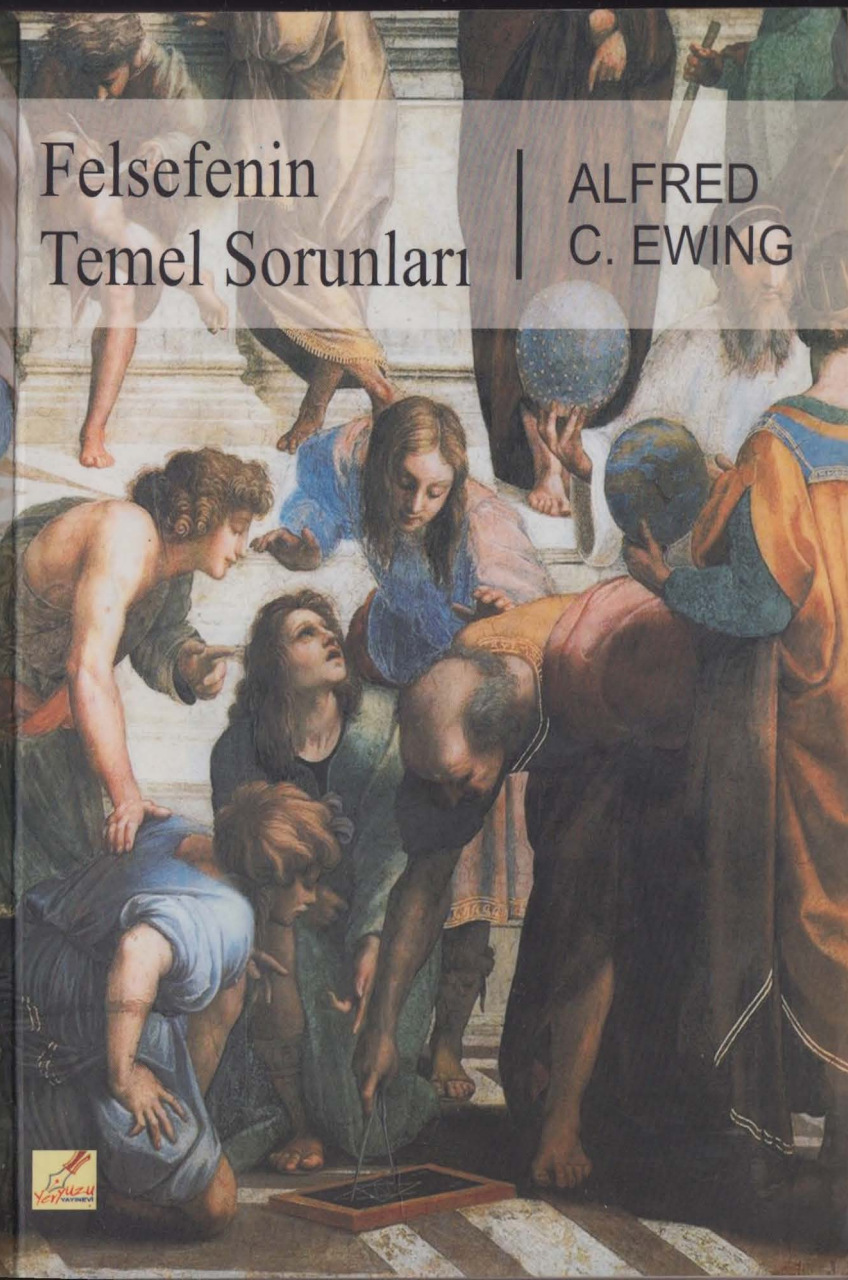
Felsefenin Temel Sorunları

ALFRED C. EWING



FELSEFENİN TEMEL SORUNLARI

ALFRED C. EWING



Felsefenin Temel Sorunları
Alfred C. Ewing

Türkçesi
Nurşen Özsoy

Dizgi - Mizanpaj
Yeryüzü Grafik
431 92 68 Ankara

Kapak Tasarım
İsmet Şahin

ISBN
975-6386-35-5

Baskı Tarihi
I. Basım: Ekim 2003

Baskı
Başak Matbaacılık
Tel: (0.312) 384 27 61

Yeryüzü Yayınevi
Sağlık 2. Sok. No: 65/1 Yenişehir/ANKARA
Tel: 431 92 68 Faks: 434 44 62
(Yeryüzü, AKAD Ltd.'in Bir Kuruluşudur)

e-mail: akad@akad.net

İÇİNDEKİLER

Önsöz 5

I. Felsefe Nedir ve Felsefenin Değeri 7

II. Apriori ve Deneysel Bilgi 29

III. Doğru 65

IV. Madde 85

V. Ruh 125

VI. Madde ile Ruh Arasındaki İlişki 156

VII. Uzay ve Zaman 183

VIII. Neden 183

IX. Özgürlük 203

X. Çoğulculuğa Karşı Tekçilik, Tümeller 268

XI. Tanrı 288

Kaynakça 330

ÖNSÖZ

Bu kitapla özel olarak ilgilenecek iki tür okuyucu grubu vardır: Bunlardan ilki, felsefe okumaya henüz başlamış üniversite öğrencileridir. İkinci grubu ise, bir üniversitede eğitim görme fırsatı bulamamış olmasına rağmen felsefenin ne olduğu ve felsefenin ilgilendiği konular hakkında fikir sahibi olabilmek için bu alanda yazılmış kitaplara erişmek isteyenler oluşturuyor. Her iki okuyucu kitlesi için de kitabı mümkün olduğu kadar anlaşılır ve açık yazmak için gayret sarfettim, fakat başlangıçta şunu söylemem gerekir ki, zihinsel bir zahmete katlanmadan felsefe okumaya başlamak mümkün değildir. Elbette sizin yükünüzü kolaylaştırmak için bir sürü şey yapmak da gereklidir. Bir çok filozof, kaleme alış tarzı bakımından konuyu gereksiz yere anlaşılmaz kılmakla suçlanırlar -umarım ben aralarında yo-

kumdur-, fakat konunun doğası gereği, bir felsefe kitabını, hiçbir zahmete katlanmadan, roman okurmuş gibi okuyup anlamak imkansızdır.

Profesör Dorothy Emmet ve G.E. Hughes, kitabın son bölümünü okuyarak ve eleştiriler yönelterek kitaba çok değerli katkılarda bulunmuşlardır. Bu kitapta bana katkıda bulunan çok sayıda değerli dostuma teşekkürü borç bilirim.

Trinity Hall
Cambridge

A.C. Ewing

BÖLÜM I

FELSEFE NEDİR VE FELSEFENİN DEĞERİ

GİRİŞ: 'FELSEFE' TERİMİNİN KÖKENİ

'Felsefe' teriminin kesin çizgilerle tanımını yapmak çok yararlı değildir, bunu yapmaya çalışmak, en azından başlangıçta, yanıltıcı olur. Muzip bir kişi, felsefeyi "her şey ve/veya hiçbir şey" olarak tanımlayabilir. Felsefe bir bütün olarak insan düşüncesinin ve hatta gerçekliğin, yapılabildiği ölçüde resmini çizmeye çalışması bakımından özel bilimlerden ayrılır, fakat gündelik hayatta, felsefenin özel bilimleri aşan ve bilimlerin dışında kalan alanlarda verdiği bilginin içeriği buharlaşıp uçma eğilimindedir. Öyle ki, bazıları, geriye hiçbir şeyin kalmadığı duygusuna kapılır. Bu görüntü, öyle sanıyorum ki, yanıltıcıdır; fakat kabul etmek gerekir ki, felsefe şu ana kadar, büyük iddialarına layık olmayı başaramadı ve özel bilimlerin ürettiği bilgiyle karşılaştırılabilir, genel geçer bir bilgi bütünlüğü üretemedi. Bu, tümüyle olmasa bile, kısmen, genel geçer bilgiye, sorulara cevap

verilerek ulaşılmasından kaynaklanıyor. Soruların, felsefeye değil de, bilimin alanına girdiği söyleniyor. "Filozof" terimi başlangıçta, "bilgelik sevgisi", "bilgelik arayışı" anlamına geliyordu ve kökenini, Pythagoras'ın, kendisine "bilge" denmesi üzerine verdiği ünlü sert cevabından alır. Pythagoras, kendisinin bilgeliğinin yalnızca cahil olmasını bilmekle sınırlı olduğunu, bu yüzden kendisine "bilge" değil, ancak "bilgeliği seven, bilgeliği arayan insan" denmesi gerektiğini söyledi. Burada "bilgelik" terimi, herhangi bir görüşle, bir düşünceyle sınırlandırılmamıştır ve "felsefe" başlangıçta, şimdi "bilimler" olarak adlandırdığımız geniş bir alanı kaplayan bütünlüğü adlandırmak için kullanılıyordu. Bu kullanım, bugün hâlâ "Doğa Felsefesi Kürsüsü" gibi ibarelerde hayatını sürdürüyor. Fakat esas olarak bugün, uzmanlık dallarına ayrılmış büyük bir bilgi bütünü, sınırları belli bir alanın içine hapsedilirken, bu alanın araştırılması da felsefeden koparılıyor, böylece bu araştırma alanı bağımsız bir disiplin haline getiriliyor. Son olarak bu süreç, Psikoloji ve Sosyoloji alanlarında yaşandı. Sonuçta, felsefenin alanını, bilgi alanındaki ilerlemelerle sınırlandırma eğilimi ortaya çıktı. Deneysel olarak cevap verilebilecek soruların felsefenin alanına girebileceği ihtimalini reddediyoruz. Fakat bu, felsefenin nihayetinde bir hiçliğe indirgenebileceği, konusuz ve işlevsiz kalabileceği anlamına gelmez. Bilimlerin temel kavramları, insan tecrübesinin ve bir bütün olarak nesnel gerçekliğin araştırılması, bunlara dair inançlarımızın gerekçelendirilmesi felsefenin alanı içinde kalır, bu bakımdan söz konusu olgular, eşyanın tabiatı icabı, özel bilimlerin yöntemleriyle belirlenemez. Filozofların, felsefi konularda daha kapsamlı bir uzlaşmaya ulaşamamaları hevesimizi kırar, fakat bu noktadan hareket ederek, genel geçer sonuçlara ulaşılamıyor diye, emeklerin boşa gittiği sonucuna varmamalıyız. Aralarında belli bir konuda görüş ayrılığı bulunan iki filozof, pekâlâ da, aynı konuda çok değerli katkılarda bulunabilirler, iki fark-

lı tez, birbirini tamamlayabilir. Farklı filozofların, birbirlerini tamamlamak için gerekli olması, bizi, felsefe yapmanın yalnızca bireysel bir faaliyet değil, sosyal bir süreç de olduğu sonucuna ulaştırır. Dahası, bir sorunun farklı yönlerinin farklı kişilerce ele alınması, yararlı bir iş bölümü örneğidir. Fakat felsefe daha çok, bilinen şeylerden ziyade, şeyleri nasıl bildiğimizle ilgilenir ve işte bu da, felsefenin belirli bir içeriğe sahip değilmiş gibi görünmesinin bir başka nedenidir. Fakat doğrunun nihai kriteri hakkında yapılan tartışmalara son nokta, ancak önermelerin pratik hayatta doğrulandıklarını görmemizle konabilir. Bilgi kuramının felsefi alanda tartışılması, dolaylı olarak, bilimleri önemli oranda etkiler.

FELSEFENİN DEĞERİ

Bir çok insanın, felsefe lafını duyduğunda ilk soracağı soru, "Felsefe ne işe yarar" olacaktır. Şimdi, felsefenin maddi zenginlik üretimine doğrudan katkıda bulunması beklenemez. Fakat eğer maddi zenginliği tek değer unsuru olarak görmüyorsak, buna katkıda bulunamadığı için felsefenin pratikte bir değeri olmadığını düşünmeyiz. Zaten maddi zenginliğe tek başına değer vermeyiz. Adına banknot dediğimiz bir kâğıt parçası, tek başına değerli değildir, insanın mutluluğuna hizmet ettiği için değerlidir. Şüphesiz, bilgelik peşinde olanlar, hakikatin sırrına ermek isteyenler için mutluluğun en önemli kaynaklarından birisi de, hakikati araştırmak ve nesnel gerçeklik üzerine kafa yormaktır. İşte filozofun amacı da budur. Dahası, bir kuram üzerine kafa yormanın hazzını yaşamış bir kişi, felsefeyle ilgilenmeyi, nitelik bakımından bütün hazlardan üstün tutar. Sanayinin ürettiği, temel ihtiyaç maddeleri dışındaki hemen hemen tüm malların yalnızca haz kaynağı olarak bir değeri vardır. Nasıl olup da bu ka-

dar insanın tüm mesaisini filozof olarak geçirdiğini düşündüğümüzde, felsefe, haz kaynağı olarak yararlılık bakımından bir çok sanayi dalıyla pekâlâ da rekabet edebilir. Felsefeyi kendi içinde değerli bir çeşit masum haz kaynağı olarak (tabii yalnızca filozofların kendisi için değil, fakat felsefeyi öğretenler ve okuyanlar için de) düşünsek bile, bu konuya bu kadar emek harcanmasını da çok görmemek lazım.

Fakat felsefenin değeri konusunda söylenebilecek tek şey bu değildir. Doğurduğu etkinin dışında, özü itibariyle sahip olduğu değeri bir kenara bırakırsak, felsefenin (konuya mümkün olduğu kadar kuşbakışı bakarsak eğer), dolaylı olarak konuşmalara, edebiyata, gazetelere ve sözlü geleneğe sızdığını ve bu terimi hiç duymamış olanların bile hayatlarını dolaylı olarak etkilediğini söylememiz gerekir. Felsefe bütünüyle dünyaya bakışımızı etkiler. Hıristiyanlık büyük ölçüde, felsefenin gücünü kullandı. Popüler düzeyde bile genel kabul görmüş düşüncelerin bir parçasını oluşturan, örneğin "İnsan yalnızca bir araç olarak görülemez" veya "Hükümet yönetilenlerin rızasına dayanmalıdır" gibi fikirleri filozoflara borçluyuz. Siyaset alanında özellikle felsefi kavramlaştırmanın etkisi büyüktür. Örneğin, Amerikan Anayasası, çok büyük ölçüde, --babadan oğula geçen krallık yerine bir devlet başkanlığı sistemini öneren-- filozof John Locke'nin siyasi fikirlerinin hayata geçirilmiş biçimidir. Rousseau'nun fikirlerinin de 1789 Fransız Devrimi'ni büyük oranda etkilediği kabul ediliyor. Şüphesiz, felsefe siyaseti bazen de olumsuz etkiliyor: On dokuzuncu yüzyılın Alman filozofları nihayetinde sapkın bir biçime bürünen aşırı milliyetçiliğin gelişmesinde kendi paylarına düşen sorumluluğu üstlenmek zorundalar, her ne kadar ne ölçüde sorumlu oldukları konusunda sık sık ölçü kaçırılıyor ve konunun karmaşıklığı sebebiyle sorumluluğun kapsamına karar vermek zor olsa da bu sorumluluk üstlenilmelidir. Fakat eğer, kötü felsefenin siyasete kötü etkileri oluyorsa, iyi

felsefenin de iyi etkileri olabilir. Siyaseti hiçbir şekilde, bazı felsefi kavramların etkisinden koruyamayız, bu yüzden, kötü değil de, iyi etkileri olabilecek kavramları anlayabilmek için felsefeye daha fazla zaman ayırmamız gerekir. Eğer Almanlar, Nazilerin felsefesinin değil de, daha olumlu bir felsefenin etkisi altına girmiş olsalardı, dünya Nazi dehşetinden korunmuş olacaktı.

Bundan dolayı, felsefenin, maddi zenginlik bakımından bile hiçbir değerinin olmadığı görüşlerini şimdi artık terk edebiliriz. İyi felsefe, siyaseti olumlu yönde etkileyerek, kötü felsefenin etkisindeki bir dünyada ulaşabileceğimiz zenginlikten daha fazlasına ulaşmamıza pekâlâ da katkıda bulunabilir. Tekrar söylemek gerekirse, bilim alanındaki devasa gelişmeler ve bunların sonuçlarının pratik hayatta bize sağladığı yararlar, arkalarındaki felsefenin olumlu olmasına bağlıdır. Hatta, uygarlıktaki gelişmeyi (kuşkusuz abartılı olmasına rağmen), nedensellik kavramındaki değişikliğe, yani gizemli nedensellikten bilimsel nedenselliğe geçişe bağlayabiliriz. Nedensellik kavramı da kesinlikle felsefenin konusudur. "*Bilimsel bakış açısı*"nın kendisi zaten bir felsefedir ve buna, başlangıçta, filozoflar hayatiyet kazandırmışlardır.

