gerçekçiler, kendilerinin *evrensel doğa, bağıntılar, biçimsellikler* v.b. dedikleri genel kavramların şeylerdeki seçik gerçeklikler olduğunu savlıyorlardı. Adcılarsa, tersine, yalnızca belli kavrayış biçimlerini anlatan adlardan başka bir şey bulunmadığını düşünüyorlar ve *doğa sebepsiz bir şey yapmaz* ilkesine dayanıyorlardı. Bu, iyi bir savı kötü bir kanıtlamayla desteklemekti; çünkü böylece, bu gerçeklerin olanaklı olduğu, bir yararları olsaydı ortaya çıkabilecek oldukları kabul edilmiş oluyor. Bu yüzden de bu ilkeye Adcıların Usturası adı verilmiştir. Bu iki hizip arasındaki tartışma öylesine kızıştı ki Almanya'da çarpışmalar oldu ve Fransa'da XI. Louis Adcıların kitaplarının okunmasını yasaklamak zorunda kaldı"[4].

Genellikle Locke'cu bir filozof olarak bilinen Condillac burada Adcıların görüşünü, gerekçesinin dışında, kabul etmiş görünüyor. Oysa Locke, kendisinin genel ideler dediği kavramların zihinde bir varlıkları bulunduğunu kabul etmek bakımından Adcılardan, zihin dışındaki gerçekliği kabul etmemek bakımından da Gerçekçilerden ayrılarak, felsefe tarihinde kavramcılar (conceptualists) diye adlandırılan bir üçüncü takıma girer. Gerçekten Kavramcılar, doğada, yani nesnelerde, kavramların ya da genel idelerin değil de tikel idelerin karşılığı olan tikel niteliklerin gerçek varoluşlarının bulunduğunu kabul ederler. Ancak; yaptığımız bu irdeleme, "tikel nitelikler" deyiminin bir anlamının bulunmadığını, yalnızca ussal varlıkları değil ussal olmayan canlıları, giderek cansız nesneleri de, etkileyen güçlerin doğrudan doğruya genel nitelikler yani tümeller olduğunu göstermiştir. Bir kez bizi ve dış dünyadaki canlı ve cansız bütün nesne-

leri dolaysız olarak etkileyen, bu yüzden de bizim dolaysız olarak algıladığımız şeylerin tümeller olduğunu kabul ettikten sonra dış dünyadaki gerçekliği doğruca tümellerin oluşturduğunu da kabul etmek zorunlu görünüyor. Bu yüzden, kavramları açıkça yadsıyan ve sağlam bir çözümlemeye dayanamayacağını sandığım aşırı Adcılığı bir yana bırakırsak, şu ya da bu yoldan kavramları kabul eden bir öğretinin son aşamada Gerçekçi olmak zorunda olduğunu söyleyebiliriz.

Gerçekçiliğin, Skolastikten başlayarak günümüze dek koyu bir idealizmin dayanağı olarak görülmesi onun baştan başa yanlış bir yorumundan kaynaklanır gibi görünmektedir. Çünkü tümellerin gerçek olduğunu söylemek nesnelerin gerçek olmadığını söylemek anlamına gelmez. Burada verdiğimiz açıklama tümellerin, nesnelerin güçlerinden başka bir şey olmadığını ortaya koymuştur. Nesnelerin güçlerinin gerçek olması nesnelerin de gerçek olmasını gerektirdiğine göre Kavramlarla ilgili Gerçeklilikle günümüzde bir tür özdekçilik anlamına geldiği kabul edilen Gerçekçilik, birbirini dışlamak şöyle dursun, tam bir uyum içinde görünmektedir. Ancak biz nesnelerin güçlerinin etkileri altında bulunup dış dünyanın bilgisini o güçlerdeki değişmelerden elde ettiğimize göre, nesnelerin gerçekliğinden yola çıkarak tutarlı bir epistemoloji oluşturmak olanaksızdır. Çünkü bilgimizin temelinde nesnelerin kendileri değil güçleri yani tümeller vardır. Tümeller de zihnimizde kavramlar olarak ortaya çıkacağına göre bilgi kavramlarla başlıyor demektir. Böylece bilginin kavramlarla başladığını söylemekle, idealizm ya da usçuluk (rationalism) gibi deneyden önce bir takım bilgilerimizin ya da deneyi olanaklı kılacak kimi ilkelerimizin bulunduğunu öne süren felsefe öğretilerine katılmış değil, tersine, katıksız ve tutarlı bir deneyci epistemolojinin kurulmasına doğru ilk adımı atmış olacağımızı sanıyorum.

NOTLAR:

1. J. Locke, An Essay Concerning Human Understanding: II, XI. 9
2. A.g.y.: IV, XVIII, 8
3. A.g.y.: II, XI, 10
4. Condillac, Essais sur l'origine des connaissances humaines, s: 92

FELSEFE AÇISINDAN BİLİM İLE DİN

CEMAL YILDIRIM

Sorun

Laplace'ın *Göksel Mekanik* (Traité de Mecanique Céleste) adlı yapıtını okuyan Napoleon, kitapta Tanrı'dan hiç söz edilmediğini söyleyince, ünlü astronom, "Benim öyle bir hipoteze gereksinmem olmadı," diye karşılık verir. Tanrı'ya inancın yersel buyurganlara büyük güç sağladığı görüşünü taşıyan Napoleon'nun bu yanıta tepkisinin ne olduğunu bilmiyoruz. Ancak ünlü komutanla dönemin ünlü bilim adamı arasında geçen bu konuşma teoloji ile bilim arasındaki ilişkiyi yalın bir biçimde ortaya koymaktadır.

Din kapsamı geniş bir etkinliktir; kökeninde psikolojik bir olaydır: kişinin yüce bir varlığın anlayış, sevgi ve koruyucu gücüne sığınarak yalnızlık, korku ve yetersizlik gibi duygulardan kurtulma, yaşamına anlam bulma gereksinimlerini karşılamaya; ona erinç ve doygunluk sağlamaya yönelik inanç ve tapınma biçimlerinden oluşur. Bu yönüyle din, insan doğasına özgü kimi köklü 'ruhsal' gereksinimleri yansıtmaktadır. Bir başka yönüyle din, kişilerin davranış biçimleriyle toplumsal ilişkileri düzenleyici kuralları içeren kurumsal bir dizgedir; belli bir ahlâk geleneğini temsil eder.

Din değindiğimiz psikolojik ve sosyal işlevlerinde bilim-dışı bir etkinliktir; bilimle ters düşmesi diye bir sorun yoktur. Ne var ki dinin bilimle kesişen, ikisi arasında sürekli çatışmaya yol açan bir üçüncü yanı vardır. 'Teoloji' diye bilinen bu etkinlik metafiziksel türden bir öğretiyi; evreni anlamaya, olup bitenleri açıklamaya yönelik kendine özgü bir 'bilimsellik' savını içerir. Teolojide, Tanrı kavramını oluşturan koruyucu, sevecen, bağışlayan, vb. antropomorfik öğelerin yanı sıra, yaratan düzenleyen ve bilen öğeleri büyük ağırlık taşır. Teolog evrene ilişkin tüm bilgilerin (hiç değilse, Tanrı'nın insan için yeterli gördüğü bilgilerin) kutsal kitapta verildiği savındadır. Onun gözünde, 'bilim' kutsal kitabı anlamak, yorumlamak, Tanrı'nın insan için öngördüğü öğretileri yaymak etkinlikleriyle sınırlıdır. Oysa Laplace'ın yanıtında dile getirilen bilim amacı, yöntemi ve sonuçları bakımından bu anlayışla bağdaşmaz bir etkinliktir. Bilim olgusal dünyaya, 'dünya ötesi' bir nedene, Tanrı'ya giderek değil olgusal nesne ve iliş-

kilere yönelik hipotezler oluşturarak açıklama yoluna gider. Deyiş yerindeyse, bilim bir bitmeyen 'sınama-yanılma-sınama' sürecidir: yanılma, yanlışlanma olasılığına açıktır. Tanrı'yı üstü örtük de olsa dışlayan, sonuçları kutsal kitapların içerdiği 'mutlak doğrular'la çelişen bilimin din için bir tehlike oluşturduğu teologların gözünden hiç bir zaman kaçmamıştır. Nitekim ilk çağlardan günümüze dek teologların sanat, ethik ve felsefede yeniye açılma girişimleri gibi bilimi de sınırlama, sindirme, dahası yoketme yolunda ellerindeki tüm olanakları kullanmaktan geri kalmadıklarını görüyoruz. Bilim tarihi, özellikle bilimlerin başlangıç dönemlerinde yer alan teolojik baskıların çarpıcı örnekleriyle doludur.

Bu yazının amacı teolojinin 'bilimsellik' savını irdeleyerek din ile bilim ilişkisindeki temel soruna açıklık getirmektir. Ancak daha önce örgütsel dinin bilime karşı tarih boyunca sürdürdüğü baskı, yıldırma ve yoketme girişimlerine kısaca değinmeyi yararlı görmekteyiz.

Teolojik Tepki

Bilimin gelişmesi kimi kültürel koşulların, bu arada özellikle doğayı anlama ve denetim altına almaya yönelik belli bir düşünce ortamının oluşmasına bağlı kalmıştır. Bu ortamın oluşmasına başlıca engelin geçmişte olduğu gibi bugün de teolojiden geldiği kolayca yadsınamaz. Modern bilim teolojiye karşın bir gelişmedir. Teoloji dinsel metafiziktir; evreni Tanrı kavramına dayanarak anlamlı kılma, açıklama girişimidir. Teolojik açıklamayı bir tek fırça vuruşuyla resim yapmaya benzetebiliriz. Tanrı kavramı öylesine geniş ve yüklü tutulmuştur ki, açıklama kapsamı dışında kalan hiç bir olgu gösterilemez. Bilimin ortaya çıkışı, her şeyi açıklayan bir kavramın aslında hiç bir şeyi açıklamadığı gerçeğinin sezinlemesini beklemiştir. Teoloji ileri sürüdüğü gibi evrensel doğruları içeren bir bilim olsaydı, ona ters düşen yeni bir bilimin etkinlik kazanmasına olanak olabilir miydi?