Fakat eğer biz felsefeyi esas olarak maddi zenginliğe ulaşmanın dolaylı bir aracı olarak görürsek, felsefenin sorunlarına gerektiği gibi kafa yoramayız ve felsefeye gerektiği katkıyı sağlayamayız. Felsefenin esas katkısı, uygarlığın hayata bakışının ve toplumların zihinsel durumunun dayandığı soyut bir entelektüel altyapı oluşturmasıdır. Buna rağmen daha iddialı görüşler de kimi zaman ileri sürülmektedir. Modern zamanların en saygıdeğer ve en büyük düşünürlerinden birisi olan Whitehead, felsefenin bize bahşettiği armağanları, "derin bir kavrayış ve seziş", "hayatın değerli olduğu hissi" ve kısaca, "bütün uygar çabaları cesaretlendiren bir önemlilik hissi" olarak tanımlıyor. Whitehead, ayrıca "Uygarlık doruk noktasına çıktığı zaman" diyor, "ha-

yatı düzenleyen bir felsefe yoksa, dibe çöküş, can sıkıntısı ve çalışma şevkinin kaybı gibi depresif duygular bütün topluma sirayet eder." Ona göre, bir uygarlığın temel karakterini, o toplumda geçerli olan bazı temel inançlar belirler. Felsefenin önemi de, bu temel inançları açıklığa kavuşturma gayretinden ileri gelir. Bu, gerçekten böyle midir? Belki, fakat kesin olan şu ki, bir uygarlığın karakteri, büyük oranda, hayata ve nesnel gerçekliğe genel olarak nasıl bakıldığıyla ilgilidir. Hayata dair genel bir bakış açısı, son zamanlara kadar bir çok insana din eğitimiyle kazandırılıyordu, fakat dinsel görüşlerin kendileri de büyük oranda felsefi düşüncenin etkisi altındadır. Dahası, tecrübe göstermektedir ki, dinsel görüşler, sürekli akıl süzgecinden geçirilmezlerse eğer, sonuçta akıldışı bir şeyler doğurabilirler. Bütün dinsel görüşleri bir kenara atan kişilere gelince, onlar, dini inancın yerini alabilecek --tabii yapabilirlerse-- yeni bir görüş geliştirmeye uğraşmalılar. Bu yeni görüşü geliştirmek ise ancak felsefeyle mümkündür.

Bilim, felsefenin yerini alamaz, fakat bilimin bizatihi kendisi felsefi sorunlar doğurur. Bilim bize muhtemelen, kanunlarını çözmeye çalıştığı hakikat alemindeki şeylerin nasıl sınıflandırılacağını veya hatta şeylerle, onları gözlemleyen insan zihni arasında nasıl bir ilişki olduğunu dahi söyleyemeyecektir. Dahası bilim, gelecekte olup bitecekleri tahmin etmek veya tekil olarak gözlemlediği şeyin ötesine geçmek için başvurduğu tümevarım yönteminin doğruluğunu ve hatta fiziksel dünyanın varlığını bile, tüm bunları varsaymasına rağmen kanıtlayamayacaktır. Hiçbir bilimsel laboratuar hangi anlamda insanın bir ruhu olduğunu, evrenin bir amacı olup olmadığını, özgür olup olmadığımızı veya eğer özgürsek, hangi bakımdan özgür olduğumuzu vb. kanıtlayamayacaktır. Bu problemleri felsefenin çözebileceğini iddia etmiyorum, fakat başka hiç bir şey yapılamıyorsa, en azın-

dan bu sorunların çözülebilir olup olmadığını araştırmak kesinlikle değerli bir uğraştır. Bilimin bizatihi kendisi, yukarıda gördüğümüz üzere, felsefenin alanına giren ön kabullere dayanır. Bazı ön kabullerimiz olmadan bilime başlayamayız bile. Hatta az veya çok bütünlükçü bir dünya görüşüne sahip olmadan bilimi entelektüel gelişmemiz için gerektiği gibi kullanamayız. Modern bilim, eğer bilim adamları, büyük filozofların varsayımlarını benimsememiş ve önerdikleri bilimsel sistemi bu varsayımlara dayandırmamış olsalardı, büyük bir ihtimalle asla başarı kazanamayacaktı. Bilim, son üç yüzyıl boyunca evrenin niteliğine dair benimsediği "mekanikçi" bakış açısını, esas olarak filozof Descartes'a borçludur. Bu mekanikçi bakış açısı, kısmen doğru olması gereken, fakat kısmen de yıkıcı olan devasa sonuçlar üretmiştir ve bilim adamı bu görüşün yerini alabilecek yeni bir görüş oluştururken, kendisine yardımcı olabilmesi için filozoflara kulak vermek zorunda kalabilir.

Felsefenin başka bir katkısına değinmemiz gerekirse (bu kez özellikle de 'eleştirel felsefe'), diyebiliriz ki, felsefe olguların bütün boyutları ve tarafları hakkında nesnel bir yargıda bulunmaya çalışır ve "kanıtlar nelerdir, neyin araştırılması ve neyin kanıtlanması gerekir" diye sorar. Bu özellik, duygusal önyargılarla hareket edilmesine ve alelacele sonuçlara ulaşılmasına karşı önemli bir kontrol sağlar ve özellikle siyasi ihtilaflarda gerekli olan, fakat genellikle bulunmayan bir özelliktir. Eğer her iki taraf da siyasi sorunlara felsefi bir ruhla bakarlarsa, nasıl olup da aralarında savaşın çıktığını anlamakta bile güçlük çekerler. Demokrasinin başarısı, vatandaşların iyi ve kötü tezleri birbirinden ayırma ve karmaşa yüzünden hataya düşmeme yeteneğine bağlıdır. Eleştirel felsefe doğru düşünme idealini ortaya koyar ve kişiyi, zihinsel karmaşadan nasıl kurtulacağı konusunda eğitir. Belki de bu yüzden, Whitehead, "Bireylere genel eğitim-

le felsefi bakış açısı kazandırılana kadar, ideal bir demokratik toplum düzeni oluşamaz" demiştir.

İnsanların, inandıkları felsefeye zorunlu olarak hakkını vereceğini varsaymaktan özenle kaçınmamız ve sahip olduğumuz ideallerin hakkını vermeyişimizden, ihmal ve hatalarımızı değil de irade eksikliğimizi, genel olarak insanın eksik tabiatını sorumlu tutmamız gerekir. Ancak evrenin ve iyinin niteliği hakkındaki genel inançların da, insanın ilerlemesi veya bozulması üzerine büyük etkileri olduğunu da inkar edemeyiz. Şüphesiz, gündelik hayatta felsefenin bazı bölümleri öteki bölümlere nazaran daha etkilidir, fakat görünüşe aldanmamalıyız, çünkü bazı inceleme alanlarının bariz bir pratik etkisinin olmaması, bu alanda çalışmanın pratik bir değeri olmadığı anlamına gelmez. Uygulamaya dönük bakış açısını hor görmekle övünen bir bilim adamı, bir araştırması için şöyle der: "Çok şükür ki, bu araştırma muhtemelen hiç kimsenin işine yaramayacak", ancak bilim adamı araştırmasının sonunda elektriği keşfeder. Pratik bir yararı yokmuş gibi görünen ve oldukça akademik olan felsefi alanlar günün birinde dünya görüşümüze yeni bir bakış açısı kazandırıp, ahlaki değerlerimizi ve dinimizi etkileme noktasına gelebilir. Felsefenin farklı alanları da, dünya görüşümüzün farklı unsurları da birbirine bağlı bir bütünlüktür. En azından bu bütünlüğe ulaşmak, iyi felsefenin hedefidir. Ayrıca gündelik hayata uzakmış gibi görünen kavramlar, gündelik hayatımızın içinde yer alan diğer kavramları temelden etkileyebilir.

Sonuçta felsefenin sorularından korkmasına gerek yoktur. Pratik değer nedir ki? Ayrıca, felsefenin tamamen yararcı bakış açısıyla değerlendirilmesini de kesinlikle onaylamıyorum. Felsefe sadece dolaylı pratik etkilerinden dolayı değil, sırf felsefe olduğundan dolayı değerlidir ve dolaylı etkileri ortaya çıkarabilmenin en iyi yolu, felsefeyle, sırf felsefe olduğu için ilgilenmektir. Doğruyu bulmak için önyargısız olmayı hedeflemeliyiz. Keşfet-

tiğimiz bir şey, gündelik hayatta yararlı olabilir, fakat daha keşif aşamasında onun yararlı olup olmayacağı konusunda zamansız kaygılara kapılmak, yalnızca bizi, doğruyu bulmaya çalışmaktan alıkoyar. Pratikte yararlı olmayı, doğrunun ölçütü olarak görmekten mümkün olduğu kadar kaçınmalıyız. İnançlar yararlı oldukları için doğru değildir, doğru oldukları için yararlıdırlar.

FELSEFENİN ANA BÖLÜMLERİ

Felsefenin genel olarak iki büyük bölüme ayrıldığı kabul edilmektedir:

1) ***Metafizik***: Felsefenin bu bölümü, en genel anlamda, nesnel gerçekliğin yapısını

araştırır. Metafizik genel olarak şu problemleri ele alır: Ruh ile madde arasında nasıl bir ilişki vardır? Hangisi önceliklidir? İnsan özgür müdür? Evren sonsuz mudur? Tanrı var mıdır? Evren hangi oranda birlik, hangi oranda ayrılık arz eder? Evren akılcı bir sistem midir, eğer öyleyse, ne oranda akılcı bir sistemdir?

2) ***'Eleştirel Felsefe'***. Felsefenin bu bölümü, son dönemlerde metafiziğe (veya kimilerince adlandırıldığı gibi spekülatif felsefeye) şiddetle karşı çıkıyor. Eleştirel felsefe, genel olarak, sağduyunun ve bilimlerin kavramlarını analiz eder ve sorgular. Bilimler, bilimsel yöntemlerle doğrulanamayan bazı kavramları, doğru kabul ederek işe başlarlar. İşte bu doğrulanamayan, doğru olduğu varsayılan kavramlar, felsefenin alanına girer. Sonuçta, matematik hariç bütün bilimler, bir şekilde, evrensel bir doğa kanununun var olduğunu kabul ederler. Gerçekten bunun olup olmadığını araştırmak, bilimlerin başka varsayımlarını ana-

liz etmek, bilimin değil, felsefenin işidir. Aynı şekilde felsefeyle uzaktan yakından ilgisi olmayan en sıradan konuşmalarımızda bile, ruh, neden, madde, sayı gibi içinde bir dizi felsefi problemi barındıran kavramları kullanırız. Bu kavramları analiz etmek, bunların gerçekte ne anlama geldiğini ve bunların gündelik hayattaki kullanımlarının nereye kadar doğru olabileceğini araştırmak felsefenin görevidir. Eleştirel felsefenin, doğrunun özelliği ve kriteri ve şeyleri nasıl bildiğimizi inceleyen bölümüne *Epistemoloji (bilgi teorisi veya bilgi kuramı)* denir. Epistemoloji, 'doğruyu nasıl tanımlarız', 'bilgi ile inanç arasındaki ayrım nedir', 'bir şeyleri kesin olarak bilebilir miyiz', 'akıl yürütmenin, sezginin ve duyu deneyinin işlevi nedir' gibi sorulara cevap arar.

Elinizdeki kitap, felsefenin en temel ve -deyim yerindeyse- en felsefi bölümünü oluşturan bu iki bölümüyle ilgilidir. Aşağıdaki bölümler ise, bu kitapta ele alındığı biçimde felsefeyle bir şekilde ilişkili olmalarına karşın, yine de ondan ayrı ve kendilerine has belirli bir bağımsızlığa sahiptirler:

FELSEFENİN ALT DALLARI

1) ***MANTIK:*** Epistemolojiden ayırmak güç de olsa mantığın, ayrı bir disiplin olduğu düşünülür. Mantık, farklı türdeki önermeleri, bu önermelerin arasındaki ilişkileri ve bu önermelere dayanılarak yapılan akıl yürütmelerin geçerliliğini araştırır. Mantığın kimi bölümlerinin matematikle yakından bağlantısı vardır, geriye kalan bölümleri ise pekâlâ da epistemoloji başlığı altında sınıflandırılabilir.

2) ***ETİK veya AHLAK FELSEFESİ***: Değerleri ve "olması gerekenleri" inceler. Ahlak felsefesi, 'en iyi nedir', 'iyinin tanımı

nedir', 'bir davranışın doğruluğu yalnızca sonuçlarına mı bağlıdır', 'şöyle değil de böyle yapmamız gerektiğine dair bizde oluşan yargılar nesnel mi, öznel midir', 'cezanın işlevi nedir', 'niçin yalan söylememeliyiz' gibi sorular sorar.

3) ***SİYASET FELSEFESİ***, felsefenin (esas olarak da ahlak felsefesinin), devlet şeklinde örgütlenmiş bireylerle ilgili sorunları araştıran dalıdır. Siyaset felsefesi, 'bireyin devlete karşı hakları var mıdır', 'devlet bireylerin ötesinde ve üstünde bir şey midir', 'demokrasi en iyi yönetim şekli midir' gibi sorulara cevap arar.

4) ***ESTETİK***, felsefenin sanat ve güzellik gibi alanları araştıran dalıdır. Estetik şu sorulara cevap arar: Güzellik nesnel midir, yoksa öznel midir? Sanatın işlevi nedir?

5) ***DEĞERLER TEORİSİ***: Felsefenin değer yargılarını inceleyen bölümüne, --her ne kadar bu alan ahlak felsefesi üst başlığıyla verilebilirse de- daha genel bir ad olan Değerler Teorisi veya Aksiyoloji denilmektedir. Biz, "değer" kavramını, kesinlikle, 2.,3., ve 4. maddelerde yer alan alanları ifade eden genel bir kavram olarak düşünebiliriz.

METAFİZİĞİ YOK SAYMA ÇABALARINA BİR ELEŞTİRİ: METAFİZİK OLMADAN ELEŞTİREL FELSEFE BİLE YAPAMAYIZ

Metafiziğin, bütünüyle gerekçelendirilemeyecek önermelerden oluştuğunu iddia ederek yok saymak ve felsefeyi yalnızca eleştirel felsefe ile sınırlandırmak yönünde çeşitli gayretler sarf edilmektedir, bunlardan bazılarına daha sonra değinilecektir. Bu yöndeki görüşlere göre, felsefeyi pratik hayata ve bilime ait kav-

ramların eleştirel olarak incelenmesi ve açıklanması olarak düşünmek gerekir. Bu görüşler kimi zaman, felsefenin yalnızca sağduyunun önermelerini analiz ettiği, hatta, yalnızca analiz etmesi gerektiği, felsefenin tek işlevinin önermeleri analiz etmek olduğu şeklinde de dile getirilmektedir ve bu haliyle de, kesinlikle çok ileri gitmektedirler. Çünkü, 1) geçerli bir pozitif metafizik olmasa bile, en azından metafiziksel sonuçlara yol açtığı farz edilen yanlış varsayımları çürütme işi de kesinlikle bir inceleme alanıdır ve bu alan da felsefenin ayrılmaz bir parçasıdır. 2) sağduyunun varsayımlarını, -tabii, eğer bütünüyle yanlış değilse- analiz ederek, nesnel gerçekliğin o boyutunu açıklayabiliriz, yani nesnel gerçekliğe dair bir açıklama bu sayede bulunabilir, zaten metafiziğin yapmaya çalıştığı şey de budur. Bundan dolayı eğer zihin gerçekten varsa, -ki bazı anlamlarda kesiklikle vardır- doğru oldukları sürece sağduyu önermelerinin analizi, (sağduyunun insan hakkındaki önermelerinin tamamen yanlış olduğu kabul edilemez) bize zihnin metafiziğini verecektir. Elbette bu, geniş kapsamlı ve gelişmiş bir metafizik sistem olmayacaktır, fakat bu analizle, belirli oranda bazı hakiki metafizik önermelere ulaşılabilir. Bildiğimiz her şeyin yalnızca bir görüntüden ibaret olduğunu söylesek bile, bu görüntü, görünen bir gerçekliği ve gören bir zihni gerektirir ve sonuçta her şey yine de yalnızca bir görüntüden ibaret olamaz, işte bunu yaparken bazı metafizik önermeler ortaya attık bile. Davranışçılık bile bu anlamda bir metafiziktir. Tabii, şimdi bunu söylerken, metafiziğin, bilmek istediğimiz veya bilmemizin mümkün olduğu şeyler ve nesnel gerçekliğin bütünü hakkında bize geniş kapsamlı bilgiler veren gelişmiş bir sistem olduğunu iddia etmiyorum. Metafizik-eleştirel felsefe kavgasına çözüm ancak uygulamada bulunabilir. Ateşli bir metafizikçi olabiliriz, yine de eleştirel felsefe olmadan yapamayız veya eğer en azından eleştirel felsefeden uzak durmaya çalışıyorsak, kesinlikle kötü bir metafizik sistem

ortaya atarız. Metafizik için bile sağduyunun ve bilimin kavramlarıyla işe başlamalıyız ve eğer temelin sağlam olmasını istiyorsak, kavramları dikkatle analiz etmeli ve sorgulamalıyız. Nihayetinde bir filozof, görüşlerini formüle ederken, eleştirel felsefeye veya metafiziğe öncelik ve ağırlık verebilir. Buna rağmen eleştirel felsefeyi metafizikten kesin çizgilerle ayırmak mümkün değildir.