Bir başka nokta da şu: bilim ile din arasındaki çatışmanın başlangıçtan beri tek yönlü bir tepkiden, teolojinin 'doğruları' tekelinde tutma, insan düşüncesi üzerinde kurduğu egemenliği koruma kaygısından kaynaklandığını görüyoruz. Bilimle dinin tarih boyunca karşılıklı etkileşim içinde olduğunu vurgulayan seçkin bilim tarihçisi Sarton, din ile teolojiyi biribirinden ayrırarak şöyle demektedir: "Bu etkileşim çoğu kez bir saldırı biçimi almış, gerçek bir savaşa dönüşmüştür. Ne var ki, aslına bakılırsa, bu savaş bilim ile *din* arasında bir savaş değildir (çünkü ikisi arasında bir savaş olamaz); bu savaş bilimle *teoloji* arasındadır. ... Genellikle veba, kolera salgını, deprem, savaş, kıtlık gibi olguların ardından gelen dinsel fanatizm çoğu kez hırçın biçimler almıştır. ... Öte yandan, bilgi birikiminin kuşaktan kuşağa aktarılmasında, kimi dönemlerde, din adamlarının oynadığı

olumlu rolü görmezlikten gelmemeliyiz. Bunun en iyi örneğini, ikinci İskenderiye ekolü ile IX. yüzyıl arasındaki karanlık dönemde bulmaktayız. Diyebiliriz ki, bilimin ilerlemesini değil ama korunmasını Latin ve Yunan kiliseleriyle Nesturilerin klasik birikime sahip çıkmalarına borçluyuz."[1]

Modern bilimin gelişmesini önemli ölçüde Musevi-Hıristiyan geleneğinin Batı düşüncesi üzerindeki etkisine bağlayan yazarlar da vardır. Örneğin, bilim tarihindeki çalışmalarıyla tanınan Hooykaas, "Mecazi olarak," diyor, "bilimin bedensel bileşenleri Yunan geleneğinden kaynaklanmış olabilir; ama vitamin ve hormonları İncil kökenlidir."[2]

Ne var ki, bu tür görüşleri ileri sürenlerin genellikle tartışma götüren bir varsayımdan, teolojiden soyutlanmış, araştırma ve öğrenmeye açık bir din varsayımından kalktıkları söylenebilir. Gerçekten dinin salt bir inanç, iyiye ve doğruya yönelik bir saygı duygusu kimliğiyle bilime ters düşeceği kolayca düşünülemez. Nitekim İslam dini medreselerin kurulmasıyla birlikte teolojinin ağırlık kazandığı döneme gelinceye dek bilim, matematik ve felsefe için elverişli bir ortam sağlamıştır.[3]

Teolojinin özgür düşünceye, yeni arayış ve açılmalara karşı gösterdiği olumsuz tavrın kökeninde yatan nedir? Kimi bilimsel buluşlar neden sert, kimi kez azgın tepkilerle karşılanmış, yasaklanarak gözlerden uzak tutulmak istenmiştir? İnsanları yanlışlardan korumak için mi? Örneğin, biri çıkıp suyun bayır aşağı akmadığını, buzun soğuk değil sıcak olduğunu, güneşin dünyayı değil dünyanın güneşi aydınlattığını ileri sürse herkes gibi teologlar da gülüp geçmekle yetinir. Oysa, daha üçyüz yıl öncesine değin arzın güneş çevresinde dönen sıradan bir gezegen olduğunu söylemek, ya da, jeolojik bulgulara dayanılarak gezegenimizin yaşını belirlemek, insanın birkaç bin yıl önce değil, milyonlarca yıl süren bir evrim sürecinde ortaya çıktığını ileri sürmek, teologların gözünde bağışlanınız suçtu. Çünkü bu türden bulgular "kutsal doğrular"a ters düşüyordu. Bunun belleklerden silinmeyen çarpıcı örneğini Copernicus teorisine gösterilen tepkilerde bulmaktayız. Dinde reform hareketinin öncüleri bile teolojik dogmalara ters düşen yeni teoriyi içlerine sindirmek şöyle dursun, kızgınlıklarını açığa vurmaktan kendilerini alamamışlardı. Copernicus'u "yeniyetme bir astrolog" diye küçümseyen Luther, halkın bu ne dediğini bilmeyen kişiye kulak vermesini yadırgayarak şöyle demişti: "Bu budala tüm astronomi bilimini alt-üst etme özentisine kendini kaptırmış. Ama boşuna bir çaba; çünkü, kutsal kitapta Joshua'nın yer küresine değil, güneşe yerinde durmasını buyurduğu yazılıdır." İncil'de, "dünya da kurulmuştu, hareket edemezdi artık!" tümcesini anımsatan Calvin de tepkisini, "Copernicus'u Kutsal Ruhun yetkisinin üstüne çıkarma kimin haddine düşmüş" gözdağıyla belirtmişti. XVIII. yüz-

yıl teologlarından Wesley daha da ileri giderek astronomideki yeni gelişmeleri bir tür dinsizlik saymıştı.

Kendisi de bir din adamı olan Copernicus karşılaşacağı tepkileri gözönünde tutmuş olmalı ki, Papa ithaf ettiği kitabının yayınlanmasından uzun süre kaçınmış; dahası, kitabın basım işini üstlenen Osiander'in önsözünde yer alan şu açıklamayı yerinde bulmuştu: "Dünyanın güneş çevresinde döndüğü savı yalnızca bir hipotez olarak ileri sürülmüş, doğruluğu söz konusu değildir."

Görülüyor ki, teolojiden gelen tepki herkesin bildiği doğruların yadsınmasına değil, "kutsal doğrular" diye zihinlere yüklenmiş birtakım dogmalara ya da metafiziksel öğretilere ters düşen bilimsel buluşlara yönelikti. Güneşin varlığını yadsımak teologlarla birlikte kimseyi rahatsız etmez. Oysa, Tanrının varlığına ilişkin ılımlı bir kuşkuyu, dolaylı da olsa, açığa vurmak bağışlanmaz bir suçtur. Nedeni açıktır: teolojik öğretilerin kuşku, irdeleme ya da özgür tartışmaya dayanma gücü yoktur. "Açıklama" diye ortaya konan *a priori* öğretilerin sarsılmasıyla, onlara dayalı egemenliğin yitirilme korkusu teolojiyi bir 'ölüm-kalım' savaşımına itmişti. Öyle ki, Russell'ın belirttiği gibi, "Kuramsal matematik dışında her bilim varolma savaşımı vererek işe koyulmak zorunda kalmıştır. Astronomi Galileo'nun, jeoloji Buffon'nun kişiliğinde mahkûm edilmişti. Bilimsel hekimliğin, uzun süre, kilisenin ceset üzerinde teşrih çalışmalarına karşı durması yüzünden, gelişme olanağı bulamadığını biliyoruz. Darwin cezasız kaldıysa, sahneye çıkışının gecikmiş olmasındandır. Ama bugün bile Katolik kilisesiyle Tennessee eyaletinin yasa koyucularının gözünde evrim tiksinti yaratan bir kavramdır. Bilimin gelişmesinde her adım güçlükle atılmış; atılan her yeni adım, bugün bile, geçmişteki yenilgilerinden hiç ders almamış gibi, bağnazlığın direnişiyle karşılaşmaktadır."[4]

(Giordano Bruno'yu ateşte ölüme, sağlığını ve görme yetisini yitirmiş Galileo'yu ileri yaşına karşın ev hapsine mahkûm etmiş dinsel fanatizmin günümüzde, özellikle İslam dünyasında, yeni bir başkaldırma eyleminde olduğunu görmekteyiz. İslamda fanatizm XI. yüzyılda Gazali ile başlamıştı. Gazali, *Filozofların Yıkımı* adlı kitabında İslam teolojisi dışında kalan tüm düşünce etkinliklerine karşı militan bir tavır almıştır. Bu tavrın etkisi ülkemiz ortaöğretim programlarında felsefe ve mantık derslerine ilişkin yapılan son değişikliklerde açıkça yansımaktadır.)

Kuşkusuz bilimsel gelişmelere karşı teologların tepkisi her zaman doğrudan olumsuz olmamıştır. Özellikle bilimsel kurguların kolayca gözardı edilemediği durumlarda teologların ya yeni bir yoruma, ya da, durumu kurtarıcı sözde hipotezlere başvurduğunu görmekteyiz. Bunun çarpıcı bir örneğini XIX. yüzyılda teolog Gosse verir. Gosse dünyanın yaşma ilişkin yadsıyamadığı jeolojik bulgular

karşısında, "Tanrı evreni yarattığında her şeyi sanki çok eskiymiş gibi düzenlemiştir," diyerek teolojiyi kurtarmaya çalışır. Öyle ki, örneğin, "Kayalara daha yaşlı bir görünüm vermek için içleri fosille doldurulmuş, katmanları volkanik püskürmeler ya da tortul birikimler sonucu oluşmuş gibi yapılanmıştır."[5] Ne ki, Gosse'ın bilimsel bulgularla teolojiyi bağdaştırma yolundaki bu çabası, beklediği ilgiyi teologlar arasında bile bulmaz. Deneyimli teologlar direnişlerini daha ustaca yöntemlerle sürdürmenin gereğini bir kez daha anlamışlardır, herhalde!

Teolojinin 'Bilimsellik' Savı

Teoloji her dönemde evrenin, kesin doğrulan içeren tüketici açıklamasını verdiği savını taşımıştır. Görünümdeki tüm çekingenliğine karşın, bugün de bu savdan vazgeçmiş değildir. Gerçi Batı'da XVII. yüzyıldan bu yana üstünlük giderek artan ölçüde bilimin eline geçmiştir. Ancak çağdaş bilim ve felsefede kimi yeni gelişmelerin teolojiye yeni bir umut ışığı getirdiği söylenebilir. Fizikte klasik mekaniğin 'paradigma' statüsünü yitirmesi bilimin yenilgisi olmasa bile bir anlamda geri çekilmesi diye yorumlanmıştır. Felsefede, dinsel ve metafizik öğretileri anlamsız sayan mantıkçı pozitivizm etkisini yitirirken, 'anlam'ın anlamına ilişkin daha esnek yeni çözümlemelerin etkinlik kazanması teologları yüreklendirmiştir.[6] (Pozitivistler için teolojik önermeler bilişsel (cognitive) anlamdan yoksun sözde savlardı. Oysa sözcüklerin anlamını kullanım ya da işlevlerinde arayan Wittgenstein ve onu izleyen dilci filozofların yaklaşımı, pozitivistlerin dar tuttukları anlam ölçütünü aşarak metafizikle birlikte teolojiye de geçerlik olanağı getirmiştir.) Bugün teolojiye daha açık bir düşünce ortamında olduğumuz 'söylenebilir. Ne var ki, bilim ve ona dayalı teknolojiye yeniden 'bilimsel' bir temel oluşturma çabası başarılı olabilir mi? Başka bir deyişle teolojinin 'bilimsellik' savma geçerlik kazandırılabilir mi? .

Dine akılcı bir temel bulma eski bir arayıştır. Katolik dünyasında bugün bile etkisini sürdüren skolastik düşünce, Hıristiyanlığa böyle bir temel oluşturma çabasının ürünüdür. Hıristiyanlık uzun süre, Yeni Platonculuğun da etkisiyle, doğaya »yönelik çalışmalara kapalı kalmıştır. Ortaçağ karanlığında, "İnanmak için anlamak gerekir," "Gerçeğe giden yol kuşkudan geçer," sözleriyle ilk kez akıl ve bilimin önemini vurgulayan Abelard (1079-1142), o zamana kadar dışlanmış olan Aristoteles bilim ve felsefesine kapıyı aralar. Daha sonra dini Aristoteles'le temellendiren skolastik düşüncenin kurucusu Thomas Aquinas, bilgi edinmenin iki kaynağından, inanç ile 'doğal' akıl yürütmeden söz eder.[7] İnanç kutsal kitaba dayanan bir bilgi türüdür. Doğal akıl yürütme ise, yetkin örneğini Aristoteles'in verdiği gözlem verilerini işlemeye yönelik bir çalışmadır. Aquinas bu iki bilgi

türünün bağdaştırılabileceği, daha doğrusu dinsel dogmaların, kutsal kitaba başvurmaksızın, salt akıl aracılığıyla ispatlanabileceği görüşündeydi. Nitekim *Summa Theologica* adlı ünlü yapıtında Tanrı'nın varlığını ispata yönelik, kimi teologların gözünde bugün bile geçerliğini sürdüren, beş argüman bulmaktayız. Teoloji medrese eğitimi aracılığıyla İslâm dünyasında, skolastizm öğretisiyle Hıristiyan dünyasında tam bir egemenlik kurar. Daha sonra Rönesans ve Reformasyonu yaşayan Batı'da bile kilise uzun süre özgür düşünce ve arayışları baskı altında tutmaktan, sakıncalı bulduğu bilimsel kuramlara, XVII. yüzyıl ortalarına gelinceye dek yasak koymaktan vazgeçmez. İslam dünyasında ise teolojik bağnazlık hiç bir zaman tümüyle kırılamamıştır.

Sorumuza dönelim: Teolojinin 'bilimsellik' savının dayanağı var mıdır?

Bu soruyu yanıtlamak için (1) "bilimsel" dediğimiz etkinliği diğer düşünsel etkinliklerden ayırt etmeyi sağlayan ölçütü belirlememiz, (2) teolojinin 'bilimsellik' savını doğrulamaya yönelik argümanları bu ölçüte vurarak değerlendirmemiz gerekir.

Bilim karmaşık bir etkinliktir; bir tek belirlemeyle yeterli bir ölçütü verilemez, kuşkusuz. Ancak sorunu basite indirgeme pahasına şu kısa belirlemeyle yetinebiliriz: Bilimsel kuram, hipotez ve betimlemeler olgusal içeriklidir; doğruluk değerleri (doğru ya da yanlış oldukları) nesnel olarak yoklanabilir.[8]

İmdi teolojik öğretileri içerik, yaklaşım ve sonuçları yönünden bu ölçüte vurduğumuzda ne görüyoruz? Örneğin, teolojinin özünde yer alan "Tanrı'nın var olduğu" savını alalım. Teologların, Tanrı'nın var olduğunu birtakım argümanlarla ispatlama yoluna gittiğini biliyoruz. Çeşitli kategorilere ayrılan bu argümanlar, öncüllerinin niteliğine göre *a priori* ve *a posteriori* diye iki ana grupta ele alınabilir. Birinci grup argümanlar, doğruluğu apaçık sayılan ilkelerden ya da tanımlardan kalkmakta; ikinci grup argümanlar evrenin genel özelliklerini, kimi çarpıcı doğal olguları, dinsel ya da mistik deneyimleri kanıt olarak kullanmaktadır. Ayrıntılara girmeksizin, iki grubu birer örnekle temsil edeceğiz.

"Yetkinliğin varlığı içerdiği" *a priori* ilkesine dayanan "ontolojik argüman", ilk gruba giren tipik bir örnektir. Buna göre, Tanrı tanım gereği tam yetkindir. Tam yetkinlik için varlık gereklidir; öyleyse, Tanrı vardır.

Biçimsel yönden geçerli olan bu çıkarım, Tanrı'nın varlığını gerçekten ispatlamakta mıdır? Tam yetkinliğin varlığı içerdiği neye dayanılarak ileri sürülmektedir? Üstelik, varlık bir yüklem değildir; yetkinliği oluşturan özelliklerden biri sayılamaz. Daha önemlisi "Tanrı"yı "tam yetkin" diye tanımlayarak bundan onun varlığını çıkarmak, bulmak istediğimiz hazineyi önceden arayacağımız yere sakla-

maya benzemiyor mu? Kaldı ki, ontolojik argüman mantıksal olarak kusursuz olsa bile, yukarda koyduğumuz bilimsellik ölçütünü karşılamaktan uzaktır. Öncülleri tanımsal doğru olan bir çıkarımın sonucu olgusal içerikli olamaz. Nitekim, "Tanrı vardır," önermesini olgulara giderek yoklamaya olanak yoktur.

İkinci grup argümanlar, Tanrı'nın var olduğu savını bir tür empirik hipotez olarak doğrulamaya yöneliktir. Yukarda örneğini verdiğimiz türden mantıksal ispatların yetersizliği karşısında kimi teologların empirik verilere giderek Tanrı inancını temellendirme yoluna gittiğini görüyoruz. Tennant bu yaklaşımı, "Doğal teoloji indüksiyonla olgulardan yola çıkar; öncülleri, bilimin yerleşik genellemeleri ölçüsünde sağlam, doğruluğu herkesçe bilinen önermelerden oluşur," diye dile getirmektedir. Ona göre, "Empirik kafalı teologlar ... dünyayı diledikleri biçimde görmekten kaçınır, olup biltenlere kendilerini sergileme ve gerçeği söyleme fırsatı tanırlar. Olgusal dünyayı gözardı edip, soyut spekülasyonlara dayalı düşünce dizgeleri oluşturmak, bilime olduğu gibi doğal teolojiye de ters düşen bir tutumdur."[9]

Tennant'ın "doğal teoloji" dediği yaklaşımın ne ölçüde bilimsel olduğunu belirlemek için, bu alanda benzerleri arasında en güçlü argüman olarak bilinen "kozmolojik argüman"ı ele alalım. Buna göre doğa (bilimlerde de varsayıldığı gibi) nedensel bir düzen sergilemektedir. Ne ki, bilimlerin incelediği, doğa yasalarında dile gelen düzen kendi içinde yeterli değildir. Düzenin işleyiş ve sürekliliğini tam açıklığa kavuşturmak için kendi dışında bir gücü varsayma gereği vardır. Doğa kendi içinde olup bitenleri açıklama olanağından yoksundur.

Doğanın 'düzenli işleyiş'inden Tanrı'nın varlığına giden bu argüman üç sayıltı (varsayım) içermektedir: Bildiğimiz dünyada, (1) nedensiz hiçbir olgu yoktur, (2) her olgunun nedeni kendi dışında bir olgudadır. (Başka bir deyişle, dünyada hiçbir şey uğradığı değişikliğin nedenini tam olarak kendi içinde taşımaz), (3) Nedensel bağıntı sosuza dek geriye uzanamaz. Doğal teoloji, bu üç sayıltının birlikte, nedeni kendi içinde bir *ilk* yetkin nedenin varlığını zorunlu kıldığı, ancak öyle bir ilk nedenin dünyamızın yeterli bir açıklamasını verdiği savındadır.

Etki gücünü yadsıdığımız bu argüman bir ispat değildir; ulaşılan sonuç, mantıksal geçerlikten yoksun olduktan başka, öncülleri oluşturan sayıltıların doğruluğu kesin olmaktan uzaktır. İlk iki sayıltı David Hume'den günümüze değin, sürekli tartışılmıştır; pek çok filozofun dayanıksız, dahası keyfi bulduğu bu sayıltılar, kuantum teorisinde "belirsizlik ilkesi"nin ortaya çıkmasıyla büsbütün sarsılmıştır. Üçüncü sayıltıya gelince, bu da ilk ikisinden daha sağlam değildir. Nedensiz bir ilk neden niçin zorunlu olsun? Evrende sonsuz bir

güç olarak sunulan Tanrı'ya olanak varsa, nedensel bağıntının sonsuza dek geriye gidişine neden olanak görülmesin? Denebilir ki, nedensel bağıntı dizisinde her olgu bir önceki olgunun etkisine gidilerek açıklanmakta, oysa, dizi dışında bir ilk etkene gitmeksizin dizinin tümünü açıklamaya olanak yoktur. Bir kez, bilim, hiç değilse bugünkü aşamasında olgusal dayanağı son derece zayıf, üstelik açıklamalarında başvurma gereği duymadığı bir sayıltıyı irdeleme yoluna niçin gitsin? Sonra, dizinin tümünü bilinen yöntemle açıklamayı ilkede olanaksız kılan bir neden gösterilebilir mi? Diziyi oluşturan olguların her biri açıklanabiliyorsa, tümü neden açıklananlasın?

Görülüyor ki, söz konusu argüman ne mantıksal geçerlik, ne de dayandığı sayıltıların sağlamlığı bakımından sonucuna ağırlık kazandıracak güçte değildir. Kaldı ki, ulaşılan sonucun kesinliğini bir an için kabul etsek bile, nedensiz ilk nedenin Tanrı olduğunu nasıl saptayacağız? İlk nedene koruyucu, iyiliksever, bağışlayıcı, herşeyi bilen bir üstün gücün niteliklerini vermeye bizi zorlayan nesnel bir neden gösterilebilir mi? Her şey bir yana, ulaşılan sonucu, öncüllerini oluşturan kanıtlardan bağımsız olarak yoklayabilir miyiz? Kuşkusuz, pek çok olay Tanrı'nın varlığına kanıt olarak gösterilebilir. Ne ki, bu her hipotez için doğrudur. Önemli olan doğrulayıcı kanıtlar bulmak değil, hipotezin ne gibi gözlemlerle yanlışlanabileceğini önceden söyleyebilmektir. Oysa teologlar hiçbir zaman Tanrı'nın varlığına ilişkin savın hangi gözlemler yapıldığında yanlışlanabileceğini bize söylemiş değildir. Söyleyemezler, çünkü "Tanrı vardır," önermesi nesnel bir yoklama için gerekli olgusal içerikten yoksundur. Tennant, doğal teolojinin olgulardan yola çıktığından, dayandığı öncüllerin bilimin yerleşik genellemeleri ölçüsünde sağlamlığından söz etmekte, ancak ulaşılan sonucun yeni gözlemlere giderek yoklanıp yoklanamayacağına değinmemektedir.