FELSEFE VE ÖZEL BİLİMLER

Felsefe özel bilimlerden, 1) daha genel olması ve 2) araştırma yöntemleri bakımından ayrılır. Felsefe, bilimin alanı dışında kalan soruların yanı sıra, farklı bilim dallarının kavramlarını da inceler. Felsefi araştırmayı gerektiren bu kavramlar, sağduyuya veya bilime ait olabilir, fakat bilimin belirli bir alanında ortaya çıkan yeni gelişmeler ve buluşların ortaya çıkarttığı veya yeni boyutlar kazandırdığı bazı özel problemler de vardır. Bu problemler, felsefi sorgulamayı gerektirir, çünkü bunları gerektiği gibi tartışmak, bilimin sınırlarının ötesindedir, örneğin "görelilik" kavramı. Herbert Spencer gibi bazı düşünürler felsefeyi esas olarak, bilimsel sonuçların bir sentezi olarak görür, fakat bu görüş şimdi filozoflar tarafından genel olarak benimsenmiş bir görüş değildir. Şüphesiz, eğer felsefi sonuçlara, bilimsel buluşlardan yola çıkarak yapılacak genellemeler ve sentezlerle ulaşılabiliyorsa, tabii ki genellemelere ve sentezlere gidilmelidir; fakat bunun mümkün olup olmadığı sorunu yalnızca bunu yapmaya çalışmakla çözülebilir. Fakat felsefe bu yönde çok büyük bir gelişme gösteremedi. Geçmişteki büyük felsefe akımları kısmen düşüncenin temel kavramlarını inceleme ve kısmen de, bilimin sırrına ermeye çalıştığı gerçekliği farklı bir düzlemde ve bilimin kullandığından daha farklı bir yöntemle açıklama gayretleridir.

Bu gayretler genel olarak bilimden, sanılandan daha fazla etkilenmiştir, fakat felsefi önermeleri esas alarak, bilimsel sonuçların bir sentezi olarak tanımlamak da yanlış olur. Hatta metafiziğe karşı çıkan Hume gibi filozoflar bile düşünce sistemlerinde, bilimsel sonuçlardan çok, bilimlerin varsayımlarıyla ilgilenmişlerdir.

Belirli bir bilimsel sonucun veya varsayımın, kendi alanında geçerli diye, kayıtsız şartsız felsefi bir doğru olarak öne sürülebileceğini düşünmemeliyiz. Örneğin, fizik alanında son dönemde yapılan çalışmalar bize, zamanın uzaydan ayrılamayacağını göstermiştir, buna dayanarak, zamanın öncelikli olarak uzayı gerektirdiği kuramını, felsefi bir doğru olarak ortaya atamayız. Çünkü bu sonuç, yalnızca fizikteki zaman kavramı için geçerli olabilir. Yani, bu sonuç fizik için doğrudur, çünkü fiziğin zamanı, uzayda ölçülen bir zamandır. Fakat bunun, içinde yaşadığımız zaman için de geçerli olması gerekmez, çünkü fiziğin zamanı bir soyutlamadır. Bilim bazı soyutlamalara başvurarak ve terimleri bambaşka anlama gelecek şekilde kullanarak ilerleyebilir ve işte felsefenin işlevi de bu soyutlamaları sorgulamak ve bilimin kullandığı terimleri açıklığa kavuşturmaktır.

FELSEFENİN VE BİLİMİN YÖNTEMLERİ BİRBİRİYLE ÇELİŞİR

Felsefe ile özel bilimler arasında inceleme yöntemleri bakımından temel farklılıklar vardır. Matematik hariç, bilimler deneysel genelleme yöntemini kullanırlar, fakat bu yöntemin felsefede çok fazla yeri yoktur. Öte yandan çok sık tanık olmamıza rağmen, felsefeyi matematiğe indirgeme girişimleri, şu ana kadar başarısız olmuştur (Matematikle, konusu itibariyle felsefenin öteki alanlarından daha yakın ilişkisi olan mantığın bazı

bölümleri hariç). Filozofların, matematiğin kesinliğine ve netliğine ulaşmaları imkansızdır. Bu iki inceleme alanı arasındaki fark bir çok sebebe atfedilebilir. İlk olarak, felsefede, matematikte olduğu gibi terimlerin anlamını kesin çizgilerle belirlemek mümkün değildir, çünkü terimlerin anlamı bir felsefi tezi geliştirme sürecinde az da olsa değişikliğe uğrar. Farklı filozofların aynı terimi daima aynı anlama gelecek şekilde kullandığından emin olmak çok zordur. İkinci olarak, devasa sayıda karmaşık ve buna rağmen belli bir kesinliğe sahip akıl yürütmelerin temelini oluşturan basit kavramlara yalnızca matematikte rastlarız. Üçüncü olarak, saf matematik tamamen varsayımlara dayanır, yani bize gerçek dünyada neler olup bittiğine dair hiçbir şey söylemez. Örneğin matematik, gerçek hayatta, belirli bir yerde kaç tane şey olduğunu söylemez, o yalnızca "eğer orada şunlar, şunlar varsa" nın sonucunu verir, yani eğer bir odada 5+7 sandalye varsa, o odada toplam 12 sandalye olduğunu söyler. Fakat felsefe belli bir kesinliğe ulaşmayı hedefler, yani bize gerçeğin ne olduğunu söylemeye çalışır. İşte bu yüzden matematikte çok sık karşımıza çıkan, yalnızca varsayımlardan ya da tanımlardan sonuç çıkarma metodu felsefe için uygun değildir.

Felsefenin kullandığı yöntemlerin bir benzerini başka hiçbir bilim dalında bulmak mümkün değildir. Felsefenin kullandığı yöntemin ne olduğunu, felsefe dalını sınırlandırmak pahasına yapılan bir takım tuhaf girişimleri bir kenara bırakırsak, kesin olarak tanımlamak da mümkün değildir. Felsefenin yalnızca tek bir metodu da yoktur, incelediği alana göre felsefe çok farklı yöntemler kullanır. Bu yöntemleri tanımlamak hiçbir şeye hizmet etmez. Aslında bunu yapmak çok tehlikelidir. Geçmişte bu tarz girişimler, genellikle, felsefeye özgü diye belirlenmiş bir yönteme uymayan her şeyi dışarıda bırakarak, felsefenin alanının hatalı bir şekilde daraltılmasına sebep oldu. Felsefenin çok sayıda farklı yöntemi kullanması gerekir, bu yöntemler, her tür-

lü insan deneyiminin yorumlanması sürecinde devreye girer. Bu yöntemlerin varlığı, yorumlama sürecine tabidir. Sonuçta felsefe deneysel olmaktan uzaktır ve her türlü insan deneyiminin, bunu yapmak ne kadar mümkünse, o kadar tutarlı ve bütünlükçü bir resmini vermeye ve buna dayanarak, insan deneyiminin ötesindeki gerçekliğe dair ne kadar çıkarımda bulunulabilirse, o kadar çıkarımda bulunmaya çalışır. Bilgi kuramı bakımından ise, bütün düşünce kalıplarının yapıcı bir şekilde eleştirilmesi gereklidir, fakat doğru olduğu kabul edilen ve felsefi olmayan sıradan her türlü düşünce kalıbı da tablodaki yerini almalıdır, ötekilerden farklı diye reddedilmemelidir. Filozof için kriter kapsamlı ve genel olmanın yanı sıra tutarlı olmaktır; filozof, yaptığı işin niteliğinden kaynaklanan sınırlamalar dahilinde ne kadar yapabilirse o kadar, insan deneyiminin ve dünyanın sistematik ve tutarlı bir resmini vermeyi hedeflemelidir, fakat tutarlılık adına, gerekçelendirilmiş inançları veya gerçek bilgiyi de feda etmemelidir. Bu, gündelik hayatta inanılması çok güç şeyleri savunan filozoflar için ciddi bir eleştiridir. Dolayısıyla bu, bazı filozofların yaptığı gibi, dünyanın fiziksel bir varlığının olmadığı veya bütün bilimsel ve ahlaki inançlarımızın tamamen gerekçelendirilemeyeceği gibi sonuçlara varan bir felsefi görüşe de eleştiri olacaktır. .

FELSEFE VE PSİKOLOJİ

Felsefenin çok şeyler borçlu olduğu bir bilim dalı vardır ki, o da psikolojidir. Psikolojinin bazı kuramları felsefeyi, öteki fiziki bilimlere nazaran çok daha fazla etkilemiştir. Bu ilişki ters yönlü olarak da geçerlidir, psikoloji ile fiziki bilimlerin sınırında bulunan inceleme alanları hariç, psikoloji, öteki fiziki bilimlere göre felsefi hatalardan olumsuz etkilenme tehlikesine daha

açıktır. Bu durum, fiziki bilimlerin çok uzun bir zaman önce yerleşik bir konuma ulaşıp temel kavramlarına kendi amaçlarına uygun bir şekilde açıklık kazandıracak vakti bulurken, psikolojinin özel bir bilim dalı olarak sadece son dönemde ortaya çıkmasından kaynaklanıyor. Bir nesil önceye kadar psikoloji genellikle filozoflar tarafından öğretilirdi, fiziki bilimlerin bir dalı olarak da pek düşünülmezdi. Sonuçta, psikolojiyi, felsefenin dil uzatamayacağı bir alan haline getirmek hiçbir zaman söz konusu değildir. Buna rağmen söz konusu olan eğer belirli bir bağımsızlığa erişmekse, psikoloji, temel kavramlarını tanımlama ve bu kavramlara açıklık kazandırma sürecini tamamlamak için yeterince zaman bulamadı. Fiziğin geldiği son durum, bir bilimin daha ileri bir aşamaya ulaştığı zaman, felsefi problemlerle yeniden başının derde girebileceği, bağımsızlık döneminin başlangıca veya daha ileri safhalara değil, fakat bu ikisi arasında yer alan ve nispeten uzun süren orta aşamaya bağlı olabileceği tezini destekliyor. Elbette, felsefenin, fiziğin yeniden yapılanma sürecine bir kısım katkıları da olabilir.

ŞÜPHECİLİK (SKEPTİSİZM)

Filozoflar, tuhaf bir varlıkla, yani mutlak şüpheciyle çok uğraşmak zorunda kalmışlardır, fakat aslında tabii ki, böyle bir insan yoktur. Olsaydı, zaten onun iddialarını çürütmek mümkün olmazdı. Şüpheci de sizi çürütemez veya aslında kendisiyle çelişmeden tüm şüpheciliğine rağmen bir şeyler ileri süremez, 'bilgi yoktur ve hiç bir inanç gerekçelendirilemez" iddialarını ileri sürmek de, sonuçta, kendi içinde bir inanç ortaya koymaktır. Fakat siz şüphecinin yanlışlığını gösteremezsiniz, çünkü bütün gerekçeler, bütün kanıtlar bir şeyler ileri sürer. Bir şeyi çürütebilmek için şöyle ya da böyle bir önerme ileri sürmek gere-

kir ve burada da mantığın yasaları işler. Eğer çelişmezlik yasası (bir şey hem doğru hem yanlış olamaz) doğru değilse, hiç bir zaman birinin görüşünü, kendisiyle çeliştiğini göstererek çürütemezsiniz. Bundan dolayı bir filozof ex nihilo (hiçlik öncesi) noktadan başlayamaz ve her şeyi kanıtlayamaz: Bir takım varsayımlarda bulunmak zorundadır. Özellikle de mantığın temel yasalarını doğru kabul etmelidir, diğer türlü filozof hiç bir varsayımı bütün bütüne kullanamaz, hatta anlamlı bir önermede bile bulunamaz. Bu yasalar arasında en başta geleni çelişmezlik yasası ve üçüncü ihtimalin olmaması (Bir şey ya doğrudur ya da yanlış, üçüncü bir ihtimal yoktur) yasasıdır. Çelişmezlik yasası, bir önermenin aynı anda hem doğru hem de yanlış olamayacağını gösterir, üçüncü ihtimalin olmaması yasası ise önermenin ya doğru ya da yanlış olması gerektiğini, üçüncü bir şıkkın bulunmadığını gösterir. Bu yasalar, heyecan verici ilkeleri barındırmaz, fakat bütün bilgiler ve düşünce bu yasalara dayanır. Çelişmezlik yasasının göz ardı edildiği bir önermenin hiçbir anlamı olmaz, çünkü bir şey hem doğru hem de yanlış ise, hiçbir şey çürütülemez.

Gündelik hayatımızda bir şeylere bir nitelik atfedilebileceği, aynı zamanda atfedilmeyeceği çift karakterli durumlarla karşılaşmışızdır. Bir kişiye hem 'kel', hem de 'kel değil' denilebileceği durumlar vardır, fakat bu durum, kelliğin tam bir tanımının olmamasından kaynaklanır. "Kel" ve "kel değil" gibi ifadeler pratikte aşırı uçları temsil eder. Bu iki aşırı uç arasında, "kısmen kel" veya "az çok kel" diyebileceğimiz bir orta nokta da vardır.

Sonuçta, bir insanın hem bir niteliğe sahip olduğu, hem de olmadığı durumlar vardır. Bir insan aynı anda hem 'kel', hem de 'kel değil' diye tanımlanabilir. Fakat kişiye, 'kel' ya da 'kel değil' dediğimiz zaman, neyi kastettiğimiz, örneğin o kişiye, başında kaç adet saç teli bulunursa kel denilebileceği açık değildir. Üçüncü durumun olmaması yasasına kimi zaman yapılan karşı

çıkışlar bence bu çeşit bir yanlış anlamaya dayanıyor. Aynı şekilde, çelişmezlik yasası bir bakımdan iyi, başka bakımdan kötü olan bir adamla veya belirli bir zaman aynı bakımdan iyi, başka bir zaman da kötü olan bir adamla pekâlâ da tutarlıdır.

Felsefenin, dolaysız deneyimlerimizin sağladığı kanıtları da kabul etmesi gerekir, fakat bu bizi, beklenebileceği gibi fazla ileriye götürmez. Normalde başka insanların zihinlerindeki dolaysız deneyimleri bilemeyiz, sadece kendimizinkileri bilebiliriz. Dolaysız deneyimler bize, algıladığımız fiziksel nesnelerin bizden bağımsız olarak var olduğunu söylemez. Bu konuya daha sonra tekrar döneceğiz. Gündelik hayattaki düşünüş biçimimiz üzerinde kafa yorduğumuzda, şu ana kadar doğru olarak kabul ettiğimiz sanılarımızdan, ön kabullerimizden daha fazlasına ihtiyacımız olduğunu keşfederiz. Fakat sağduyunun inançlarının doğruluğunu tezler ileri sürerek kanıtlayamayacağımız için, bu inançların zorunlu olarak yanlış olduğu sonucuna da varmamalıyız. Sağduyu düzeyinde, kendi sınırları dahilinde doğru olabilecek ve felsefi olarak gerekçelendirilmesi gerekmeyen bir inanca veya hakiki bir bilgiye sahip olabiliriz. O zaman filozofun, bu inancın doğrulunu kanıtlamak değil, -çünkü bu, imkansız olabilir- fakat bu inancı, en iyi şekilde açıklamak ve bu inancın tam olarak neleri kapsadığını incelemek boynunun borcudur. Eğer felsefi olarak eleştirmeden önce doğru olarak kabul ettiğimiz ve felsefi olarak eleştirdikten sonra ve bu eleştiriye rağmen gündelik hayatımızda doğru olarak kabul etmeye devam ettiğimiz inançlar için, "içgüdüsel inanç" terimini kullanıyorsak, Bertrand Russell ile birlikte, -Russell muhtemelen çok saf olmakla suçlanamayacak bir kişidir- bu inançları öteki içgüdüsel inançlarla çatıştığı haller dışında, reddetmek için hiçbir sebep olamayacağını ve felsefenin temel hedeflerinden birinin, bu inançları, tutarlılık ilkesine uygun küçük değişikliklerle benimseyen ve bu inançlara dayanan tutarlı bir sistem üretmek olduğunu söyleye-

biliriz. Bilgi kuramının sadece bildiğimiz gerçek şeylerin ve bunları bilme yöntemimizin araştırmasına dayalı olmasından dolayı diyebiliriz ki, eğer bir felsefi kuram, bizim kesin olarak bildiğimiz bazı şeyleri aslında bilemeyeceğimiz veya doğruluğu kesinlikle kanıtlanmış bazı inançların aslında doğruluklarının kanıtlanamayacağı sonucuna varıyorsa, bu aslında, dil uzatılan inanç ya da bilgiye yönelik değil, fakat o felsefi kuramın kendisine yönelik bir eleştiridir. Öte yandan, toplumda varlığını koruyan tüm inançların, yalnızca varlığını korudukları için doğru olması gerektiğini varsaymak da aptalcadır. Onları bir kenara atmak ya da onları kabul edilemeyecek hale dönüşecek kadar değiştirmek değil, fakat onları düzeltmek pekâlâ da felsefenin bir görevi olabilir.