Teologlar bu konuda sessiz kaldıkça, iki seçeneğimiz kalmaktadır:

(1) Teolojinin bilimsellik savını geçersiz sayarak reddetmek, ya da,

(2) Bilimsellik kavramını teolojiyi de kapsayacak ölçüde genişletmek.

Önce ikinci seçeneği yoklayalım: Bilim kavramını teolojiyi kapsayacak şekilde genişletebilir miyiz? Teologların öyle bir genişletmeyi hem olanaklı hem gerekli saydığını biliyoruz. Örneğin, çağımızın tanınmış Neo-Thomist'lerinden Maritain bilimi, "saplandığı dar anlayışı" aşarak, teolojiyle barışmaya, uyum içine girmeye çağırmaktadır. Ona göre, teolojinin de bilim kadar sağlam ve 'meşru' bir temeli vardır.[10] Benzer bir savı, daha ayrıntılı olarak Copleston'da bulmaktayız. Copleston teolojinin kendine özgü bilişsel işlevi olduğunu vurgulayarak, evreni anlama ve açıklamada bilimi tamamladığı görüşündedir.

Ona göre, olguların bireysel açıklamaları evreni anlamak için yeterli değildir. Yeterli bir açıklama her şeyi bütünüyle kapsayan, kendine daha fazla bir şey eklenemeyen açıklamadır. Öyle bir açıklamayı bilimden değil, "teoloji" dediğimiz dinsel metafizikten bekleyebiliriz, ancak. Bilimler, tek tek ya da topluca alınsın, gerçekliğin özelliklerini belli yönlerden incelemenin ötesine geçemez. Bilimsel yöntemin etkinlik alanı sınırlıdır; 'gerçeklik'e ilişkin kimi yaşamsal önemde sorunlar bu alanın dışındadır. Örneğin insana ilişkin bilimleri alalım. Psikoloji davranışlarımızla "ruhsal" denen süreçleri inceler. Anatomi, fizyoloji, bio-kimya, vb. çalışmaların konusu organizmanın yapı ve işleyişine ilişkindir. Antropoloji, sosyoloji ve sosyal psikoloji insanı inançları; töre, gelenek ve alışkanlıkları; yaşam ve uğraş biçimleriyle ele alır. Bu çalışmaları birlikte alsak bile, insanı 'gerçek niteliği'ne inerek tüketici bir çözümlemeden geçirdiğimizi söyleyebilir miyiz? Söyleyemeyiz, çünkü (Copleston'a göre) insanın bilimsel yöntemle erişilemeyen bir öz niteliği, bir varlık ve anlam sorunu kalmaktadır. İşte bu özde saklı kalan şeye ancak Tanrı kavramına başvurarak açıklık getirilebilir. "Bizim dünya dediğimiz varlığın, Tanrı ile ilişkisi kurulmadıkça, kendi içinde ne anlamı, ne de anlaşılır niteliği vardır."[11]

Teologlar, deneyimlerimizi ilkede aşan bir gerçeklik'ten söz ederken ne demek istiyorlar? Bunun salt spekülasyon ötesinde bir değeri varsa, açıklamaları gerekir. Sonra bilimsel yöntemle erişilemeyen bu 'gerçeklik'i anlamamız için Tanrı'yı var saymamız koşulu getiriliyor. Bir bilinmeyeni bir başka bilinmeyene giderek açıklama değil midir, bu?

Görülüyor ki, Maritain ile Copleston'nun çağrıları bilimi, metafiziksel spekülasyona ortak etmeye yöneliktir. Bilim kendine özgü kimliğini yitirmedikçe böyle bir yaklaşım içine giremez. Bilimin, kendi sınırları içinde kalmaları koşuluyla, teoloji ya da metafizikle bir kavgası yoktur. Çatışma teolojinin totaliter tutumundan, bilimi uydulaştırma eğiliminden kaynaklanmaktadır. Bilimle teolojiyi kuramsal düzeyde de kalsa bağdaştırma olanağı yoktur. Bu bizi birinci seçeneğe yöneltmektedir. Teolojinin bilimsellik savı içerikten yoksun bir özentidir; bilimin saygınlığına haksızca bir sığınma olmaktan öte değer taşımamaktadır.

Sonuç

Teoloji Tanrı'nın varlığını ne mantıksal yoldan ne de olgusal verilere giderek temellendirebilmiştir. Mantıksal ispatların yetersizliği ortaya konan örneklerinden bellidir; sonucun doğruluğuna olan güvenimiz, öncüllere olan güvenimizi aşamaz.

Olgusal verilere başvurma ise Tanrı'nın var olduğu savına ancak bir *olasılık* değeri kazandırır. Oysa teoloji doğası gereği kesin ve mutlak doğruluk peşinde, dahası buna sahip olduğu savında değil midir?

NOTLAR:

1. George Sarton, **The Life of Science**, Freeport N.Y.: Books For Libraries Press, 1948, s. 38.
2. R. Hooyhaas, **Religion and the Rise of Modern Science**, Scottish Academic Press, London, 1972, s. 162.
3. İslam bilginlerinin VII. yüzyıldan başlayarak Yunan düşüncesiyle temas kurmalarında Nesturilerin etkisi büyük olmuştur. (Bkz. C. Yıldırım, **Bilim Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983, s. 71.)
4. Bertrand Russell, **The Art of Philosophizing**, Littlefield, Adams and Co., Totowa, N.J., 1974, s. 18.
5. Bertrand Russell, **Religion and Science**, Oxford University Press, London, 1935, s. 69.
6. Pozitivistler için teolojik önermeler bilişsel (cognitive) anlamdan yoksun sözde savlardı. Oysa sözcüklerin anlamını kullanım ya da işlevlerinde arayan Wittgenstein ve onu izleyen filozofların yaklaşımı pozitivistlerin dar tutulan anlam ölçütünü aşarak metafizikle birlikte teolojiye de geçerlik olanağı açmıştır.
7. Aquinas'ın XII yüzyılda İspanya'da yetişen biri Müslüman, diğeri Musevi iki filozoftan esinlendiği söylenebilir. İbni Rüşt İslamiyeti, Maimonides Museviliği Aristoteles felsefesiyle akılcı bir temele oturtma çabasını göstermiş, ancak bağnaz çevrelerin direnişi ikisini de başarısız kılmıştı. (Bkz. W,C. Dampier, **A History of Science**, Cambridge University Press, 1966, s. 77.)
8. Ölçüt olarak verdiğimiz bu belirlemenin 'normatif nitelikte olduğu gözden kaçmamalıdır; geçerliliği bilim felsefecilerinin 'konsesus'una bağlıdır, kuşkusuz.
9. F.R. Tennant, **Philosophical Theology**, Vol. Il, (Cambridge, 1928-30), s. 78-79.
10. Jacques Maritain "A New Approach to God", **Our Emergent Civilization** (Ed. R.N. Anshen), Harper and Brothers, New York, 1947, XIV Bölüm.
11. Bkz. "B. Russell and F.C. Copleston: **The Existence of God** — A Debate," ve "A.J. Ayer and F.C. Copleston: Logical Positivism — A Debate," **A Modern Int. to Philosophy,** (Ed. s F. Edwards and Arthur Pap), The Free Press New York, 1965, V. ve VIII. Bölümler.

TARİHLERİ İLE BAĞINTILARI AÇISINDAN FELSEFE İLE BİLİMLER ARASINDAKİ FARK ÜSTÜNE

HARUN RIZATEPE

1) Bilimsel çalışmada amaç ya i) mevcut, kabul edilmiş bir kuram bağlamında bir sorun yumağına bir çözüm önermek, ya da ii) belli bir sorun yumağını mevcut kuram bağlamında mümkün olduğundan daha doyurucu biçimde çözmeye yarayacak yeni bir kuram önermektir.

i) Türü bilimsel uğraşlarda göz önüne alınması gereken ancak mevcut kuramdır, ii) Türü uğraşlarda ise mevcut kuram ile eleştirisel açıdan hesaplaşmak ve yeni bir kuram ortaya koymak amacı güdülür; bu bağlamda da ancak kabul edilmiş kuram ile yeni kuramın göz önüne alınması gerekir. Eğer ortada yarışan birkaç çağdaş kuram varsa yeni kuramın bunların hepsi ile hesaplaşması beklenir, ama her halde yeni kuram kendisinden ancak bir kuşak önce gelen kuramlarla hesaplaşmak zorundadır. Yani kuram bir önceki kuşak kuramlardan daha iyi, daha doyurucu sonuçlar vermelidir, çünkü bir önceki kuşak kuramların geniş ölçüde doğru oldukları, hiç olmazsa önemlice bir yumak sorunu çözdükleri baştan kabul edilmiştir. Amaç, ya mevcut kuramı uygulayarak, ya da daha güçlü yeni bir kuram geliştirerek, daha da geniş bir sorun yumağına çözüm getirmektir, ama yeni getirilen kuramın eski kuramın çözebildiği sorunların hepsini çözmesi beklenir; yâni yeni kuram bir kuşak önceki kuramların çözebildiği sorunların hepsini çözebilmeli, üstelik eski kuramların çözüm bulamadığı sorun yumaklarına da çözüm getirmelidir. Bilimlerin sürekliliği böylece sağlanır. Demek bilimlerin sürekliliği bilimsel uğraş sürdürenlerin en çok bir önceki kuşak bilim kuramları ile uğraşmalarını yeterli kılmaktadır. Göz önüne alınması gereken sorunların önemlice bir bölümü bir önceki kuşak kuramlarınca zaten çözülmüş sayılır, çözülememiş olanlara çözüm getirmek ise yeni kuramın işlevi olacaktır; bundan dolayı daha önceki kuşakların bilimsel kuramlarına yönelmek gerekmemektedir. Daha önceki kuşakların kuramlarının çözümleri zaten en son kuşak kuramların çözümlerinde saklıdır, onun için hesaplaşılması gereken sorun yumaklarının hepsi

de son kuşak kuramlarda bulunabilir, daha önceki kuşakların göz önüne alınmasının gerekmemesi bu yüzdendir.

2) Bilim kuramları hep belli bir usal doyuruculuk, rasyonalite, çerçevesi uyarınca değerlendirilirler, ve bu çerçevenin getirdiği ölçütlere en iyi uyan kuramlar bilim açısından doğru, kabul edilebilir, sayılırlar; en iyilerden daha az iyi olanlar ise, bilim bağlamında, gözden çıkarılırlar, ancak bilim tarihçilerinin ilgisini çeken kitaplık depolarına terk edilirler. Bilim kuramlarının karşılaştırılmalarını ve iyiliklerine, kabul edilebilirliklerine, göre sıralanmalarını mümkün kılan bir iyilik ölçütü hep vardır, çünkü böyle bir ölçüte başvurulabilmesini sağlayan bir rasyonalite çerçevesi olmadan bilimlerden söz edilemez; bilimler ancak epey belirgin değerlendirme, kabul edilebilirlik, ölçütleri söz konusu oldukça ortaya çıkabilen düşünce çerçeveleridir; bilimlerin nesnelliğinin önemli bir katmanı sonuçlarının değerlendirilmesinde peşinen kabul edilmiş, bütün katılanlara ortak, değerlendirme ve kabul edilebilirlik ölçütlerine başvurulabilmesi özelliğidir.

Bu değerlendirme ölçütleri öne sürülen bilim kuramlarının kabul edilebilirlik açısından sıralanmalarını mümkün kılarlar. Söz konusu ölçütlerin bir sonucu oldukları rasyonalite çerçevesinin getirdiği bir başka değerlendirme ilkesi de anılan sıralamada maximal olmayan kuramların —veya çözüm önerilerinin— bilim önermeleri, kabul edilmiş bilim sonuçları, arasında sayılmamaları ilkesidir. Buna göre eğer bir konudaki *A* kuramı yerine bir *B* kuramı önerilir ve *B* kuramının ortak bilimsel değerlendirme ölçütlerine göre *A* kuramından daha iyi olduğu saptanırsa artık *A* kuramı da, B'nin yanında kabul edilmiş bir bilim kuramı, kabul edilmiş bilimi oluşturan kuramların bir öğesi, sayılamaz; *B* kabul edilince *A* kabul edilmiş bilimi oluşturan kuramların bir öğesi olmaktan çıkar, yerini *B* kuramına bırakarak kabul edilmiş bilim sonuçları arasından elenir.

A kuramının en güvenli bilimsel yöntemlerle üretilmiş olması bu elenmeyi önlemez; bu özelliği yalnızca *A* kuramının, bilim tarihi açısından, bir bilimsel kuram sayılmasını sağlar, ama kabul edilmiş bilim bütününün bir öğesi sayılmasını sağlamaz. Bilim tarihinde hepsi de bilimsel yöntemin en saygın uygulamaları sonucu üretilmiş birçok kuramın, daha iyileri öne sürüldüğü için, kabul edilmiş bilim bütünü içindeki yerlerinden elenmiş oldukları görülür. Bilim kuramlarının çoğunun ömürlerinin bir yüzyıldan kısa olması bu yüzdendir. Kuramların bir bilim anlayışının çerçevesinde uygun ve saygın sayılmaları başka, aynı çerçeve içinde kabul edilebilir sayılmaları başkadır; bilimi oluşturan değer yargıları çerçevesine göre bilimsel ürünlerin ancak en iyileri bilimsel bilgi bütünün içinde yer almaya hak kazanırlar, ve oradaki yerlerini ancak kendilerine oranla daha iyi olanlar öne sürülene kadar korurlar. Buna göre her hangi bir devrin, diyelim belli bir on yılın, kabul edilmiş bilimsel bilgi bütününü oluşturan kuram-

lar o zamana kadar üretilmiş olan bilimsel kuramların çok küçük bir bölümünden ibarettir. Söz konusu on yılda yetişen bilim adamının ancak o devrin kabul edilmiş bilimsel bilgi bütününü bilmesi beklendiğinden o onyılm bilim adamı açısından bütün öbür bilimsel kuramlar tarih olmuşlardır, çağdaş bilgi dile getirme özelliklerini yitirmişlerdir. Daha önce sözü edilen bilimsel bilginin sürekliliği ve birikimliliği kabul edilince bunun hiçbir bilgi kaybına yol açmadığı sonucuna varılır; elenmiş olan kuramlardaki değerli, kabul edilebilir olan, bilgi içeriği zaten söz konusu on yılın kabul edilmiş bilimsel bilgi bütününü oluşturan kuramlarda toplanmıştır, çünkü kabul edilmiş bilimsel bilgi bütünün içinde yer alan kuramlar elenen kuramlardan daha iyi oldukları için o bütünün içinde sayılmışlardır, ve bir *A* kuramının bir *B* kuramından daha iyi sayılmasının çok önemli bir koşulu *A* kuramından türetilebilen bilginin *B* kuramından daha iyi sayılmasının çok önemli bir koşulu *A* kuramından türetilebilen bilginin *B* kuramından türetilebilen bilgiden az olmamasıdır. İşte bu yüzden bilimsel kuramların elenebilir olma özelliklerinin bilimsel bilginin azalmasına yol açmadığı, ancak artmasına yol açtığı kabul edilir.

3) Bu iki gözlemden de anlaşılacağı gibi bilimler belli bir çağın ve uygarlığın egemen rasyonalite çerçevesinin, epistemik değer yargıları çerçevesinin, belirlediği sınırlar içinde ortaya çıkabilen, ancak böyle çerçevelere bağımlı olarak sürdürülebilen etkenlikler, uğraş ve ürün alanlarıdırlar. Başka rasyonalite çerçevelerinin farklı bilim anlayışları, bilimsellik çerçeveleri ortaya çıkarabildiğini en az iki örnekten biliyoruz. Aristoteles bilimi ve Galile bilimi epey farklı rasyonalite anlayışlarına ve kavram çerçevelerine dayanan bilim yaklaşımlarıdır. Belki de olasılığa ağırlıklı bir yer veren Heisenberg'ci bilim yaklaşımını üçüncü bir bilimsellik çerçevesi saymak yerinde olacaktır.

(1) ve (2) olarak belirlenen süreklilik ve elenebilirlik özelliklerinin bu örneklerin üçünde de görülebildiği ortadadır; hatta bu özellikler, bir ölçüde, farklı bilimsellik çerçevelerinin ürünleri olan kuramlar arasında bile yürürlükte kalmaktadır, ki bunun en önemli nedeni bilimsellik çerçevelerinin aniden değil, yavaş yavaş ve kademeli olarak değişmeleridir, öyle ki geçiş devresinde üretilen kuramlar süreklilik özelliğinin de, elenirlik özelliğinin de, birlikte, bir bilimsellik çerçevesinden öbürüne korunmasına ve iki farklı çerçevenin ürünleri arasında bile anılan iki özelliğin yürürlükte kalmasına yol açmaktadır. Galileo'cu astronominin Batlamyos astronomisinin açıklayabildiği herşeyi, ve üstelik başka şeyleri de, açıklayabilir olması bu gözlemi doğrulayan bir örnektir.

Farklı rasyonalite çerçevelerine dayanan bilimsellik çerçeveleri arasında başka ne gibi ortak yönlerin zorunlu olarak bulunması gerekeceği sorusu bence çok ilginç bir Bilim Felsefesi sorusu olsa bile bu yazıda o soruya cevap aramaya kalkışmayacağım, çünkü besbelli

bilimselliğin zorunlu nitelik ve koşullarının saptanması sorunu kendi kendi başına birkaç makalenin konusu olmayı gerektirecek kadar derin ve kapsamlıdır. Hatta anılan iki özelliğin herhangi iki farklı bilimsellik çerçevesinin ürünleri arasında da yürürlükte kalması bile zorunlu değildir; aralarında hiç tarihi etkileşme olmamış iki uygarlığın ürettiği bilimsellik çerçevelerinin kuramları arasında anılan bağıntıların tutmayabileceği tasarlanabilir. Bu bağıntıların bizim tanıdığımız iki tanecik bilimsellik çerçevesinin ürünleri arasında tutması bu çerçevelerin tarih açısından derin bağlarla birbirlerine bağlı iki uygarlığın ürünü olmalarından dolayıdır. Ama, bana kalırsa, söz konusu iki özelliğin belli bir bilimsellik çerçevesinin kendi içinde üretilmiş ürünlerin hepsi için söz konusu olması anılan çerçevenin bir bilimsellik çerçevesi sayılabilmesinin vazgeçilmez, yeterli olmasa da gerekli olan, bir koşuludur. Görüldüğü gibi her iki özelliğin sağlanması bilimsellik çerçevelerinin rasyonalite çerçevelerine, epistemik değer yargıları çerçevelerine bağlı olarak ortaya çıkmaları sonucu mümkün olmaktadır.

4) Oysa felsefe alanındaki ürünler böyle belirleyici, sınırlayıcı rasyonalite çerçevelerine bağlı değillerdir; felsefe'nin başlıca amaçlarından biri rasyonalite çerçevelerinin temel varsayımlarının açık seçik belirlenmeleri ve bu çerçevelerin daha geniş usallık kuralları açısından karşılaştırılmaları ve eleştirilmeleridir, bundan dolayı felsefe alanında ürünlerin birikimini ve elenebilirliğini sağlayan, hatta değerlendirmelerin ortak olabilmesini sağlayan, bağlayıcı rasyonalite çerçevelerine yer yoktur; felsefe ürünlerinin rasyonalite çerçevelerine, epistemik değer çerçevelerine, dışarıdan ve yukarıdan bakabilmeleri gerekir, bu çerçevelere eleştirisel ve karşılaştırmalı açıdan yaklaşabilmeleri gerekir, bundan dolayı böyle çerçevelerin sınırları içinde kalmaları başlıca işlevlerini yapamamalarına yol açar.

Bilimsellik çerçevelerinin yapısı bilim kuramlarının ancak haklarında ortak kararlar vermenin mümkün olduğu konularla ilgili olarak öne sürülmelerine yol açar; bir konu ile ilgili önermelerin kabul edilebilirlik açısından değerlendirilmesinde ortak ölçütlere başvurulamıyorsa o konu ile ilgili önerme kümelerinin, bilimsellik çerçevelerinin gerektirdiği gibi, bir kabul edilebilirlik sıralamasına konmaları, ve bu sıralamada maximal olanların kabul edilip öbürlerinin elenmesi, de mümkün olmayacaktır. Oysa insan düşüncesini dürtülüyen birçok alanlarda böyle ortak değerlendirme ilkeleri bulunmaz; böyle alanlarda aklın başarabildiği öneriler geliştirip bu önerileri çeşitli ölçütlere dayanarak savunmak, ya da karşılaştırıp eleştirmekten ibaret kalır. Bizzat rasyonalite çerçevelerinin geliştirilmesi, savunulması ve eleştirilmesi böyle geniş kapsamlı düşünce önerileri oluşturma, olgunlaştırma ve bu ürünlerden doyurucu bir dünya görüşü ortaya koyma çabasının birer örneğidir. Felsefe'nin bilimsellik

çerçeveleri ile bağıntısı şu üç biçimin herbirinde ortaya çıkabilir; i) çoğu zaman eski bir kabul edilmiş rasyonalite çerçevesinin eleştirilmesi sonucu, yeni bir rasyonalite çerçevesinin önerilmesi, bu rasyonalite çerçevesinin yapısını temel varsayımlarının ortaya konması olarak; ii) belli bir rasyonalite çerçevesinin belirlediği bilim kuramının vardığı sonuçların yorumlanması ve başka düşünce alanlarındaki sorunlarla aralarında usal açıdan doyurucu bağıntılar kurulması yoluyla bütüncül bir dünya görüşü ortaya koyma çabası olarak; iii) başka usal gerekçelerle kabul edilmesi önerilip savunulan bir bütüncül dünya görüşü açısından bir rasyonalite çerçevesinin bütününün ya da bazı yanlarının eleştirilmesi ve düzeltme önerileri öne sürülmesi olarak. Bir rasyonalite çerçevesinin veya bağlı olduğu kavramsal çerçevenin, genel mantık ve günlük dil kullanımlarına uygun olup olmama açısından incelenip eleştirilmesi de bu başlık altında sayılabilir, çünkü bu yaklaşımlar açısından genel mantık ve gündelik dilin anlam örgüsü çağın bilimini belirleyen rasyonalite çerçevesinin dışına taşan, o çerçeveyi aşan ve denetlemesi gereken, daha geniş usallık örgüleri sayılırlar.