FELSEFE VE GÜNDELİK HAYATTAKİ BİLGELİK

Felsefe, "şeyleri felsefi olarak ele almak" ifadesiyle anlatılmak istendiği gibi, hem pratik hayattaki bilgelikle, hem de kuramsal bilgelikle bağlantılıdır. Aslında kuramsal felsefenin başarısı, pratik hayatta kişinin doğru düşüneceğinin, doğru davranacağının ve pratikte felsefi olacağının garantisi değildir. Bu, Sokrates'in en gözde öğretilerinden biridir. Bu öğretiye göre, doğrunun ne olduğunu bilirsek, doğru davranırız, fakat bu yalnızca "bilmek" terimini, kuramsal olarak bildiğimiz şeyi tüm duygusal canlılığıyla algılama, kavrama ve içselleştirme anlamını da içerecek şekilde kullanmışsak, doğrudur. Yapmak istediğim bir şeylerin başka birisine, diyelim ki A'ya, bana verdiği hazdan çok daha fazla acı vereceğini, bundan dolayı bu davranışın çok yanlış olduğunu pekâlâ da biliyor veya buna inanıyor olabilirim, fakat yine de bunu yapabilirim, çünkü yapmak istediğim şeyi yapamama fikri ile A'nın acı çekeceği fikri bende ay-

nı derecede duygusal bir tepki uyandırmaz. Hiçbir insan, başkasının acısını kendisininki gibi hissedemez, bu nedenle insanın görevlerini ihmal ederek şeytana uyması ihtimali daima vardır ve bu duygu sadece bilgiye değil, iradeye de baskın çıkar. Bizim donanımımız, kendi mutluluğumuz adına veya yalnızca ahlaki olarak iyi olma adına, güçlü bir arzuya daima kolaylıkla karşı koymaya uygun değildir. Felsefe doğru davranışın veya duyguları felsefi inançlarımızla uyumlu hale getirmenin garantisi değildir. Hatta bilişsel (cognitive) bakımdan felsefe, tek başına bize ne yapmamız gerektiğini bile söyleyemez. Bu sebepten dolayı, felsefi prensiplerin yanı sıra karşılaştığımız somut durumla ilgili deneysel bilgilere, davranışlarımızın muhtemel sonuçlarını tahmin etme yeteneğine ve prensiplerimizi doğru bir şekilde uygulayabilmemiz için somut duruma yönelik tam bir kavrayış ve iç görüye de sahip olmamız gerekir.

Tabii ki, felsefenin doğru yaşamaya hiçbir katkısının olmadığını söylemek istemiyorum, fakat sadece tek başına felsefenin, doğru bir hayat sürmemizi veya hatta doğru yaşamanın ne olduğuna karar vermemizi bile sağlayamayacağını söylüyorum. Bu sonuç en azından, şu ana kadar üzerinde ısrarla durduğum çok değerli bir imayı gün yüzüne çıkartıyor. Eğer ben, iyi ve doğru davranışları inceleyen ahlak felsefesi alanını bu kitaba dahil edeceksem, felsefenin doğru yaşamakla bağlantısı üzerinde daha çok durmam gerekiyor, fakat neyin iyi olduğu ve nasıl davranmamız gerektiğini açıklama gayretinde olan ahlak felsefesi ile, neler olup bittiğini açıklama gayretinde olan kuramsal felsefeyi birbirinden ayırmamız gerekiyor.

Yukarıdaki örneği vererek, 'ben bir hedonistim (hazcı)' veya 'acı ve hazzı, bir davranışın doğruluğunu belirleyen tek ölçüt olarak kabul ediyorum' imasında bulunmadım. Hayır, zaten ben böyle biri değilim.

Metafiziğin de eleştirel felsefenin de, ne yapmamız gerektiği konusunda bize yardımcı olabileceği alan oldukça sınırlıdır. Felsefe, talihsizlikleri olgunlukla ve hatta sevinçle kabul etmemizi kolaylaştıracak sonuçlara kapı aralayabilir, fakat bu, benimsenen felsefi düşünceye bağlıdır ve bu sorun ne yazık ki, filozoflar arasında iyimser bir dünya görüşünün, felsefi olarak doğrulanabileceği konusunda evrensel bir uzlaşmaya varılması sorunu değildir. Fakat neye yol açarsa açsın doğrunun sesine kulak vermeliyiz, çünkü zihin bir kez uyandığında, doğruluğu kanıtlanmamış bir düşüncenin, yanlış olmayabileceği varsayımına bel bağlayamaz. Aynı zamanda, *nesnel gerçeklik* hakkında hiçbir sıradan sağduyu kategorisine sokulamayacak sezgisel doğrulara ulaştığını düşünen kişilerin iddialarını hemen reddetmemeli ve ciddiyetle sorgulamalıyız. Gerçekliğin farklı bir yönüne dair dinsel ve mistik deneyim yaşamış birinin bilgi olarak öne sürdüğü iddiaları, günümüzde hakim olan, fakat aslında modern bilim tarafından bile hiçbir şekilde kanıtlanamayan veya hatta desteklenmeyen materyalist felsefeye uygun düşmediği için, gerekçelendirilmemiş inanç diye bir kalemde silip atmamalıyız.

BÖLÜM II

'A PRIORI' VE DENEYSEL BİLGİ

BU AYRIMIN ANLAMI VE MATEMATİĞİN "A PRIORI" KARAKTERİ

Bilgi kuramında ilk karşımıza çıkan şey, apriori ve deneysel bilgi olarak adlandırılan iki bilgi türü arasındaki farktır. Bilgilerimizin çoğunu, dış dünyayı (dış duyular-algı) ve kendimizi (iç görü, iç gözlem, içe bakış) gözlemleyerek elde ederiz. Buna deneysel (ampirik) bilgi denir. Fakat bazı bilgilere sadece düşünerek ulaşırız. Buna da apriori bilgi denir. Apriori bilginin belli başlı örneklerine mantık ve matematikte rastlıyoruz. 5+7'nin 12 ettiğini görmek için, beş tane şeyi, yedi tane şeyle bir araya koymaya, sonra tek tek sayıp toplam sayıya ulaşmaya hiç gerek yok. Toplam sayıyı sadece düşünerek bulabiliriz.

Apriori ile deneysel bilgi arasındaki bir başka önemli fark da, apriori bilgide sadece S'nin aslında P olduğunu kavramakla

kalmıyor, aynı zamanda kesinlikle P olması gerektiğini de kavrıyoruz. Hatta onun neden P olması gerektiğini de biliyoruz. Bir çiçeğin sarı olduğu bilgisine (veya en azından sarıymış gibi bir duyum ürettiğine) ona bakarak ulaşırım, fakat onun neden sarı olduğunu ve neden sarı olması gerektiğini göremem. Çiçeğin kırmızı olduğunu pekâlâ da ileri sürebilirim. Fakat 5+7=12 örneğinde olduğu gibi büyük bir kesinlikle bunun bir gerçek olduğunu ve gerçek olması gerektiğini göremem. 5+7'nin 11'e de eşit olabileceğini ileri sürmek saçma olur. 5+7, yalnızca ve yalnızca 12'e eşittir ve ben, 5 ile 7'nin yapıları gereği, toplamın, başka bir sayı değil de, sadece ve sadece 12 olması gerektiğini görebilirim. Aslında, 5 ve 7 tane şeyin, bir araya getirildiğinde, diyelim ki bir kaba iki bardaktan 5 ve 7 damla su dökelim, bunların birbiriyle birleşeceği, birbirinin içinde eriyeceği veya hatta ortada artık 12 şeyin kalmayacağı da düşünülebilir. Fakat belirli bir yerde belirli türde varolan 5+7 şeyin, 12 şeyden daha az olabileceği düşünülemez. Bu şeyler, birleşmeden veya ortadan kaybolmadan önce sayıca 5+7 ve toplamları da 12 olacaktır, birleşmeden sonra onlar artık 5+7 veya 12 olmasalar bile; bu bağlamda bir şeylerin düşünülemeyeceğini söylediğim zaman, sadece ve öncelikli olarak bizim o şeyi aklımızın almayacağını söylemeye çalışmıyorum, çünkü bu, yüksek matematiği anlayamama, kavrayamama gibi sadece psikolojik bir yetersizlik durumundan bahsetmek olurdu. Ben yetersizlik durumundan değil, olumlu bir kavrayıştan söz ediyorum: Belirli şeylerin ne olamayacağını apriori bilgide büyük bir kesinlikle görürüz. Fakat deneysel bir önermenin (buna aposteriori bilgi denir) yanlış olduğunu o kadar kolay göremeyiz, yanlış olmasına rağmen önermenin doğru olduğuna inanabiliriz. Evrendeki temel hareket yasalarının aslında yanlış olabileceği, henüz bu konuda doğruya ulaşamamış olabileceğimiz bile düşünülebilir, fakat aritmetiğin yasalarıyla çelişen bir dünya olamayacağını biliriz. Bu durum, aposteriori

önermelerin *olumsal doğru*, apriori önermelerin ise *zorunlu doğru* olduğu şeklinde ifade edilir. Aslında aritmetiğin evrene uygulanmasının zorunlu olduğunu söylemeye çalışmıyorum. Diyelim ki, evren tamamen homojen bir sıvıdan oluşuyor, bu durumda farklı şeyler arasında ayrım kalmaz. Sonuçta, aritmetiğin tamamen sıvıdan oluşan bu evrene nasıl uygulanabileceğini kavramak zordur. Ancak yine de aritmetiğin önermelerinin doğru olduğunu bilirim. Söylemek istediğim şudur; nasıl hesaplanırsa hesaplansın, aritmetiğin her durumda mutlaka doğru olması gerektiğini kavrarız.

Aritmetiği anlamak için başlangıçta örneklere ihtiyacımız olması bizi yanıltmamalıdır. Aritmetiğe girişi ilkokulda örneklerin yardımıyla bir kez öğrendikten sonra, artık daha fazlasını kavramak için örneklere ihtiyacımız kalmaz, bir çok aritmetik önermesinin doğru olduğunu kolayca kavrarız. Örneğin 3112+2467 önermesinin sonucunun kesinlikle 5579 olduğunu biliriz. Muhtemelen 3112 şey ile 2467 şeyi hiçbir zaman bir araya getirip, bunları tek tek sayarak sonuca ulaşmayız, fakat bu sonucun, şeyleri sayarak elde edeceğimiz sonucun aynısı olduğunu kesinlikle biliriz. Eğer bu, deneysel bir bilgi olsaydı, 3112 şey ile 2467 şeyi tek tek saymadan sonucu bilemeyecektik. Örnekler, bir şeyleri kanıtlamak için değil, ilk bakışta sayılarla ne kastedildiğini anlayabilmemiz için gereklidir.

Her ne kadar sadece psikolojik bir mesele olduğunu düşünsem de, geometri konusuna da değinmem gerekiyor: Geometride örneklendirmeye, çizimlere, aritmetikten daha fazla ihtiyaç duyarız. Aritmetikte sadece başlangıç aşamasında sayılarla örnekler verilmesine ihtiyaç duymamıza karşın, insanların çoğu, geometrik ispatların geçerli olduğunu görmek için tahtaya bir şekil çizmeye veya en azından zihninde o şekli canlandırmaya ihtiyaç duyar. Fakat tahtaya örnek olsun diye çizilmiş bir şekille, diyelim ki, bir üçgen, teoremin ispatı olan şekli birbirinden

ayırmalıyız. Eğer tahtaya çizilmiş üçgen sadece verilmiş bir örnek değil de bir teoremin ispatı ise, bunun milimetrik kâğıtlarla, iç açıların sıkı sıkıya ölçülerek falan çizilmesi gerekir. Fakat Eukleides'in (Öklid) teoremlerinin ispatında bir cetvelle veya iletki ile dikkatle ölçülerek çizilmiş şekiller yer almaz. İspat, gerçekte çizilmiş şekle dayanmaz. Dik açılı üçgenlerin özellikleriyle ilgili bir ispatı, aslında dik açılı üçgene pek de benzemeyen kötü bir çizim üzerinde bile görebiliriz. Yine aynı sonuca geliyoruz; eğer geometri deneysel olsaydı, karatahtaya çizilmiş tek bir örnekten yola çıkarak bütün üçgenlerin aynı özelliğe sahip olduğu sonucuna varmak çok tehlikeli bir spekülasyon olacaktı. Bazı üçgenlerin kendisine has bir takım özellikleri olabilir ve bu özellikler diğer üçgenlerde bulunmayabilir. Dolayısıyla, geometri deneysel olsaydı, genellemeye varamazdık. Son olarak geometrideki son gelişmelerin, geometrik ispatlarla, tahtaya çizilen örnek şekiller arasındaki bağları daha da gevşettiğini söyleyebiliriz. Eukleidesçi olmayan geometrilerde de şekillere bağlı olmadan çalışmak mümkündür.

MANTIKTA A PRIORI

Apriori bilginin hakim olduğu bir başka alan da mantıktır. Mantığın kanunları ancak *apriori* olarak, yani sadece düşünerek bilinir, aksi takdirde bilinemezler. Bu kanunlar kesinlikle deneysel gözlemin konusu değildirler, mantık önermelerinin işlevi, yalnızca bize, gözlemle varamayacağımız sonuçları vermektir. Onları gözlemleyebiliyorsak, zaten mantık önermelerine de gerek yoktur. Eğer iki veya daha fazla önerme (öncüller) arasında mantıksal bir bağlantı varsa, akıl yürüterek bir üçüncü önermeye (sonuca) ulaşabiliriz. O halde, eğer öncülleri biliyorsak, sonucu da, öncüllerin gücü oranında ileri sürebilir ve sonucu tahmin edebiliriz. Bir örnek verelim, büyük şöhret sahibi ve top-

lumda saygın bir mevki işgal eden X adındaki kişiden büyük bir sosyal etkinliğe başkanlık etmesi istenir. Fakat X, toplantıya geç kalır ve bu nedenle Roma Katolik kilisesinin bir rahibinden, X gelene kadar konukları oyalaması istenir. Rahip, toplantıda dinleyici koltuğunda oturan insanlara bir sürü anısını anlatır. Bunların arasında rahibi oldukça sarsan bir olay da vardır: Görevine başladığı ilk gün, kiliseye günah çıkartmak için gelen bir tövbekar, rahibe, zalimce bir cinayet işlediğini itiraf etmiştir. Derken, bir süre sonra, X toplantıya gelir ve konuşmasına başlar: "Peder de buradaymış" der, "Belki o beni tanımaz, fakat o benim eski bir dostumdur. Görevine başladığı ilk gün ona gidip günah çıkartmıştım." Açıktır ki, bu öyküyü dinleyen bir kişi, aslında tanık olmadığı, görmediği halde, X'in, bir cinayet işlediği sonucuna varacaktır. Burada yapılan çıkarsama şu aşamaları kapsar: Papaza, işe başladığı ilk gün günah çıkartan kişi bir katildir. X, papaza, işe başladığı ilk gün günah çıkartan kişidir, dolayısıyla X bir katildir. Bu örnek, çıkarsama denilen mantık yasasının, mantıkçıların *kıyas (tasım)* adını verdikleri ünlü bir türüdür. Kıyasın önemi genellikle abartılır, gerçekte, çıkarsamanın diğer türleri kadar önemlidir, fakat bir çok durumda kıyasın, insanlara, daha önce farkına varmadığı ve gözlemle de ulaşamayacağı bilgiyi sağladığını da inkar edemeyiz. Çıkarsama yalnızca, birbirini zorunlu olarak takip eden önermeler arasında özel bir bağlantı olması halinde mümkündür. Mantığın temel işlevi, bu bağlantıyı incelemektir.

Bir *kıyas* üç önerme içerir, bunun ikisi *öncül*, üçüncüsü de *vargı veya sonuç*'tur. Her önerme birbirine *-dır* yardımcı fiiliyle bağlanmış bir özne ve yüklemle oluşturulur. Eğer biz özne veya yüklem olarak kullanılan her kelimeye *terim* dersek, bir kıyasta yalnızca ve yalnızca üç terim olmalıdır. İki öncülde de ortak olan terime, *orta terim* denir ve çıkarsama bu ortak unsura dayanır. Orta terimin anlamca birbirine bağladığı öteki iki terim vargıda yer alır, vargıda orta terim bulunmaz. Kıyasa çok bilinen

bir örnek verirsek; (bütün insanlar ölümlüdür, Sokrates bir insandır, o halde Sokrates ölümlüdür) 'insan' Sokrates ile ölümlülüğü birbirine bağlayan orta terimdir. Böylece biz, Sokrates ölmemiş bile olsa, onun ölümlü olduğunu biliriz.