Öte yandan mantıkçı pozitivizmin felsefe'ye verdiği yegane görev olan belli bir rasyonalite çerçevesinin temel varsayımlarının açıkça ortaya çıkarılması ve temel kavramlarının açıklanması işlevi, tam da belli bir rasyonalite çerçevesinin dışına çıkılınasını gerektirmemesi yüzünden, has bir felsefe işlevi sayılmaktan çok bilimsel kuramların ortak rasyonalite çerçevesine nasıl bağlandıklarını ortaya çıkarma amacını güden bir uğraş, bilim kuramı veya yöntembilim denen kuramsal dalının bir işlevi, sayılmalıdır. Her ne kadar 20. yy.ın başından ortalarına kadar Galileo'cu bilimin kuramını, rasyonalite çerçevesini, ve buna bağlı temel kavramlar örgüsünü, açıkça ortaya çıkarma çabalarına 'bilim felsefesi' adı verilmişse de günümüzde bilim felsefesinin başlıca işlevinin rasyonelite çerçevelerinin değişmelerinin, aynı veya ayrı çerçevelerde öne sürülen kuramların birbirleriyle olan bağlantılarının, incelenmesi olduğu görüşü yerleşmiştir, ki bu görüş felsefi yaklaşımların radyonalite çerçevelerine üstten bakabilmeleri gerektiği temel duyuşunu destekleyen bir görüştür; iki farklı rasyonalite çerçevesine bağlı olarak oluşmuş bilimsel kuramlar arasındaki tarihi bağıntılar ancak söz konusu rasyonalite çerçevelerinin her ikisini de aşan, değerlendirme ilkeleri her iki çerçevenin de değerlendirme ilkelerinden farklı olan, bir usallık örgüsü bağlamında incelenip karşılaştırılabilir; hatta söz konusu farklı rasyonalite çerçevelerinin betimlenebilmesi için bile bu çerçevelerin kavramsal örgülerini aşan, meta-bilimsel, bir kavram çerçevesine ihtiyaç vardır. Belli bir rasyonalite çerçevesinin tam olarak anlaşılabilmesi için o çerçevenin tarihini incelemek gereği ortaya çıkmakta, bu gereksinme ise söz konusu çerçeveyi aşan bir usallık örgüsüne baş-

vurulmasını zorunlu kılmaktadır. Bu durum bir bilimsellik çerçevesinin sınırları içinde bağlanıp kalmanın söz konusu çerçeveyi tam olarak anlamak amacı ile bile bağdaşamayacağını gösteren, böylece bilimsel çerçevelerin bünyesel yetmezliğini, ve felsefî yaklaşımın kaçınılmazlığını, ortaya çıkaran ilginç bir durumdur.

5) Felsefi uğraşların başlıca amaçlarından biri belli bir rasyonalite çerçevesine bağlı olarak çıkan bilimsel doğrulukları insan düşüncesinin erişebildiği başka sorun alanlarının sorunları ile birlikte ele alıp söz konusu öbür sorun alanlarının sorun yumaklarına da usal açıdan doyurucu çözümler getirebilecek daha kapsamlı çözüm önerileri ortaya çıkarmak, böyle önerilerin de bütünlüğünü sağlayacak bütüncül dünya görüşleri geliştirip bunları çok genel usal doyuruculuk ölçülerine göre savunmak ya da eleştirmek, onarmaktır. Bu çaba bağlamında çağın egemen rasyonalite çerçevesinin belirlediği bilimlerin verileri olan bilimsel doğruluklar yanında dinlerin toplumların yapısında yer etmelerine yol açmış doğa ötesi özlem ve meraklar, ahlâk ve güzelliğe değgin değer yargıları ve bireyin toplum ile olan bağıntıları ile ilgili sorun ve kararlar da felsefî uğraşların ürünlerini oluştururken göz önüne almak zorunda oldukları öbür düşünce alanlarıdır. Sözü edilen bu öbür düşünce alanlarında bilimsel rasyonalite çerçevelerinde bulunan ortak değerlendirme, değere göre sıralama, ölçütlerine başvurulamaması aynı ortak değerlendirme ölçütlerinden yoksun olma özelliğinin felsefe ürünlerine de bulaşmasına yol açmıştır. Örneğin kapsamlı bir dünya görüşünün bir katmanı olarak bireyin özgürlüklerinin devletin gücünden daha değerli olduğu yolundaki toplumsal tercihi savunan bir felsefe ürünü anılan toplumsal görüşü kabul edenlerce daha iyi, bu görüşe karşı çıkanlarca ise daha kötü olarak değerlendirilecektir; bireyin toplumu ile olan bağıntısı ile ilgili değer yargısı ortak değerlendirme ölçütlerine göre değerlendirilebilen yargılar alanına girmeyip kişisel tercihlerin konusu olarak kaldığı sürece bu türlü yargılara öne sürdükleri kapsamlı ve tutarlı düşünce örgülerinde yer vermek gereğini duyan felsefe ürünlerinin değerleri de ortak değerlendirmenin dışına taşacak, büyük ölçüde tercih konusu kalmaya devam edecektir. Tabii birçok felsefe ürünü örneğin bireyin topluma bağıntısı konusunu hiç ele almaksızın da çok değerli bir felsefe ürünü olabilir, ama hiçbir alanda ortak değerlendirme yargılarının sınırı dışına taşmayan bir düşünce ürününün tam bir felsefe ürünü olmayacağı görüşündeyim.

Felsefe ürünlerini bilimsel çalışmalardan ayıran bir başka özellik de bilimsel çalışmaların hazır bulundukları bir rasyonalite çerçevesine uygun olarak yürütülmelerine karşılık felsefe ürünlerinin kendi usallık örgülerini, epistemik değer yargıları çerçevelerini, büyük ölçüde kendi içlerinde üretmeleri ya da düzeltme önerileri getirme-

leridir. Bir devrin bilimsel çalışmalarında dayanılan rasyonalite çerçevesi söz konusu çerçeve içinde üretilen bilimsel çalışmalarda açıkça dile getirilmez, puslu ve örtük bir biçimde yansıtılır, sadece söz konusu rasyonalite çerçevesinin usal bir yapı olarak açıkça dile getirip ortaya konması felsefi yaklaşımın en önemli uğraş alanlarından biridir, ama bu açıkça dile getirme sürecinde büyük ölçüde yaratıcılık, usal tercihlerin —örtük veya açık olarak— öne sürülmesi etkenliği, de işin içine karışır, çünkü bilimsel çalışmalarda mündemiç olan rasyonalite ilkeleri, muğlak oldukları, açıkça dile getirilmemiş oldukları, ölçüde birçok farklı biçimde, farklı epistemik değerlendirme ölçütlerine göre, yorumlanabilir, sistemleştirilebilirler, ve bu farklı ölçütlere dayanan yorumlar aynı bir bilimsellik çerçevesinin birbirlerinden epey farklı felsefe ürünlerine konu olmasına yol açar; bunun en çarpıcı örneği Galileo'cu bilimsellik çerçevesinin hem Avrupa Rasyonalizmine, hem İngiliz Empirizmine, hem Transandantal İdealizme esin kaynağı olmuş olmasıdır; deyiş uygunsa, bu felsefî yaklaşımların her biri Galileo'cu bilimin rasyonalite çerçevesine bir başka açıdan bakan, başka önemseme ve değerlendirme ölçütlerine göre yorumlayan, yaklaşımlardır. Matematik gibi, mantık gibi, deneye dayanan bilimlere oranla epeyce daha açık ve belirgin rasyonalite ilkelerine göre çalışılan düşünce alanlarının rasyonalite çerçevelerinin, felsefî yaklaşımların doyurucu bulacağı ölçüde, açık seçik biçimde, ortaya konması çabalarında bile felsefî görüş ayrılıklarının ortaya çıkabilmesi rasyonalite çerçevelerinin yorumlanmasında hep yaratıcılığa, ve usal tercihlere, yer kalacağını düşündürmektedir.

Felsefe ürünlerinin başlıca amaçlarından biri usal doyum sağlamaktır; ne var ki hangi tür ürünlerin, hangi özelliklerinden ötürü, usal açıdan doyurucu sayılacakları, düşünce ürünlerinin usal doyuruculuk açısından nasıl sıralancakları, konusunda ortak yargılara varmak bugün için mümkün değildir, ilerde mümkün olacağını gösteren hiçbir belirti de yoktur. Usal doyum sağlamak amacına yönelen felsefe ürünleri buna göre usal doyuruculuk ölçütlerini de kendileri ortaya koymak zorundadırlar; nasıl sanatçı bir, ya da birkaç, estetik ürünü ortaya koyarken, bu üretimin kaçınılmaz bir yan ürünü olarak, belli bir estetik değerlendirme çerçevesini de ortaya koyar, ya da savunur ve sürdürürse her felsefeci de felsefe ürünleri öne sürerken ya yeni bir usal doyuruculuk ölçütü önerir, ya da etrafta, devrin düşünce çevrelerinde, revaçta olan bir ölçütü bu ölçüde benimser, bir ölçüde de ona düzeltmeler önerir; tabii bu yeni bir doyuruculuk ölçütü ortaya koyma etkenliği ile mevcut bir ölçütü benimseyip onu düzeltme etkenliğini kesin sınırlarla birbirlerinden ayırmak mümkün değildir, ama bu böyle bir ayrım yapılamayacağını göstermez. Önemli olan, hangi uca daha yakın çalışırsa çalışsın, felsefecinin hep uyması gereken do-

yuruculuk, değerlendirme, ilkeleri ile kendisinin hesaplaşması gerektiğidir; bilim adamından epey farklı olarak, ve bu bakımdan sanatçılara epey benzeyen bir açıdan, felsefeci ürünlerinin değerlendirilmesinde başvurulacak ölçütleri içinde çalıştığı düşünürler çevresinde hazır olarak bulmaz, bu türlü ölçütlerin önerilmesi, eleştirilmesi ve savunulması felsefeyle uğraşmanın çok önemli bir yanıdır. Hatta bilimsel rasyonalite çerçevelerinin usal doyuruculuk açısından eleştirilip değerlendirilmeleri bile felsefenin, bilim felsefesinin, uğraş alanına girer.

6) Bilim ürünlerinin ortak ölçütlere göre değerlendirilebilmelerinin sonucu olarak ortaya çıkan süreklilik ve birikimlilik özelliklerinin felsefe ürünleri arasında ortaya çıkmamaları felsefe ürünlerinin eskimelerinin bilim kuramlarının eskimelerinden epey farklı olmasına yol açar; eskiyen bilim kuramı belli bir çağda kabul edilmiş bilimsel bilgi örgüsünün büsbütün dışında kalır, seçilmeyen bir parlamenterin parlamento dışında kalması, parlamenter olma özelliğini kaybetmesi gibi. Buna karşılık felsefe ürünleri edipler ve besteciler gibi eskirler; zamanla güncel olmaktan çıkarlar tabii, ama bir kere o mertebeye erişebilen bir düşün-ürünü ondan sonra hep bir felsefe ürünü olarak kalır, ve kendinden sonra gelen felsefe ürünlerini hiç olmazsa epey uzun bir süre, etkilemeye devam eder. Bir felsefe ürününün eskimesi ortak yargılama ve değerlendirme yöntemlerine göre artık kabul edilebilir olmaktan çıkması olarak gerçekleşmez, çünkü bir felsefe ürünü olarak nitelendirilmesi, ortak yargılama ilkelerine göre bir felsefe ürünü sayılması, kabul edilmeyle hiç ilgisi olmayan ölçütler uygulanarak gerçekleşir. Bu ölçütleri açıkça dile getirmek en güç felsefe sorunlarından biridir, ama kabul edilmenin bunların arasında yer almadığını savunmak için bu ölçütlerin hepsini saymak gerekmez, şunu göz önüne almak yeter; hemen her felsefe ürününün en önemli katmanlarından biri daha önce çıkmış felsefe ürünlerinin, açık ya da örtük olarak, kıyasıya eleştirilmesidir; genelleme ile bundan çıkacak sonuç felsefecilerin hemen hiçbir felsefe ürününün, hatta bu arada kendi önceki ürünlerini, tam olarak kabul etmedikleri, benimsemedikleri sonucudur; denebilir ki bir felsefe ürününü tam olarak benimsemek ona bir din öğretisi işlevi yüklemek olur, ki felsefenin işlevini tam olarak kavramamaktan doğan bir yanılgıdır. Eğer felsefeciler, felsefe ürünlerine karşı köktenci bir eleştiri yaklaşımı gütmelerine rağmen, Thales'ten bu yana birçok felsefeciyi gerçekten felsefeci, birçok düşünü ürününü de gerçek felsefe ürünü, sayıyorlarsa bu bir felsefe ürünü sayılması için aranan koşullar arasında felsefecilerin büyükçe bir bölüğünce kabul edilmiş olma koşulunun yer alamayacağını gösterir, çünkü bu koşulu sağlayan hemen hiçbir felsefe ürünü yoktur.

Bir felsefe ürünü kabul ettiği, dünya ile ilgili, önermelerin başka

bir çağda yanlış sayılması yüzünden eskimiş sayılabilir, ama çoğu defa temsil ettiği usallık örgüsünün aşılmış olması, benimsediği epistemik değer yargıları çerçevesinin yerine bir başkasının, ya da başkalarının, gelmiş olması, ele aldığı sorun yumaklarının, özellikle bu yumakların toplumsal öğelerinin, güncelliklerini yitirmeleri gibi, edebiyat ürünlerinin eskimelerine yol açan etmelerle eskir. Ama böyle bir eskime o felsefe ürününün kendisinden beklenen işlevi hiç yapamaz duruma düşmesine yol açmaz, çünkü felsefe ürününden beklenen başlıca işlev bir sorun yumağına, ortak değerlendirme ve yargılama ölçütlerine bağlı çözüm bulma yöntemlerince çözülememiş bir sorun yumağına, belli bir anlayışa göre usal açıdan doyurucu bir çözüm önermektedir. Bunu yaparken felsefeci için önemli olan önerdiği çözümün toplumu veya devri tarafından onaylanıp benimsenmesi değildir, —bu amaca yönelen düşünürler felsefecilik işlevine ihanet ederek siyaset adamı olma işlevini yüklenirler—, felsefecinin kendine has amacı kendi iç tutarlılığı, usal doyuruculuğu, ve türlü alanlardan alınan sorunların birlikli bir örgü içinde işlenmeleri gibi, salt usal değerler açısından saygın bir çözüm önerisi getirmektir. Getirilen önerinin belli toplumlarca benimsenip kabul edilmesi felsefe ürünlerinin değerlendirilmesinde önemsiz bir ölçüt olduğundan 'halka inmiş' bir felsefe ürünü pek makbul değildir, felsefeciler katında söz konusu önerinin güncel sorunları da kapsayan bir çözüm önerisi olması da felsefe açısından saygınlığını saptamada başvurulan önemli bir ölçüt değildir; felsefe ürünün işlevi belli sorun yumaklarına kalıcı ve yaygınca kabul edilen çözümler getirmekten çok herhangi bir, felsefî boyutları ve derinliği olan, sorun yumağı ile nasıl, hangi ölçütlere uyarak, başa çıkabileceği yolundaki genel soruna iyi örnekler ortaya koyarak, cevap önermek, düşünürlere kendi sorun yumakları ile uğraşmalarında yararlı olabilecek, genellemeye yatkın, yollar göstermektedir. Bu bakımdan felsefe ürünleri ile siyasi, hukuki, sanatsal, düşünce ürünleri arasındaki ilişki, kabaca, bakkal hesabı ile soyut cebir arasındaki ilişki gibidir; felsefe bilenler belli, somutu da, güncel olanı da kapsayan sorun yumaklarına usal doyuruculuk açısından başarılı çözümler önerebilirler, ama bu siyasî başarılarını felsefî başarıdan kesinkes ayrı tutmak gerekir; somut çözüm önerileri, tam da çağlarına ve toplumlarına aşırı bağlı kalacaklarından, felsefî genellik açısından başarısız kalmaya mahkûmdurlar. Başarısız bir siyasetçi olan Platon'nun ünlü devlet adamı Solon'dan daha başarılı bir felsefeci olması bu yüzdendir.

İyi felsefe ürünleri Aiskhülos'ün, Sofokles'in ürünlerinin eskidikleri gibi eskirler: klasikleşerek. Klasik ürünler içerikleri ve içeriklerini işleme yaklaşımları yönünden ne kadar ortaya kondukları çağa bağlı olurlarsa olsunlar ele aldıkları sorun yumakları ile hesaplaşmada ortaya kondukları başarı açısından has örnek, paradigma, sa-

yılan ürünlerdir; klasikleşmiş ürünleri incelemede güdülen esas amaç hesaplaştıkları sorun yumaklarına ne çözüm önerdiklerini öğrenmek değil, nasıl bir çözüm önerdiklerini öğrenmek, sorun yumakları ile hesaplaşmada, çözüm önerilerini geliştirip savunmada, hangi usal değerlere başvurduklarını farkedip bu değerleri benimsemek, başka sorun yumaklan ile hesaplaşırken başvurulabilecek bir usal deneyim kazanmaktır. Yâni klasikleşmiş ürünlerin değerli yanı işledikleri içerik ya da getirdikleri çözüm önerileri değil, sorunlardan kalkıp çözüm önerilerine varmada dayandıkları usal değerler, ortaya koydukları başarılı düşünce ürünü paradigmalarıdır. Bu bakımdan klasikleşme sürecinin söz konusu olduğu insan incelemeleri —Human Studies— alanlarının hepsinde, ve bu arada bilhassa felsefe'de, bütün klasikler her çağda güncel değerlerini korurlar; günümüz felsefesinin en önemli düşünürleri arasında Platon ve Aristoteles'i, günümüz sanat müziğinin en önemli bağdarları, arasında J.S. Bach'ı saymamız bu yüzdendir. 1985'de felsefe sınavına girenler Dummett, Castaneda ve Tichy'nin hiç adını duymadan başarılı olabilirler, ama Platon'un düşüncelerini bilmeden başarılı olamazlar. Bunun pek basit ve akla yakın bir sebebi vardır; Platon'u bilmeyen zaten anlayamaz Dummett'in, Castaneda'nın hangi sorun yumakları ile hesaplaşmaya uğraştıklarını.

İşte bu ortaya koymaya çalıştığım sebeblerle felsefe tarihi her çağın güncel felsefe ürünlerinin en önemlilerinin kaynağı olmuş ve olacaktır. Bilimlerde klasikleşme olgusu yok, süreklilik ve birikimlilik vardır; insan incelemelerinde, bu arada felsefe'de, süreklilik ve birikimlilik yerine klasikleşme olgusu vardır, klasikleşme olgusu ise bir alanın hali-hazırı ile tarihinin ayrılamaz biçimde meczolmalarına yol açar. Bilim ile felsefe arasındaki tarihleri ile olan bağıntıları açısından ortaya çıkan, en önemli fark bence budur.

DİL GERÇEKLİĞİ BETİMLER Mİ?

TUNCA EŞEL

"Dile anlam veren gerçeklik değildir." Bir başka deyişle, dili kullanan birinin bununla yaptığı gerçekliği *betimlemek* değildir. Çünkü iki ayrı dilde konuşanların herhangi bir dilegetirişin doğruluğu veya yanlışlığı üzerinde anlaşabilmeleri betimledikleri öne sürülebilecek gerçekliğin aynı gerçeklik olmasına bağlı olduğu ölçüde, bu kişilerin *aynı* şeyi söylüyor olmalarına (ortak bir inancı paylaşıp aynı anlamda konuşuyor olmalarına) da bağlıdır. Aynı anlamın konuşulduğunun saptanmasına gelince, *eğer bu iş gerçeklik üzerinden yapılacaksa,* olanak dışıdır: Çünkü böyle bir saptama bir yandan anlamı eş olarak kullanıyor olmayı gerektirirken öbür yandan da aynı anlamı gerçekliğin verdiğini varsaymaktadır. Bu döngüyü kırmak, ancak bir *tutarsızlık* karşılığında sözkonusu olur: Bir varsayım yaparak, ya söylenenlerin doğru olduğunu, ya anlamların eş olduğunu, ya da gerçekliğin tek olarak betimlendiğini öne sürecek, sonra da böyle bir şey yapılmamış gibi işe devam edeceğiz. Oysa tutarsızlık istemiyorsak, farklı inançlar taşıyan kişiler için, bunların kullandıkları dillerin (dilin) gerçekliği betimlediği, ve de (aynı dilde veya farklı dillerde) söylediklerinin anlamca özdeş olduğunu öne süremeyiz.