BAŞKA ALANLARDA KARŞIMIZA ÇIKAN "APRIORI" BİLGİLER

Matematikte ve mantıkta çok göze çarpmasına rağmen apriori bilgi, yalnızca bu alanlarla sınırlı değildir. Örneğin, belli bir yerin aynı anda iki farklı renkte olamayacağını veya bir düşüncenin somut bir biçiminin olamayacağını da apriori olarak biliriz. Filozoflar, apriori veya deneysel unsurdan hangisine ağırlık verdiklerine göre akılcılar (rasyonalistler) ve deneyciler olmak üzere iki gruba ayrılırlar. Metafiziğin felsefi olanakları, apriori bilgiye dayanır, bu yüzden duyu deneylerimiz, sadece deneysel temellere dayanarak, metafizikçinin arzuladığı kapsayıcı genellemeler yapabilmemize imkan tanımaz, "Apriori terimi" gerekçelendirilmesi için kendinden başka hiçbir kanıta ihtiyaç duymayan önermeleri, yani kendinde doğru önermeleri ve bu önermelere dayanarak akıl yürütme yoluyla ulaşılan önermeleri de kapsar.

"APRİORİ"BİLGİ HAKKINDA DİL TEORİSİ VE "APRİORİ" ÖNERMELERİN VEYA ÇIKARIMLARIN YENİ BİR BİLGİ VERMEDİĞİ İDDİASI

Günümüzde deneyci filozoflar bile apriori önermeleri sadece deneysel genellemeler diye geçiştirmenin mümkün olmadığını artık kabul ediyorlar, fakat apriori önermelerin ve apriori akıl

yürütmenin yalnızca dille ilgili olduğunu, bu bakımdan da bu önermelerin gerçek dünya hakkında bize yeni bir şey söyleyemeyeceğini savunuyorlar. Bir çıkarsama yaptığımız zaman, vardığımız sonucun, zaten öncüllerin içinde var olduğu, yalnızca öncüllerin farklı bir şekilde ifade edildiği söyleniyor. Bu iddiaya göre çıkarım sadece anlatıma netlik kazandırmak için kullanılıyor ve bilgide gerçek bir ilerlemeyi temsil etmiyor. Bazı çıkarımlar bu türdendir, örneğin, A bir babadır, bundan dolayı A bir erkektir. Fakat çıkarımların hepsi böyle mi? Bu görüşü ilk bakışta, bir çok çıkarımın barındırdığı yenilikle bağdaştırmak gerçekten zordur. Örneğin, 'dik açılı bir üçgenin hipotenüsünün karesi, öteki iki kenarın kareleri toplamına eşittir' önermesini ele alalım. Böyle bir önerme, Eukleides'in aksiyomlarından ve varsayımlarından çıkarılabilir, fakat ilk bakışta bu aksiyomlar ve varsayımlarda bu anlamı bulamayız. Aksi takdirde, aksiyomları ve varsayımları kavrar kavramaz söz konusu sonucu da görebilmemiz gerekiyordu. Daha önce örnek olarak verdiğim ve çıkarsama ile keşfedilen cinayet de, akıl yürüterek sonuca varan kişi için daha önce bilinmeyen bir gerçektir. Aşırı deneyci filozoflar, yeni bilgi üretilmiş gibi bir görüntünün aslında yanılsama olduğunu, bizim bir anlamda sonucu daha önceden zaten bildiğimizi iddia ederler, fakat iddialarını, bizim yaptığımız gibi bütün açıklığıyla gerekçelendirememişlerdir. Sonucun öncüllerde saklı olduğunu söylemek yeterli değildir. "Saklı olmak", "ima etmek, kastetmek" anlamına gelir ve eğer kıyas bütünüyle doğru ise, tabii ki, öncüller sonucu ima ederler. Fakat bunu kabul etmek, bir önermeyi, bu önermenin anlamını kısmen kendi içinde barındırmayan farklı bir önermenin izleyip izleyemeyeceği sorusunu cevapsız bırakır. Daha önce bilmediğimiz (burada "bilmek" kelimesi alışılagelmiş anlamıyla kullanılmıştır) bazı şeyleri tümdengelim yöntemini kullanarak öğreniriz. İşte bundan dolayı deneyci filozofun, tümdengelimin yeni bir bilgi üretmediği iddi-

asını, bu filozoflar, çıkarsama yoluyla yeni bir bilgiye ulaşıldığı görüşüne açık kapı bırakan "kapsamak", "içinde barındırmak" terimlerini açıkça tanımlayana kadar haksız olarak nitelendirmemiz gerekir. Daha önce verdiğim örneklerde, sonuç, çıkarsamadan önce bilinmiyordu. Oysa deneyci filozofların görüşüne göre, çıkarsama yapmadan önce, sonucun, öncüllerden biliniyor olması gerekirdi. İşte bu yüzden, sonuç aslında öncüllerin parçası değildir.

Aslında kimi zaman, öncüllerin sonucu çok karmaşık bir biçimde barındırdığı söyleniyor, fakat açıktır ki, geometriye henüz başlamış bir kişinin, karmaşık biçimde bile olsa, çıkarsama yapabileceği bütün öncülleri biliyor olmasına rağmen Pythagoras'ın teoremini kavrayabildiği söylenemez veya kişi, öncüller arasında zihninde bir bağ kurmadan, A'nın B'ye günah çıkartan ilk kişi, B'ye günah çıkartan ilk kişinin de bir katil olduğu önermelerinin, A'nın bir katil olduğu bilgisini, çok karmaşık bir şekilde de olsa barındırdığını kavrayamaz. O halde öncüller birleştirildiği zaman, daha önce hiçbir şekilde bilincine varamadığımız yeni bir şey ortaya çıkar; işte bu, bir keşiftir, yeni bir bilgidir. Çıkarsamanın yeni bir bilgi ürettiğini kabul etmekten kaçamayacağımızı kesin bir mantık teziyle de gösterebiliriz. Şöyle ki, karmaşık bir biçimde bildiğimiz bu 'bir şeyler' nedir? Kesinlikle bütünde bulunan bazı genel nitelikleri biliriz, başka nitelikleri bilemeyiz. *P*'yi, çok karmaşık biçimde de olsa, kavramış olmak, *P*'nin bazı genel niteliklerini kavramış olmamızı da gerektirir ve bu nitelikler, öncüllerde de vardır ve öncüllere bakarak bunları bir dereceye kadar anladığımız kabul ediliyor. Fakat eğer bu nitelikleri öncüllere bakarak fark edemiyorsak, o zaman karmaşa, yukarıdaki görüşü tamamen imkansız kılacak kadar büyük demektir. Şimdi kabul ediliyor ki, bir sonuca ulaştığımız zaman, çıkarsama yapmadan önce farkına varmadığımız niteliklerin farkına varırız, bu nitelikleri, bütün, karmaşık bir biçimde

kapsasa bile, çıkarımda bulunmaya başlamadan önce bu nitelikler zihnimizde belirmez. Dahası, sonucun, öncülleri zorunlu olarak takip ettiği kabul ediliyor. Bundan dolayı, öncülleri duyduğumuzda ve henüz sonuca ulaşmamışken farkına vardığımız genel niteliklerle çıkarımdan sonra farkına vardığımız nitelikler arasında, ikincinin ilkini takip etmesini zorunlu kılacak şekilde bir bağ kurulmalıdır. Sonuçta katıksız apriori bir çıkarsamanın bizim yeni nitelikleri keşfetmemizi sağladığını kabul etmek zorundayız. Bazı durumlarda çıkarsama yapabilmek belli bir süreyi alabilir, bazı durumlarda ise, öncüller öğrenilip de aralarında bağ kurulur kurulmaz kendiliğinden sonuca ulaşılabilir, fakat çıkarsamanın süresi, bu genel ilkeyle ilgili değildir.

Ne yazık ki, çıkarsamanın yeni bir bilgi üretemediği görüşünü çürütmek çok zordur ve bundan dolayı daha fazla tez öne sürmek gereksiz değildir: (1) 'Bunun bir şekli vardır' öncülünü mantıksal olarak, 'bunun hacmi vardır' öncülünün takip edeceği kabul ediliyor. Tabii, aynı şey tersi için de geçerlidir. Eğer yukarıda eleştirdiğim görüş doğru ise, o zaman "Bunun hacmi vardır" öncülünün, "Bunun bir şekli var" anlamını içinde barındırması gerekir, "Bunun, bir şekli vardır" öncülü de "Bunun hacmi var" anlamını kapsamalıdır. Fakat bu ancak, iki cümlenin de tam olarak aynı şeyi anlatması halinde mümkündür ve aslında bu iki cümle kesinlikle aynı şeyi anlatmıyor. (2) Şöyle bir örnek verelim: Montreal, New York'un kuzeyindedir, New York, Washington'un kuzeyindedir, o halde, Montreal Washington'un kuzeyindedir. Yukarıda eleştirdiğim görüş doğru ise, sonuç, öncüllerin parçasıdır. Fakat bu sonuç aslında tek başına her iki öncülün de parçası değil, aksi takdirde her iki öncüle de aynı anda ihtiyaç olmayacaktı. Sonucun her iki öncülün de parçası olabilmesi ancak, eğer bir önermenin, birisi birinci öncülün, birisi de ikinci öncülün parçası olacak şekilde iki önermeye bölünebildiği hallerde mümkündür. Ben, bir önermeyi bu şekilde iki önerme ha-

line getiren herkese karşı çıkarım. (3) "Sokrates bir filozoftur" önermesi kesinlikle, "Eğer Sokrates kızamık ise, bazı filozoflar kızamık çıkarıyor" önermesini kapsar, fakat ikinci önermenin birincinin içinde yer alması kesinlikle söz konusu olamaz. Yani, ilk önerme kesinlikle kızamık kavramını kapsamıyor.

Gerçekte aynı görüş, bütün apriori önermelerin 'analitik' olduğu söylenerek sık sık dile getirilmektedir. Önerme oluşturulmadan önce yüklemin, zaten öznenin içinde bulunduğu ve bize yeni bir bilgi vermeyen analitik önermelerle, yüklemin öznenin içinde bulunmadığı, dolayısıyla yeni bir bilgi verme yeteneğine sahip sentetik önermeler arasında genellikle bir ayrım yapılmaktadır. Analitik önermeler, "bütün babalar erkektir" önermesinde olduğu gibi tanımı gereği doğru olan ve özellikle sözel niteliğe sahip önermelerdir. Sentetik önermelere, deneye dayalı her türlü önermeyi örnek olarak verebiliriz, örneğin "Üşüyorum" veya "Kar yağıyor" gibi. Fakat deneyci filozoflar sık sık, sentetik apriori önermelerin olamayacağını ileri sürüyorlar. Bu görüşün gerekçelendirilemeyeceği daha önce gösterildi. Sentetik önermelerin olamayacağını, çünkü bunların deneye dayanmadığı önermesinin, eğer gerekçelendirilebilirse, zaten kendisi bir apriori önermedir, bu yüzden bu önermeyi, zaten kendisi sentetik apriori önerme olduğu için doğrulayamayız. Sonuçta, bu kuramın adına her türlü tezi bir kenara atabiliriz. Çünkü ne olursa olsun, bu tür tezler mutlaka sentetik apriori bir önerme içerirler. Dahası, bir çıkarsamada varılan sonucun, öncüllerin parçası olmadığı görüşünün doğru olması halinde bile bu görüş yanlışlanmalıdır. Çünkü eğer 'S, Q'dur' önermesini, 'S, P'dir' önermesi geçerli bir şekilde takip etse bile, o zaman 'SP, SQ'dur' önermesinin de apriori olarak doğru olması gerekir. Fakat, eğer Q kavramı, SP kavramının bir parçası değilse, önerme, yani 'bütün SP'ler SQ'dur' önermesi analitik olmayacaktır. Bundan dolayı, bütün geçerli çıkarsamalarda, sonucun, öncüllerin parçası ve sa-

dece öncüllerin farklı bir anlatımı olduğu görüşüne karşı çıkan bütün tezlerimiz aynı zamanda, bütün apriori önermelerin analitik olduğu görüşü için de geçerlidir.

Mantık ve aritmetiğin en basit önermelerini ele aldığımız zaman analitik görüş bize inandırıcı gelir, fakat bir önermenin, sırf açık diye, sırf kesin bir doğruyu anlatıyor diye, analitik olduğunu varsaymamalıyız. "Analitik önermeler nerede bitiyor, sentetik önermeler nerede başlıyor"u kesin olarak belirlemek zordur. Fakat bu zorluğu, sentetik önermeleri inkar etmek için bir gerekçe olarak kullanamayız. Mavinin nerede bittiğini, yeşilin nerede başladığını tam olarak söylemek de çok zordur, çünkü farklı tonlar farkında olmaksızın birbirinin içine geçmiştir, fakat bu yüzden bütün mavilerin aslında yeşil olduğunu ileri süremeyiz. Aritmetiği ele alalım, 2+2'nin '4'ü kapsadığını söylemenin belli oranda bir inandırıcılığı bulunmasına rağmen, bunun 95-91'i veya (216/2)- (287+25/3)'ü de kapsadığını söylemenin hiçbir inandırıcılığı yoktur. Fakat eğer analitik görüş doğruysa, apriori olarak 4'e eşit sonsuz sayıdaki sayısal kombinasyonların "4" anlamını içermesi gerekir.

Bütün apriori önermelerin analitik olduğu görüşüne bütün bütüne bağlamamış bazı deneyci filozoflar, yine de, bunun keyfi bir seçim veya sözel bir uzlaşma meselesi olduğunu ileri sürüyorlar. Bu filozoflar, geometri alanında son dönemde ortaya çıkmış gelişmelerden etkilenmişlerdir. Eukleides'in (Öklid) aksiyomlarının, uzayın yapısına yönelik doğrudan bir kavrayışı dile getirdiğine inanılıyordu, fakat bu görüş, modern bilim adamlarınca kabul görmedi. Onlara göre Eukleides geometrisinin genel kabulleri, matematikçiler tarafından öne sürülmüş keyfi kabullerdir, çünkü bu matematikçiler, tamamen, "*'eğer'* bu kabuller doğruysa, şu, şu sonuçlara ulaşılır" meselesiyle ilgilenmişlerdir. O halde, bunların doğru olup olmadığı, deneysel bir gerçeklik meselesidir, dolayısıyla da bilimin alanına girer. Fakat

bu görüş, apriori önermelerimizin öncüllerinin keyfi ve rasgele seçilmiş kabuller olabileceğini iddia ediyorsa bile, öncüllerin keyfi olması, ondan sonraki adımları keyfi yapmaz. Eukleides'in kabullerini, bir üçgenin iç açıları, iki dik açının toplamına eşittir önermesi takip eder. Eğer ön kabul keyfi ise, sonucun gerçek dünyada geçerli olup olmadığı kesin değildir; buna rağmen kabulü izleyen aşamalarda rasgelelik, keyfilik söz konusu değildir. Genel kabuller pekâlâ da yanlış olabilir, fakat *eğer* onlar doğruysa, sonucun da doğru olması gerekir ve bunlar, saf geometrinin evreninde, belki de doğru olmayan kabullerin sonuçlarına dayanan varsayımsal çalışmalardır. Dolayısıyla, saf geometrinin apriori bilgiye duyduğu ihtiyaç, en azından, modern gelişmelerle ortadan kaldırılamamıştır. Geometride apriori olan şey, sonuçların aksiyomları ve kabulleri takip etmesidir ve bu da, bütün aksiyomların ve kabullerin tam olarak fiziksel dünyaya uygulanamayacağını ileri süren deneysel bir keşiften hiç etkilenmez. (Uygulamalı Eukleides geometrisi, pratikte mümkündür, çünkü gerçek dünyaya yaklaşık olarak uygulanabildiği deneysel bir gerçektir. Gerçek dünya ile Eukleides geometrisi arasında uyuşmazlık sadece, büyük mesafeleri veya büyük hızları düşündüğümüzde ortaya çıkar.)

Eğer yalnızca genel kabuller değil, çıkarsamanın bütün aşamaları keyfi ise, o zaman pekâlâ da, bir üçgenin iç açılarının toplamının bir milyon dik açının toplamına eşit olduğunu veya hiçbir açının toplamına eşit olmadığını ileri sürebiliriz. O zaman çıkarsamada bütün dayanak noktalarımızı kaybederiz. Diktatörler bunu yapabilir, fakat yine de mantığın ve matematiğin kanunlarını değiştiremezler; eğer yoğun bir totaliter eğitim sistemiyle bütün insanlar bir diktatörün kaprislerinin doğruluğuna ikna edilseler ve her şeyin olduklarından farklı olduğuna inandırılsalar bile, yine de bu yasalar değişmez. Bu yasalar, farklı ifadelerle, farklı biçimlerde anlatılabilmesine rağmen, dildeki de-

ğişmeler sebebiyle de değişmezler. Apriori önermelerin doğruluğunun sadece dilin yapısına bağlı olmadığı gerçeğini, Fiji dilini veya Hotento dilini bilmesek bile, bu dillerde bile, hatta dilin söz konusu olmadığı bir durumda bile, 5+7=12 önermesinin doğru olduğunu bildiğimizi düşündüğümüz zaman kolaylıkla görebiliriz. Doğrudur, kelimelerin anlamını değiştirerek, 5+7=12 önermesini yanlış hale getirebilirim. Yani '12' rakamını, başkalarının '11' dediği rakamın yerine kullanırsam, 5+7= 11 olmuş olur, fakat o zaman da önerme, artık farklı bir önerme olur. Aynı hileyi deneysel önermelere de uygulayabilirim ve örneğin, "yangın yanmıyor" veya "bu odada bir fil var" önermelerini, eğer "yanmak" kelimesini "sönmek" ve "fil" kelimesini de "masa" anlamına gelecek şekilde kullanmışsam, pekâlâ da doğru bir şey söylemiş olabilirim. Ayrıca bunu yaparken, bu önermelerle çelişen deneysel önermelerin kesinliğine de en azından hiçbir halel gelmez. Son olarak, yukarıda ifade ettiğim üzere, nasıl ki, sentetik apriori bir önermenin olamayacağı önermesinin aslında kendisi, eğer gerekçelendirilebilirse, zaten sentetik apriori bir önerme ise, bütün apriori önermelerin keyfi bir dilsel uzlaşma meselesi olduğu önermesinin de, eğer doğruysa, zaten kendisinin keyfi bir dilsel uzlaşma meselesi olduğunu ileri sürebilirim. Dolayısıyla bu önermeler, hiçbir tezle yanlışlanamazlar. Sorun sadece, bu önermeyi ileri sürmüş kişinin keyfi bir şekilde kelimeleri yeni anlamlara gelecek şekilde kullanması meselesidir, çünkü bu önermede, "apriori önerme" terimi alışılagelmiş anlamıyla kullanılmamaktadır. Bu nedenle "apriori" bilgiyi, gerçek bir bilgi kaynağı olmadığı iddiasıyla dışlamak için gösterilen her türlü çabayı reddetmek zorundayız. Eğer bu çabalar başarılı olmuş olsaydı, felsefe yapmanın imkansız olduğunu kabul etmemiz gerekecekti, çünkü felsefe sadece gözlem ve deney üzerine inşa edilemez.

Ancak eleştirdiğimiz bu görüşlerin, bazı haklı tarafları da vardır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkün: (1) Kullanılan kelimelerin anlamını kavramamız koşuluyla, apriori önermelerin doğru olduğu ve bir çıkarsamanın sonucunun, herhangi bir gözleme başvurmaya gerek kalmadan öncüllerini takip ettiği kavranabilir. Kelimelerin anlamını kavramamız şartıyla, "q, p'yi takip eder" önermesi, q'nun, p'nin bir parçası olduğu anlamına gelmez. "Bir şeyi takip etmek" ve "Bir şeyin parçası olmak" eş anlamlı ifadeler değildir. (2) Eğer q, p'yi takip ediyorsa, siz kendinizle çelişmeden q'nun yanlış olduğunu, fakat p'nin doğru olduğunu ileri süremezsiniz, dolayısıyla "q, p'yi takip eder" önermesi, q'nun inkarının, p'nin de inkarını gerektirdiğini ima eder. Bu, p'yi ileri sürdüğümüz zaman, q'nun, ileri sürdüğümüz şeyin bir parçası olduğunu söylemekle aynı şey değildir, tabii eğer zaten, içerilen şeyin, daima onu içeren şeyin bir parçası olduğunu varsaymamışsak. (3) Bir apriori önerme, doğru olduğu kavranmadan tam olarak anlaşılamaz. Bir şeyi tam anlamıyla anlamak, önce o şeyin ne olmadığını anlamayı gerektirir, dolayısıyla apriori önerme her şeye rağmen hâlâ sentetik özelliğe sahip olabilir.

İnsanlar sentetik apriori önermelerin olamayacağı iddiasını kabul etmeye meyillidirler, çünkü bir özelliğin zorunlu olarak bir diğerini nasıl kapsayabileceğini anlayamazlar, fakat 'sentetik apriori önermenin olamayacağı' önermesinin kendisi zaten sentetik apriori bir metafizik önermesidir. Ayrıca insanlara apriori bilginin, açıklanmaya ihtiyacı olduğu öğretilir, ancak dil oyunlarına başvurmak dışında, bunun nasıl yapılabileceğini kavrayamazlar. Bunlara şu cevabı veriyorum: Apriori bilginin, deneysel bilgiye ulaşma yeteneğimizden daha fazla açıklanması gerektiğini varsaymak için hiçbir sebep yoktur. Neden apriori bilgi mutlak bir gerçek olarak kabul edilmiyor? İnsanlar, mutlak bir açıklaması olsun ya da olmasın, her şeyi açıklayamazlar.

Öte yandan, her ne kadar daha sonra bu konuda çok ileriye gidilmiş olsa da, dilin felsefi düşünceyle ilgili önemini vurgulamak doğru bir tavırdır. Dil sadece diğerleriyle iletişim kurma aracı değil, düşünebilmemiz için de gerekli bir araçtır. Bu bağlamda kelimelerin işlevi, dış dünyayı kavramak için zihnimizde imgeler oluşturmak, deyim yerindeyse, zihnimizde nesneleri canlandırmaktır. Bir şekilde imgelemeye başvurmadan düşünebilir miyiz? Bu konuda mantıksal bir imkansızlık görmüyorum, fakat deneysel bir olgu olarak insanların böyle bir beceriye sahip olup olmadıkları, en azından düşüncenin bütünüyle belirleyici olduğu alanlarda çok şüphelidir. Nesneleri zihnimizde canlandırmak, ancak somut fiziksel şeyler söz konusu ise amacımıza hizmet edebilir, fakat açıktır ki, imgeler felsefede pek bir işe yaramazlar. Ancak sözcükler, nitelik olarak algılanabilir, sesli olarak ifade edilebilir ve harflerle yazı haline getirilebilirlerken, ifade ettikleri nesnelere de benzemelerinin gerekmemesi gibi bir avantaja sahiptirler, dolayısıyla da, somut varlığı bulunmayan kavramları temsil etmek için kullanılabilirler. Soyut düşüncede sözcükler genellikle tek imgesel araçlarımızdır. Fakat bu demek değildir ki, düşünme yalnızca sözcükler üzerine konuşmadır. Kuşkusuz, sözcükleri etkin bir şekilde kullanırsak, yalnız sözcüklerin değil, anlamlarının da farkında oluruz. Anlamların farkında oluş, sözcükleri gerektiği gibi analiz etmeyi zorlaştırır, hatta imkansızlaştırabilir, ancak aksi durumda soyut bir tezle bir sürü saçma hece arasında bizim için bir fark kalmazdı.

En somut düşünceler için bile dilin vazgeçilmez bir ihtiyaç olduğu, bir zorunluluk olduğu görüşünden hareket edersek, dilin felsefe için ne kadar önemli olduğunu anlarız. Gündelik konuşmalarımızda sözcüklerde anlam kaymaları olur, öyle ki zihin ko-

layca berraklığını yitirebilir. Sonuçta sözcüklerin, terimlerin anlamında oluşan muğlaklığa bağlı olarak yanlış tezler ileri sürülür, yanlış anlamalar olur. Buna şöyle bir örnek verebilirim: Farz edelim ki, P'nin iki farklı anlamı vardır. Bu anlamlardan birisi bağlamında S, P'dir. Fakat P'nin öteki anlamına göre de 'S, P'dir' dersek, yanlış bir sonuca varmış oluruz. Diyelim ki, iki kişi uzun zamandır anlaşmazlık içindeler. Bu anlaşmazlık sadece, sözcükleri farklı anlamlara gelecek şekilde kullanmalarından, sonuçta, birbirlerini yanlış anlamalardan kaynaklanabilir. Bundan dolayı felsefi bir problemle karşılaştığımız zaman, ilk önce, kullanılan kelimelerin hangi anlamda kullanıldığını sormalıyız. Bu, kesinlikle gerekli genel bir kuraldır. Eğer sözcüklerin anlamı açık değilse, o zaman sözcüklerin sahip olabileceği öteki anlamları da göz önüne almalı ve sözcüğün farklı anlamlarından her birinin, mantıksal sonucunun ne olabileceğini düşünmeliyiz. Bunu yaptığımız zaman, problem, önceye nazaran cevaplanması daha kolay hale gelir ya da en azından bir çok karmaşa kaynağı ortadan kaldırılır.

Öte yandan dil, şu iki sebepten felsefi hatalara yol açabilir: Ya sözcüklerin sözel ifadesi, gerçekliğin yapısına dair yanlış fikirler verebilir ya da aslında aynı şeyi anlatmayan iki cümle, aynı gramer yapısına sahip olduğu için, sanki aynı şeyi anlatıyormuş gibi bir izlenim doğurabilir. Ayrıca belirli bir bağlam içinde belirli bir anlam taşıyan bir sözcüğün, cümlenin geri kalanında koparıp, yani bağlamından soyutlayıp, şu ya da bu somut varlığı temsil ettiğini varsayarak da hataya düşebiliriz. Bu felaket, "fakat" veya "ve" gibi kelimelerin başına gelmez, genellikle isimler veya sıfatlarla ilgili olarak bu hataya düşeriz. Bu kitapta bu çeşitten hatalarla karşılaşacağız, fakat hem yukarıda bahsedilen son hatalara iyi bir örnek olduğu için, hem de tezimin bu başlangıç aşamasında konunun daha iyi anlaşılması için

bir örnek vereceğim. "Önerme" sözcüğünü ele alalım. Bu sözcük, filozoflar tarafından, bildiğimiz, ileri sürdüğümüz, inandığımız, şüphe duyduğumuz veya inanmadığımız vs. yargılar anlamında çok sık kullanılan bir sözcüktür ve diyelim ki, bir önermeye inandığımızı söylüyoruz. O zaman doğal olarak, önermenin, farklı bir sözcükle anlatılmasından dolayı inanma, ileri sürme, şüphelenme vs. eylemlerinden farklı bir varlığı olduğunu varsayma eğiliminde olacağız. Ayrıca, "Bir önermeye inanıyorum" cümlesi, "Bir evde oturuyorum" veya "Bir tabak kırdım" vs. gibi cümlelerle aynı gramer yapısına sahiptir, bundan dolayı, önerme sözcüğünün, inanmaktan tamamen farklı bir şeymiş gibi, sanki biz ona inandığımızda, bir şeyler yapıyormuşuz, bir eylemde bulunuyormuşuz gibi bir izlenim yaratır. Fakat bu durumda, önermenin nasıl bir şey olduğunu anlamak aşırı zorlaşır. Çözüm şurada saklıdır: Her ne kadar "bir önermeye inanıyorum" cümlesi nesnel bir gerçeğe işaret ediyor olsa da, "önerme" sözcüğü tek başına herhangi bir nesnel varlığı temsil etmez, önerme sözcüğü zaten inanma, ileri sürme vs. eylemlerini içinde barındırır. Ancak, bu gerçeği unutmamak koşuluyla, "önermeler" hakkında konuşmak çok yararlı ve aslında gereklidir de. Önermeler hakkında düşünürken, soyutlama yoluyla, inanmak, şüphelenmek, varsaymak gibi bazı farklı zihin durumlarının ortak paydaları hakkında düşünebiliriz.

Tekrar hatırlatmam gerekirse, dilin tek işlevi bilgi aktarmak değildir. Dil, duyguların ifade edilmesi, karşıdakinin ikna edilmesi, inancın iletilmesi (genel olarak bunlara duygu ile ilgili işlevler denir) gibi işlevlere de sahiptir. Nesnel olarak aynı şeyi anlatmak için kurduğumuz cümleler çok farklı duygusal renklere sahip olabilir. Bu farklılığın son dönem filozoflarınca kimi zaman göz ardı edildiğini düşünüyorum, ancak bu farklılık kesinlikle yararlı bir şeydir.

DOĞRULANABİLİRLİK BAĞLAMINDA ANLAMIN TANIMI VE METAFİZİĞİN REDDİ

Bir çok deneyci filozof tarafından benimsenen bir başka tavır da, anlamı, duyu deneyiyle doğrulanabilir (veya yanlışlanabilir) olmakla özdeşleştirmek ve metafiziğin mümkün olmadığı, çünkü metafiziğin deneyle doğrulanamayacağı sonucuna varmaktır. Bu görüş, metafizik önermeleri yanlış veya kanıtla temellendirilmemiş olarak değil de, anlamsız olarak nitelendirir. Doğrulama kuramına karşı yapılan belli başlı eleştiriler şu şekilde sıralanabilir: (1) Duyu deneyinin yanı sıra başka tür deneyler, deneyimler de vardır; örneğin önermeler arasında zorunlu mantıksal bağlantıları kavrama, bize ahlaki değerleri söyleyen ahlaki deneyim, dinsel deneyimler gibi. (2) Geçmişin duyu deneyleri veya başka zihinlerin duyu deneylerine sahip değiliz. Üstelik yalnızca duyu deneyine dayanılarak bilimsel bir kuram da oluşturulamaz. Bundan dolayı doğrulanabilirlik ilkesini katı bir şekilde savunanlar, önermeleri ya çok olağandışı bir şekilde yorumlamak ya da bu önermeleri -dolayısıyla ortaya atabileceğimiz hemen her önermeyi- anlamsız ilan etmek zorunda kalırlar. Bazen, geçmişle ilgili cümlelerin, daha sonra bu cümlelerin doğrulanmasını mümkün kılacak geleceğe dönük kanıtlar olduğunu, öteki zihinlerle ilgili cümleleri ise, sadece o kişinin kendi duyu verisiyle ilgili cümleler olduğunu savunacak kadar ileri giderler, fakat bu kesinlikle bir reductio ad absurdum (Aksinin yanlış olduğunu ispat suretiyle bir fikrin doğruluğunu gösterme) yöntemidir. (3) Doğrulanabilirlik ilkesinin zaten kendisi duyu deneyiyle doğrulanabilir değildir. Duyumlarımıza dayanarak, duyumlarla doğrulanamayan bir önermenin anlamı olmadığını söyleyemeyiz. Tıpkı çıplak gözle bakarak, bu odada gözle görülmeyen mikropların olmadığını söyleyemeyeceğimiz gibi.

Bundan dolayı ilkenin kendisi anlamsızlık arz eder. Bu karşı çıkışlara cevap vermek üzere, doğrulanabilirlik ilkesinin, sadece duyu deneyinin, önermenin olabilirliği veya olamazlığıyla bütün bütüne ilgili olmaması halinde bir önermeye anlamsız denilebilmesini sağlayacak şekilde değiştirilmesi gerektiği öne sürüldü, fakat sonuçta, ilkenin bu değiştirilmiş hali, metafiziği yok saymaz. Evrende acının varlığı, kesinlikle, evrenin, Kadir-i Mutlak iyi bir Tanrı tarafından yaratıldığına ilişkin metafizik önermenin olabilirliğiyle ilgilidir. Aslında bir çok metafizikçi, kendi metafizik sistemini, kısmen duyu deneyimize dayanarak yaptıkları akıl yürütmeler veya bu deneylerin yorumlanması üzerine kurmuşlardır. Metafizik sistemlerini oluştururken hata yapmış olabilirler, fakat bu, onların felsefi sistemlerinin sağlamlığına veya çürüklüğüne bağlıdır, buna dayanılarak, duyu deneyinin metafizik önermelerle ilgilisi olmadığı sonucu çıkarılamaz.