Bu paragrafta kabaca dile getirilenler Peter Winch'in Gerçekçilik'e nasıl bir yolla karşı çıktığını ortaya koyuyor. "Language, Belief and Relativism"de *(Contemporary British Philosophy,* H.D. Lewis (ed.), Allen and Unwin, 1976, s. 325) bunu daha keskin bir biçimde saptayan bir uslamlama sunmuş Winch. Hilmi Yavuz'un "Felsefe Üzerine" başlıklı yeni kitabında bu uslamlamayı aktarış biçimi aynen şöyle: (s. 15, 16)

"Dil'in gerçekliği betimlemediği nasıl gösterilecek? Winch şu yolu izliyor:

(A) 'Ahmet, Ali'nin acı çektiğine inanıyor' ve

(B) 'Mehmet, Ali'nin acı çektiğine inanmıyor', önermelerini alalım. Aynı dil, gerçekliğe ilişkin farklı inançları betimliyor gibi görü-

nüyor. Öte yandan Ahmet'le Mehmet'in aynı dili konuştuklarını varsayıyoruz; dolayısıyla, 'acı' sözcüğünden aynı şeyi anlıyorlar; öyleyse, gerçekliğe ilişkin bir inancı da paylaşıyorlar: 'acı diye bir duygunun olduğu inancını. Başka türlü söylersek

(C) 'Ahmet "acı diye birşey varsa, betimlemesi X'dir" diye düşünüyor (inanıyor).' önermesi ile

(D) 'Mehmet "acı diye birşey varsa, betimlemesi X'dir" diye düşünüyor (inanıyor)'.

önermesi gerçekliğe ilişkin aynı inancı betimliyorlar. Öyleyse (A) ve (B) önermeleri bağlamında, gerçekliğe ilişkin farklı inançlar; (C) ve (D) önermeleri bağlamında ise gerçekliğe ilişkin aynı inanç betimleniyor. İşte çelişme! Öyleyse, Reductio Ad Absurdum *yoluyla, Dil gerçekliği betimler' önermesi yanlıştır."*

Şimdi, A ve B'de aynı gerçekliğe ilişkin farklı inançlar dile geliyor ve C ve D'de aynı gerçekliğe ilişkin aynı inanç dile geliyorsa, bunun bir *çelişki olması* için, şu iki durumdan biri gerekir.

(i) Hem A'nın hem de B'nin, *ikisi de doğru oldukları halde,* birbirlerini değilleyen inançlar olduklarının öne sürülmüş olması, veya böyle bir şeyin gerektiriliyor olması. Bu durumda bütün bu uslamlamaya bir gerek bırakmadan, çelişkinin henüz başlangıçta doğmuş olduğu söylenebilir.

(ii) B ve D'nin, ya eşanlamlı olmak zorunda olduklarının, ya birarada doğru olduklarının, ya da D'nin doğruluğunun B'nin doğruluğunu zorunlu kıldığının gösterilmiş olması.

Oysa verilere göre (i) söz konusu olamaz. Çünkü iki ayrı kişi aynı şeye ilişkin olarak çelişik inançlar taşıyabilirler. Bu ikisinin bu *inançların taşıdıklarının doğru olması, taşıdıkları inançların* (her ikisinin de) *doğru olmasını gerektirmez.* Bunu Winch de açıkça belirtiyor (s. 322-323). Öte yandan (ii) de sözkonusu olamaz. *Gerçekçilik açısından* B'nin D'yi, A'nınsa C'yi, birer *ön varsayım* konumunda gerektirdikleri, ya da daha sıkı bir anlamda *içerdikleri* söylenebilir. Ancak, A'nın C'yi içermesi ve bu ikisinin doğru inançlar olmaları durumu, B'nin D'yi içermesi ve D doğruyken B'nin yanlış bir inanç olmasıyla tutarlıdır. Çünkü birinin acı çektiğine inanmak, acı diye bir şeyin söz konusu olduğuna inanmaktan anlamca farklı bir şeydir: Öncekini yadsımak sonrakini yadsımayı gerektirmez. Kısacası, burada bir çelişki ya da bir *Reductio* falan yok. Daha doğrusu, burada herhangi bir şeyi kanıtlayan bir uslamlama, bir argüman yok.

Winch böyle bir şey yapar mı, diye merak eder de açıp onun uslamlamasına bakarsanız, onun başka şeyler söylediğini göreceksiniz.

Şöyle: 325. sayfada Winch Gerçekçilik'e göre eğer Ahmet aynı dili konuşuyor ve aynı sözlerle aynı anlamı kastediyorlarsa, A ve B'nin doğru olmalarının, bu iki kişinin gerçeklikte acı diye bir şey bulunduğuna inanıyor olmalarını (önvarsayım ya da içerme olarak) gerektirdiğini belirtiyor. Sonra pozitivist bir koşul öne sürerek, eğer acı diye birşeyin var olduğunu söylemek olanaklıysa bunu yadsımak da olanaklı olabilmelidir, diyor. Ancak böyle bir şey yapabilmek, 'acı' sözcüğünün anlamını değiştirmeden kullanmaya bağlı: "Acı diye bir şeyin varolduğunu yadsıyabilmek için 'acı'yı, böyle bir şeyin varolduğunu öne sürenin 'acı'yı kullandığı anlamda kullanmak zorundayım." Anlamların eş oluşuna karşın; bu anlamlarla betimlenen şeylerin farklı, hatta çelişik oldukları bir durum bu; üstelik sözdeki bu eş anlamlılığı farklı olarak betimlenen gerçekliğin verdiği de varsayılıyor. Winch işte bunu *tutarsız* buluyor.

Demek ki özgün uslamlamada elde edilmeye çalışılan sonuç gerçekçi savın çelişki değil, bir tutarsızlık içerdiği. Ayrıca Winch'inki, Hilmi Yavuz'un götürdüğünden farklı bir yönde gelişen bir uslamlama: Hem aynı dili kullanıyor (sözcükleri aynı anlamda kullanıyor) hem de gerçekliğin aynı betimlemesini veriyor olamayız diyor Winch; çünkü söylediğimiz şeyler (acı diye bir şeyin varolduğu ve varolmadığı) kendi aralarında çelişen şeyler. Varolmadığını öne sürebilmek için, "acı" sözcüğünü, bunun varolduğunu ileri sürenle aynı anlamda kullanmam gerekiyor, ve de dile bu anlamı gerçeklik veriyorsa, acı denilen bir şeyin gerçeklikte varolduğunu kendimle tutarsızlığa düşerek benim de onaylamış olmam sonucu doğuyor. Oysa Hilmi Yavuz'un bunu yansıtış biçimi, eldeki inançların bir arada çelişik oldukları biçimindeydi. Peki Winch'in bu özgün uslamlaması, dilin gerçekliği betimlemeye olanak sağlayan bir araç olduğu savına karşı ne ölçüde yıkıcı sayılabilecek bir eleştiri? Kanımızca, ortaya konmaya çalışılan türden bir tutarsızlık bulunmuyor, burada. Birinin acı duyduğunu öne sürmeyi, yani acıyı *yüklem* olarak kullanmayı, acı diye bir şeyin *varolduğunun* öne sürülmesinden özenle ayırt etmemiz gerektiği gibi, acının varolduğunu öne sürmeyi de, "acı" sözcüğünün *anlamından* özenle ayırt etmek zorundayız. Sözcüğü anlamlı olarak kullanmak, onun anlamı olduğu söylenen şeyin varolduğunu onaylamayı gerektirmez. "Uçan at"tan aynı şeyi anlayan iki kişi bunun varolduğu konusunda anlaşmak zorunda değildirler. "Uçan at"m anlam taşıdığını söylemek, böyle bir yaratığın varolduğunu onaylamak değildir. Bunu, anlam ile yönletimi eş tutan, bir dönemin naif gerçekçileri dışında, Frege'nin bilincine ulaşmış bütün gerçekçiler de böylece düşünürler. Çünkü aksi halde, "Uçan at diye bir şey yoktur" diyemez, bunu hem doğru hem de anlamlı olarak öne süremezdik. Evet dil gerçekliği betimler ve söze anlamını *veren* de gerçekliktir. Ancak bu, anlamın gerçeklik ile özdeş olduğu ölçüsünde uç ve aşırı bir biçimde yorumlanmak zorunda değildir, Gerçekçilik açısından.

Winch, Gerçekçilik'e karşı çıkışını birbirini değilleyen iki önermenin doğruluğunun *nasıl saptanacağını* sorarak geliştiriyor. Oysa bu, dil ile dünya ilişkisini daha baştan epistemist bir çerçeveye oturtan ve dolayısıyla sonucu başlangıçtan kendine yontan döngüsel bir yöntem. Çünkü gerçek nesnelere ilişkin birbirini değilleyen iki önerme, doğruluklarına ilişkin *bilginin* nasıl saptanacağından bağımsız olarak, biri doğru, biri de yanlış olmak durumundadır. Doğruluk ve yanlışlık, bunların bilinmesinden bağımsızsa, anlam da doğruluk ve yanlışlıktan bağımsızsa, dilin gerçekliği betimleme aracı olduğu savı da, üzerine yüklenmeye çalışılan tutarsızlıktan bağımsızdır.

W.V. QUİNE
Bir Deneycilik Doğması

•

SAUL A. KRİPKE
Ad Verme ve Zorunluluk

•

TAYLAN ALTUĞ
Kant'a Aklın Doğal Bir Yanılsaması Olarak Metafizik

•

ARDA DENKEL
Epistemizm

•

VEHBİ HACIKADİROĞLU
Tümellerin Gerçekliği Üzerine

•

CEMAL YILDIRIM
Felsefe Açısından Bilim ve Din

•

HARUN RIZATEPE
Tarihleri ile Bağıntıları Açısından
Felsefe ile Bilimler Arasındaki Fark Üstüne

•

TUNCA EŞEL
Dil Gerçekliği Betimler mi?

Fiyatı 1500 TL