Sonuçta doğrulanabilirlik ilkesini savunan filozofların çoğu artık, bu ilkenin bir kuram olarak öne sürülemeyeceğini, bunun sadece bir yöntem sorunu olduğunu, bir önermeyi anlamak için, bunun duyu deneyiyle nasıl, tabii doğrulanabilirse, doğrulanabileceğini araştırmak gerektiğini, bu ilkenin sadece bu noktada işe yaradığını kabul ediyorlar. Bu görüş, sonuçta, doğrulanamayan bir önermenin, önerme olmadığı gibi bir imayı barındırmıyor, dolayısıyla da bu görüşe yukarıdaki eleştiriler yöneltilemez. Fakat bu görüşü benimseyen bir kişi, doğrulanabilirlik ilkesini farkında olmadan dogma olarak kabul etmemek için çok dikkatli olmalıdır. Kişi bunu, akıl yürütmeyle bir sonuca ulaşır ve vardığı sonucu doğrulanabilirlik ilkesinin gücüne dayanarak doğru olduğunu ileri sürerek yapar. Çünkü, sırf sonucu öncüllerden çıkardık diye, eğer öncülün doğru olduğunu bilmiyorsak veya en azından doğruluğuna inanmamız için haklı sebeplerimiz yoksa, bu sonucu doğru olarak kabul etmek zorunda değiliz. Her ne kadar doğrulanabilirlik ilkesine yaygın olarak atfedilen önemin

gerçekten varolup olmadığından kuşkulansak da, ihtiyatlı olmak şartıyla, bu ilkeye karşı çıkmaya gerek yoktur. Bu ilke en başta büyük bir ihtimalle, bazı bakımlardan duyu deneyiyle doğrulanabilir olgularla uğraşan bilimi metafizikten ayırmak için kullanılır, fakat metafiziği yok sayacak ve bütün bilimsel önermeler için geçerli olacak bir "doğrulanabilirlik" kavramını tanımlamak, imkansız değilse bile, zordur. Birinci bölümde, bir şekilde metafizik olmadan eleştirel felsefenin bile olmayacağını gördük. (Tabii ki, eğer "doğrulama" tamamen duyu deneyiyle sınırlandırılmamışsa ve bir önermeyi ileri sürmeyi mümkün kılacak her türlü yolu kapsayacak şekilde yorumlanıyorsa, o zaman doğrulanamayan önermelerin, tabii eğer anlamsız değilse, öne sürülmemesi gerektiği veya bu önermelerle ilgilenmemek gerektiği noktasında herkes hemfikir olabilir. Fakat o zaman da en metafizik metafizikçi bile, metafizik sistemlerinin bu anlamda doğrulanamaz olduğunu iddia etmeyeceklerdir.)

Genel olarak, metafiziğin imkansızlığını kanıtlamak için gösterilen çabalar, bazı metafizik inançları doğru kabul etmeden, metafizik niteliğe sahip bazı ön kabullerimiz olmadan, metafiziğin imkansız olduğunu, eşyanın tabiatı icabı kanıtlayamayacağımız engeline çarpıyor. Nesnel gerçekliğin, sırrına eremeyeceğimiz bir doğası olduğunu göstermek için nesnel gerçeklik ve insan zihninin nihai doğası hakkında bazı ön kabullerde bulunmak zorundayız. Metafiziği ne oranda kabul edeceğimiz de bir başka sorundur. Metafizikçiler arasında bu konuda süregelen anlaşmazlık ve sık sık önermelerinin yanlış olduğunun ortaya çıkması, güvenilir temellere kurulmuş gelişmiş bir metafizik sisteme ulaşabileceğimize dair çok da fazla umut vermiyor. Fakat öyle sanıyorum ki, bu konudaki süregelen anlaşmazlığın önemi kolayca abartılabiliyor. İki metafizikçi birbiriyle çelişen önermeler ileri sürdüğü zaman, bu mesele hemen büyütülüyor. Metafizik alanında çoğunlukla yaşanan şey budur. Bir filozof p'nin

doğru olduğunu ileri sürüyor, bir başkasıysa q'nun, oysa p ile q birbiriyle bağdaşmaz şeyler. Şimdi mesele muhtemelen şöyle bir şey; farz edelim ki, p'nin doğru olduğunu ileri sürüyoruz, fakat aslında p'nin doğruluğunu kanıtlamak için gereken kriterlerden bazıları p'de, bazıları da q'da mevcut. Aksi takdirde zaten bir ihtilaf söz konusu olmazdı. Sonuçta gerekli koşulların eklenmesi halinde hem p'nin hem de q'nun doğruluğunu ileri sürme imkanı doğuyor. Bu durumda gerekli koşulları koymadan her ikisinin de doğru olduğunu söyleyemeyiz, çünkü doğruluğu kanıtlamak için gereken bütün kriterler tek başına ne p'de ne de q'da mevcuttur, fakat mesele, gerekli koşulları eklemek kaydıyla, p veya q'yu ileri sürüp süremeyeceğimiz değildir. O zaman, biz taraflara, p veya q'nun doğruluğunu kanıtlamak için bir tez öne sürmüş gibi değil de, "q tarafına", eğer p'nin doğruluğuna inanacak olsaydık hangi noktaları, "p tarafına" da, eğer q'yu öne sürecek olsaydık, hangi noktaları göz önünde bulundurmamız gerektiğini aklımızda tutmak şartıyla bakarsak, her iki taraf da haklı olabilir. Rakip felsefi görüşler o zaman birbirleriyle çelişmez, birbirlerini tamamlar ve sonuçta, bu iki görüş de, bize doğruya olumlu katkıda bulunuyormuş gibi görünür. Bundan dolayı filozoflar sık sık gerçekliğin bir tane mi yoksa birden fazla mı olduğu konusunda anlaşmazlığa düşerler, fakat ayrıntılı olarak tanımlamadan her iki önermenin doğruluğu hakkında hiçbir şey söyleyemeyiz. Sonuçta, birden çok gerçeklik görüşüne inanan çoğulculuk taraftarlarının, her şeyden önce tek bir gerçeklik olduğuna karar vermemiz halinde hesaba katmamız gereken noktaları, tek gerçeklik görüşüne inanan filozofların görüşlerini dinlerken de birden çok gerçeklik olduğuna karar vermemiz halinde üzerinde düşünmemiz gereken noktaları belirttiğini düşünebiliriz. Tabii ki, bütün felsefi ihtilaflara bu şekilde yaklaşılabileceğini düşünmüyorum: Filozoflar arasında keskin çelişkiler ve yapılan açık hatalar da vardır, fakat benim söylemek istediğim şey, yukarıda

bahsettiğim yöntemin en azından kısmen, filozoflar arasındaki bir çok ihtilafa uygulanabileceğidir.

DOĞUŞTAN GELEN FİKİRLER

Apriori bilginin mümkün olup olmadığı sorusu, "doğuştan getirdiğimiz bilgilerin" olup olmadığı sorusuyla karıştırılmamalıdır. "Doğuştan gelen bilgi" kuramı, duyu deneyine dayanmayan fikirlerin nasıl olup da var olduğunu açıklamak için ortaya atılmıştır. On yedinci yüzyıl İngiliz filozofu Locke, bu kuramı, yeni doğan bebeklerin Tanrı ya da çelişmezlik kanunu hakkında bir takım fikirlere sahip olduğunu varsaymanın saçma olduğunu söyleyerek eleştirmiştir. Bildiğimiz kadarıyla bu kuramın tüm savunucuları, bunu kastetmediklerini açıklamışlar ve doğuştan gelen şeyin, fikirleri oluşturma yeteneği olduğunu savunmuşlardır. Fakat Locke'nin eleştirisinin, hatırlatıcı ve uyarıcı olmak bakımından iki türlü değeri vardır. Hatırlatıcıdır, çünkü eğer "fikir" ve "doğuştan gelen" kavramlarını gerçek anlamlarıyla alırsak kuram yanlıştır. Uyarıcıdır, çünkü bu teoriyi savunan filozoflar, "doğuştan gelen fikirler" terimini kullanırken bu terimin anlamı üzerinde yeterince düşünmemişlerdir. Genel olarak doğuştan gelen fikirler kuramına karşı çıkan deneyci kuram, bütün düşüncelerimizin nihai olarak duyumlardan (buna iç gözlem de dahil) kaynaklandığını ileri sürer. Ancak kabul edilmelidir ki, santor gibi (yarı insan, yarı at olan bir mitolojik varlık) duyumlarımla asla bilemeyeceğim şeylere dair fikirlere de sahip olabilirim, fakat bu tür düşüncelerin daima duyumlarla elde edilen bilgilerin bir şekilde birleştirilmesiyle, yani santor örneğinde, bir atın bedeni ve bir insanın başına dair zihnimizde varolan düşüncelerin birleştirilmesiyle veya en azından bu iki farklı varlığa ait düşüncelerin karşılaştırılıp onlarda bulunan bir kısım unsurların so-

yutlanmasıyla oluşturulduğu iddia ediliyor. Fakat her durumda duyumlarla elde edemeyeceğim en az bir fikir mutlaka vardır. Eğer öncüller arasında mantıklı olarak zorunlu bağlantının bulunduğuna dair bir fikre sahip değilsek, akıl yürütmek imkansız hale gelir ve bu fikir duyumların bize verebileceği her türlü fikirden kesinlikle çok farklıdır. En azından makul bir oranda duyumlardan elde edilmediği varsayılan, Tanrı, iyilik, görev, mantık kanunları, madde, nedensellik ve geometrik kavramlar (örneğin, çember veya kare) gibi fikirler de vardır. Ahlaki fikirlerin duyumlarla elde edilebileceğini varsaymak da çok zor, fakat tabii, bu meseleleri bir ahlak felsefesi kitabında tartışmak daha uygundur.

Fakat bütün fikirlerin duyumlardan kaynaklanabileceği fikrini reddediyor olsak bile doğuştan gelen fikirler kuramını kabul etmemiz gerekmez. Üçüncü bir alternatif daha vardır: O da, zihnimizin üretmediği, fakat tıpkı deneysel fikirler gibi, nesnel gerçekliğin dolaysız, aracısız bir şekilde kavranmasıyla üretilmiş fikirler olduğunu söylemek ve gerçekliği kavramanın duyu deneyinin yanı sıra başka yolları da olduğunu eklemektir. Örneğin, nedensellik fikri hakkında üç alternatif varsayım öne sürebiliriz:

(1) Doğuştan o şekilde oluşturulmuşuz ki, bir yaşantıyla karşılaştığımız zaman ona ilişkin fikrin, kendi zihinsel kaynaklarımızdan çağırdığımızı ve karşılaştığımız olaya uyguladığımızı varsayabiliriz, örneğin olayların muntazam olarak birbirini takip etmesi olgusuyla yaşantımızda karşılaşıyoruz. Bu durumda nedensellik fikrini, kendi iç kaynaklarımızdan çağırıp, olaya uyguluyor ve sonuçta, 'olaylar arasında bir nedensellik bağlantısı var' diyoruz. (2) Nedensellik ilkesinin sadece zaman içinde olayların muntazam olarak birbirini takip etmelerinden ibaret olduğunu varsayabiliriz, bu durumda olayı duyumlarla kolayca açıklayabiliriz, çünkü muntazam olarak art arda geliş, duyumlarla kolay-

ca keşfedebileceğimiz bir ilişkidir. (3) Eğer biz (tıpkı benim yaptığım gibi) nedensellik ilkesinin olayların düzenli olarak tekrar etmesiyle veya duyumlarla kavranabilecek başka bir şeyle açıklanamayacağını düşünüyorsak, belirli olaylarda, örneğin iradi bir eylemle bir şeylerin olmasına neden olduğumuz zaman veya fiziksel bir direnişle karşılaştığımız zaman, nesnel gerçeklikte duyumlardan başka yollarla, dolaysız olarak kavrayabileceğimiz bir ilişkinin varolduğu görüşünü savunarak, yine de doğuştan gelen bilgiler kuramına inanmaktan kaçınabiliriz. Yaşantımızda bir olayla karşılaştığımız zaman, olaylar arasında bir nedensellik bağlantısı olduğunu aracısız olarak kavrarız, nedensellik fikrini bir kez bu şekilde kavradıktan sonra, böyle bir nedensellik ilişkisiyle karşılaşmadığımız durumlara uygularız. Bu, başka olaylarda aracısız olarak kavradığımız vardığımız şeylerin varlığına ilişkin olarak bazen nasıl hataya düştüğümüzü de kolaylıkla açıklıyor. Aynı şekilde, eğer biz töz fikrinin, duyumların bir nesnesi olmadığını kabul edersek, bunu ya töz fikrini doğuştan getirdiğimizi varsayarak veya her insanın sezgisel olarak kendisinin bir tözü olduğuna inandığını ve sonra da töz fikrini öteki zihinlere ve maddi şeylere uyguladığı görüşünü savunarak açıklayabiliriz. Karşımıza çıkan her durumda, nesnel gerçeklikte bir nedensellik ilişkisi bulunduğunuz veya tözün varlığını aracısız olarak kavrayacağımızı iddia etmiyoruz, fakat kimi zaman bunları ani bir kavrayışla kavrarız. Tekrar söylemek gerekirse, eğer düşünerek iki özellik arasında mantıksal olarak zorunlu bir bağ bulunduğunu kavrayabiliyorsak, bu kavrayış, nedensellik fikrini açıklamak için yeterlidir, illa da bunun doğuştan olduğunu varsaymak gerekmez.

Mantığın veya ahlakın temel fikirlerinin, doğuştan geldiğine ya da duyumlarla veya sıradan bir iç gözlemle elde edilebileceğini varsaymamız gerekmez. Ahlakın temel özellikleri veya ahlaki ilişkiler, bir şeylerin gerçekte sahip olduğu değeri takdir

ederken veya bir şeylere değer biçerken, mantığın kuralları ise, mantıklı düşünürken ani bir kavrayışla kavranır ve kavradığımız bu şeyler, mantıklı düşünme veya değer biçme deneyiminin özelliği değildir veya tek özelliği değildir. Bunlar, değer biçtiğimiz şeyin veya mantıklı olarak düşündüğümüz şeyin özellikleridir.

AKILCILIĞIN SINIRLARI

Deneysel felsefeye karşı çıkan görüşler arasında öteki aşırı uçta ise sadece deneye dayalı bilgi olamayacağını savunma gayretiyle karşılaşırız. Bu, psikolojik bir keşfe dayanır, şüphesiz, bu keşif, kendi ölçüleri içinde doğrudur. Bu görüşe göre algılarımız sadece duyu organlarından gelen duyumlardan ibaret değil, daima yorumla renk kazanır. Örneğin, buz, "soğuk görünür", buna karşılık soğukluk gözle görülen bir nitelik değildir, bir dolabı, içinde bir şey olup olmadığını görmeden, sanki içinde bir şeyler varmış gibi algılarız. Duyumlar, zihnimizde varolan imgelerle tamamlanır ve kaçınılmaz olarak inançlarımızla ve beklentilerimizle harmanlanır. Bir şeyleri algıladığımız zaman yalnızca o şeyi şimdiki zamana ait bir duyum olarak kavramaz, aynı zamanda şeyler sınıfının bir mensubu olarak algılarız ve algılayışımız, o sınıfına mensup şeylerle daha önceki deneylerimizden farkında olmadan etkilenir. Dolayısıyla zihnimizin herhangi bir katkısı olmadan, duyu organlarından zihne aktarılan verinin ham halini belirlemek çok zordur. Fakat duyularla bir verinin zihne aktarıldığı kesindir, bundan kuşku duyulamaz, fakat bu veri nerede başlıyor, nerede bitiyor, bunu belirlemek zordur. Sonuçta, yorumumuz ne olursa olsun, yorumlanacak bir şeylerin olduğu, bunu da duyumların sağladığı kesindir. Eğer saf deneysel yargı kavramıyla zihnin verileri düzenleme ve belirli sınıfla-

ra ayırma gibi faaliyetlerinin bulunmadığı bir yargı türü kastediliyorsa, bu durumda hiçbir yargı tamamen deneysel değildir. Fakat bu sonuç, algıya dayalı sıradan yargıların, hem mantıksal olarak zorunlu olma anlamında, hem de duyularla aktarılan ham veriye bağlı olmayan anlamında apriori olduğu anlamına da gelmez. Dahası, zihinsel yorumlarımız duyularla aktarılan ham verinin ötesine geçse bile, sonuçta yine de geçmişteki deneylerimizde zihnimize aktarılan ham veriye bağlıdır. Buzu soğuk görürüz, çünkü daha önce onun soğukluğunu hissettik, dolabı içinde bir şeyler varmış gibi algılarız, çünkü geçmişte bir dolabın içini görmüşüzdür. Bu iki olayda, deneysel olmayan unsur, zihnin ham veriyi yorumlama ve düzenleme faaliyetinde bulunmasıyla ortaya çıkan algıdır. Ancak bu zihinsel faaliyetler sırasında zihnimizin uyguladığı yöntemin yumuşak bir karnı vardır. Örneğin, gelecekte karşılaştığımız dolapların daha önce gördüğümüz dolaba benzeyeceğini aslında kesin olarak bilemeyiz, fakat bunun böyle olacağını varsayarız. Bu türdeki varsayımlara hakim olan mantıksal karakter, genel olarak bilimsel yöntemden, özel olarak da tümevarım yönteminden kaynaklanan temel felsefi bir problemdir.

On yedinci ve on sekizinci yüzyılın akılcı düşünürleri, duyumları, karmaşık bir düşünme sürecine indirgemeye çalıştılar, ancak günümüzde hemen bütün filozofları, bunun mümkün olmadığı konusunda görüş birliği içindeler. Apriori bilginin ve (iç gözlem de dahil) duyu-deneyinin kaynağı olan düşünce, oldukça farklı yetilerdir ve bilgiye ulaşmada her ikisinin de, olmazsa olmaz niteliğe sahip olmalarına rağmen oldukça farklı işlevleri vardır.

Apriori bilgiye koymamız gereken, en azından bildiğimiz kadarıyla, bir sınır vardır. Apriori bilgi öncelikli olarak varsayımsal bir karaktere sahiptir. Apriori olarak gördüğümüz şey, iki farklı olgu veya önerme arasında zorunlu bir bağlantıdır ki, biz

bunu "eğer" kelimesini kullanarak anlatırız ve önermeyi "kategorik" bir önermenin tersine "varsayımsal" olarak adlandırırız. (Kategorik önerme bir şeyleri koşulsuz olarak öne sürer; varsayımsal önerme ise sadece, eğer belli koşullar varsa, neler olacağını söyler). "2+2=4", eğer iki şey ile iki şey toplanırsa, dört şey olur, anlamına gelir. Bu önerme bize, belirli bir yerde veya aslında hiçbir yerde 4 tane şeyin bulunduğunu söylemez: Bunu bize, ancak deneysel önermeler söyleyebilir. Aslında olumsuz kategorik önermeleri apriori olarak bilebiliriz, örneğin, yuvarlak kareler olamayacağını veya işlemin 2+2 değilse, 4 olamayacağını apriori olarak biliriz, fakat olumlu bir kategorik önermeyi tamamen apriori olarak bilmek, bilme kapasitemizin ötesindedir. Bunu yapabileceğimizin iddia edildiği tek durum, Tanrı'nın "ontolojik olarak kanıtıdır", modern filozofların çoğu gibi ben de bunun yanlış olduğunu düşünüyorum. Sonuçta olumlu bir kategorik önermeyi apriori olarak bilemeyeceğimiz sonucu, apriori bir önermenin, dış dünyada olup bitenler hakkında bize bilgi veremeyeceği anlamına gelmez, bu sonuç, tek başına apriori önermelerle bilgi elde edemeyeceğimiz anlamına gelir. Dış dünya hakkında bilgiye ulaşabilmek için en azından bir tane deneysel öncüle ihtiyacımız vardır. Eğer apriori olarak p'nin doğru olduğunu ve q'nun p'yi takip edeceğini biliyorsak, eğer p'nin doğru olduğunu deneysel olarak da biliyorsak, bu öncüllere dayanarak q'nun doğru olduğu sonucuna varabiliriz, başka türlü bu sonuca varmak mümkün değildir. Dolayısıyla, eğer bir odada bir saat önce beş kişinin bulunduğuna, bu süre zarfında odaya yedi kişinin daha girdiğine ve hiç kimsenin odadan ayrılmadığına (normal olarak bu süre içinde hiç kimsenin ölmediğini veya esrarengiz bir şekilde kaybolmadığını varsayabiliriz) ilişkin deneysel öncülleri biliyorsak, o zaman odada şu anda on iki kişinin bulunduğu sonucuna apriori olarak varabiliriz. Eğer bir üçgenin iki kenarını ve bu iki kenar arasındaki açıyı deneysel araçlarla ölç-

müşsek, üçüncü kenarın uzunluğunu bulabilmek için trigonometrinin apriori önermelerini kullanabiliriz. En soyut metafiziksel önermeler bile bir kısım deneysel öncüllere sahiptir. Bu öncüller çok genel ve doğruluğu çok açık şeyler olabilir.

TÜMEVARIM

Apriori bilgi en başta, bizim çıkarsama yapmamıza olanak tanır. Her ne zaman p'den q'ya bir çıkarımda bulunursak, eğer p doğruysa, bunu zorunlu olarak q'nun takip edeceğini biliriz veya en azından bunun doğruluğuna inanmak için haklı sebeplerimiz vardır. P'yi zorunlu olarak q'nun takip edebilmesi için varsayımsal veya koşullu önermenin apriori olması zorunludur; iki önerme arasında zorunlu bağlantı, deneysel olarak gözlemin konusu değildir. Fakat tümevarım ile tümdengelim arasında önemli bir ayrım yapmak gerekir. Her ikisi de akıl yürütmedir, fakat tümdengelimde genelden özele, tümevarımda ise özelden genele doğru bir yol takip edilir. En karakteristik biçimiyle tümevarım, deneysel genellemelerde karşımıza çıkar, örneğin, sınırlı sayıda gözlemle doğruluğu kanıtlanmış bir önermenin, henüz gözlenmemiş benzer durumlar için de geçerli olduğunu kabul ederiz. Sonuç, (çok özel birkaç durum dışında) kesin değildir, fakat sonucun doğru olması ihtimali yüksektir. Geleceğe dair bütün rasyonel tahminlerimiz, tümevarıma dayanır. Tümevarım mantıkçılar ve genel olarak filozoflar için çok ciddi problemler doğurur. Tümevarımı sadece deneysel alanda kullanmayız, geleceği tahmin etmek için de kullanırız, fakat geleceği deneysel manada gözlemleyemeyiz. Genel olarak tümevarım, aslında bizim, hiçbir zaman gözlemlemediğimiz şeylere dair çıkarımlarda bulunmamıza olanak tanır. Dolayısıyla, dünyaya ilişkin bazı apriori ilkeler, tümevarıma haklılık kazandırılmasını gerektirir. Bu

ilkenin, gözlemlenen durumlarda olup bitenlerin gözlemlenmemiş durumlarda da muhtemelen tekrar edeceğini varsaymakta bizi haklı çıkaracak bir nitelikte olmalıdır; fakat mantıkçılar, hem kendi kendisini gerekçelendiren, yani kendinde doğru olan hem de tümevarımsal çıkarımları gerekçelendirebilecek bir ilkenin var olabileceği kanısında değiller. En yaygın olarak ortaya atılan ve ihtiyaç duyduğumuz ilkeyi sağladığını düşündüğümüz görüşe göre, her değişikliğin bir nedeninin olması gerekir, fakat bu ilkenin, bugünlerde, tümevarımın doğruluğunu kanıtlamak için yeterli olup olmadığı veya nedensellik bağının zorunlu bir bağ olup olmadığı tartışılıyor. "Neden" kelimesinin kendisine dair zaten çok değişik görüşler mevcuttur. Sonuçta, tümevarımın doğruluğunu, geçerliliğini kanıtlamak, mantığın en içinden çıkılmaz problemlerinden birisidir. Her şeyden önce bilim denilen şey var olacaksa, tümevarıma başvurmak zorundayız. Bu zorunluluk, bilimin (matematiğin kullanılmadığı alanlarda bile) sadece deneysel olamayacağının bir kanıtıdır. Tümdengelime başvurarak yaptığımız çıkarımlarda sonuç zorunlu olarak öncülleri takip eder, fakat tümevarıma dayanarak yaptığımız çıkarımlarda sonucun aynı kesinlikle öncülleri takip edeceğini söyleyemeyiz.

Deneysel olduğunu iddia ettiğimiz önermelerden çoğu sadece gözlemle gerekçelendirilemez, bu önermeleri gerekçelendirmek için gözlemle beraber tümevarım yöntemi de kullanılır. Bilim daima gözlem+tümevarım yöntemini birlikte kullanır, bilimin sonuçları, tekil olarak gözlemlenen olgularla değil, fakat genellikle neler olup bittiğine dair yapılan genellemeler ve bu genellemelere dayanarak yapılan çıkarımlardan ibarettir. Ayrıca fiziksel nesneler hakkındaki bütün sıradan yargılarımız da gözlem+tümevarıma dayanır. Çünkü bir şeye baktığımızda, daima, gerçekten gördüğümüzden daha fazlasını algılarız. Bu olguyu açıklayacak, gerekçelendirecek ipuçlarını tümevarımda buluruz.

Yani, nesnelerin gerçek manada gözlemlediğimiz an sahip olduğu özelliklerinin yanı sıra geçmişte benzer objeleri gözlemlediğimiz zaman algıladığımız özelliklere de sahip olacağını varsayarız. Örneğin, buzu, soğuk görürüz, çünkü geçmişte buza dokunmuş ve onun soğuk olduğunu hissetmişizdir. Ancak şimdi dokunduğumuz buz, aynı buz değildir, yine de geçmişteki buzun özelliğinin şimdiki için de geçerli olacağını bilinçsizce varsayarız. Tabii, gözlem yaptığımız her zaman bilinçli olarak çıkarımlarda bulunduğumuzu iddia etmiyorum. Bu noktada "gizli çıkarımlar"dan söz edebiliriz, yani geçmiş deneyimimizde edindiğimiz fikirlerin şimdiki için de geçerli olacağına bilinçsizce inanırız.

SEZGİ

Çıkarımın arkasında sezginin varlığına dair bir ön kabul vardır (Bu iddia her zaman kabul görmemektedir.) Akıl yürütmenin mümkün olabilmesi için sezginin var olduğu, sezgisel olarak bilgiye ulaştığımız önceden kabul edilmelidir. A=B=C gibi bir önermeyi geçerli olarak öne sürebilmek için, ilk önce A ile B ve B ile C arasında bir bağlantı bulunduğunu kavramamız gerekir. Fakat bu bağlantıyı nasıl kavrarız? Bu önermeye başka terimler de ekleyebiliriz, diyelim ki D ve E'yi ekledik, önerme A=D=B=E=C haline gelecektir, fakat sonsuza kadar böyle gidemeyeceğimiz açık. Er ya da geç bir bağlantının bulunduğunu dolaysız olarak, ani bir kavrayışla kavrayacağımız bir noktaya geliriz, fakat bunun nasıl gerçekleştiğini, mekanizmasını, süreçlerini kanıtlayamayız. Bir şeylerin doğru olduğunu, gözlemden başka türlü, dolaysız, aracısız olarak, ani bir kavrayışla kavradığımızda, burada *sezgi*nin varlığından söz edilir. Şüphesiz ki, açık sezginin, genellikle, gizli veya örtülü çıkarımlar olduğu

söylenir, fakat benim şimdi öne sürdüğüm tez, bunun sezginin söz konusu olduğu bütün durumlar için geçerli olamayacağını gösteriyor. Bütün atlanan adımların ne olduğunu tek tek sıralasam bile, şu nokta mantıksal olarak anlaşılmazlığını korur: Bir önermeden çıkarımda bulunarak bir başka önermeye ulaşabilmem için, iki önerme arasında bir bağlantının bulunduğunu kavramam lazım ve bu bağlantıyı her zaman bu iki önerme arasına bir üçüncüyü, dördüncüyü ilave ederek kanıtlayamam, fakat her nasılsa bu bağlantıyı bilirim. Bağlantının, mantığın temel kanunlarına dayanarak kavranabileceği söylenebilir, fakat zaten kanunların kendisi sezgisel olarak bilinir. Dahası, kanunların soyut olarak geçerliliğini kavrayabilmem için, ilk önce bu kanunların somut ve tekil olaylarda geçerliliğini görmem lazım. Hepimiz, kıyasın kurallarını bilmeden de kıyas yaparız. Çünkü akıl yürütmenin ilkelerini bilmeden de, öncülleri bir sonucun zorunlu olarak takip edeceğini kavrayabiliriz, tıpkı insan bedeninin hareketinin tabii olduğu fizyolojinin veya evrendeki hareketi pratik amaçlarımız için etkin olarak kullanmamızı sağlayan fiziğin kanunlarını bilmeden de kollarımızı hareket ettirebildiğimiz gibi. Aynı şekilde, önermeler arasındaki bağlantının, öncülleri zorunlu olarak sonucun takip etmesini sağlayacak bir niteliğe sahip olup olmadığını veya tümevarımsal önermelerde öncüllerin yalnızca sonucu muhtemel kılıp kılmadığını da kavrayabiliriz. Fakat mantık filozofları tümdengelimle ilgili genel ilkeler üzerinde kolayca anlaşırlar ve biz de zaten bunların zorunlu olarak doğru olduğunu sezgisel olarak kavrarız. Ancak tümevarıma ilişkin genel ilkeler konusunda ne mantıkçılar uzlaşabiliyorlar ne de biz, tümevarımla varılan sonuçların zorunlu olarak doğru olduğunu sezgisel olarak kavrayabiliyoruz. Fakat sıradan insanların da mantıkçının da, tümevarımın arkasında yatan temel kanunlar konusunda net olmamalarına rağmen, tıpkı tekil bir tümdengelim durumunda öncüllerin doğru olmasının sonucu da zo-

runlu olarak doğru kılacağını nasıl kavrayabiliyorsak, tekil bir tümevarım durumunda da, öncüllerin doğruluğunun, sonucun doğruluğunu ihtimali kıldığını kavrayabiliriz. "Sezgi", bilgi veya gerekçelendirilmiş inanç kaynağı olarak genellikle hor görülerek bir kenara atılır, fakat yukarıda anlattığım tez, geçerli bir çıkarımın yapıldığı her yerde, bir şekilde sezginin de olması gerektiğini gösteriyor.

Bir çok filozof "sezgi" terimini belirli bilgi durumlarıyla sınırlandırmayı tercih ederler, fakat bir şeylerin kendisini, belirli derecede güvenilir, ancak kesinlikten uzak olduğu sezgisel bilgi olabildiği gibi, sezgiyle ulaşılan bilginin belirli bir değere sahip olduğu, ancak yanlış varsayımlarla veya çıkarımlarla harmanlandığı sezgisel bilgi durumları da vardır. Özellikle de felsefede bu durumlarla çok sık karşılaşılır. Bundan dolayı bana öyle geliyor ki, sezgi terimini kesinliğin olmadığı her türlü durumu kapsayacak şekilde kullanmak daha doğrudur. Bu kullanımdan hoşlanmayanlar, bu tür durumlar için "sözde sezgi, görünüşte sezgi" terimini kullanabilirler. Fakat açıktır ki, sezgiyle ulaşılan bilgide her türlü öznel kesinlik ve muğlaklık olacaktır. Aynı şekilde, genel olarak apriori bilgi de kesin olanla özdeşleştirilemez. Deneysel önermeler kesin olabilir, tıpkı, dolaysız kavrayışla kavradığımız önermeler gibi. Apriori olarak doğru olduğunu düşündüğümüz şeyin aslında gerçekten öyle olup olmadığı konusunda kesinliğe ulaşamayacağımız bir çok durum da vardır. Fakat apriori bilgideki her türlü muğlaklık zihnin akıl yürütmedeki kusurundan kaynaklanır. Apriori bilgi alanında yalnızca zihnimizin karışık olmasından dolayı kesinliğe ulaşamayız. Matematik gibi bazı alanlarda karmaşa kolayca ortadan kaldırılabilir, fakat felsefe gibi alanlarda karmaşa nesiller boyunca sürebilir.

Sezgi kavramına karşı çıkanlar esas olarak, açık sezgilerin birbiriyle çatışmaya mahkum olduğunu ve bu durumda da han-

gisinin haklı olduğuna karar verecek hiç bir yolun bulunmadığını ileri sürerler. Fakat bu, yanlış bir düşünce: Aslında sezgisel olarak ulaştığımız bilgileri çeşitli şekillerde sürekli test edebiliriz. Bu bilgilerin açık ve kendi içinde tutarlı bir düşünce sistemi oluşturma gücünün bulunup bulunmadığını sorgulayabiliriz. Köklü inançlarımızdan kurulu tutarlı bir sistem içine bu bilgileri alıp alamayacağımızı ve bu bilgilerin bu sisteme uyup uymadığını düşünebiliriz. Aynı türden sezgisel bir bilginin geçmişte doğrulanıp doğrulanmadığını da sorgulayabiliriz. Sezgisel bir bilginin tek başına mı varolduğu, yoksa bizde var olan inançlar bütününün bir ön kabulü mü olduğunu araştırabiliriz. Örneğin, nedensellik ilkesine veya doğadaki birlik ve uyum ilkesiyle ilgili sezgimiz, tümevarıma dayalı bütün inançların zorunlu bir ön kabulüdür. Sezgisel olarak ulaştığımız bir bilginin ya da inancın alternatif açıklamaları olup olamayacağını ve eğer varsa, bunların inandırıcı olup olmadığını da düşünebiliriz. Sonuç olumlu ya da olumsuz olabilir. Şöyle bir durum da söz konusu olabilir: Alternatif açıklamaları düşündüğümüz zaman sezgisel bilgi ortadan yok olacaktır. Muhtemelen alternatif açıklama, sezgisel bilgiye nazaran daha doğrudur, en azından neden o bilgiye inandığımızı açıklar. Veya alternatif açıklamaları düşünme sürecinde, açıklamanın muhtemelen mevcut duruma uygun olmaması sebebiyle sezgisel bilgi sarsılmadan varlığını devam ettirebilir. Bu durumda, sezgisel bilginin, farklı bağlamlarda, farklı zihinsel durumlarda veya farklı örneklerle kendisini tekrar edip etmediğini sorgulayabiliriz.

İki kişi birbiriyle çatışan sezgisel inançlara sahip olduğu zaman, bu iki kişinin sezgi kabiliyetleri arasında üstesinden gelinemez bir farklılık bulunduğunu ve bu konuda yapılacak hiç bir şey olmadığını varsaymamız gerekmez. Hatalı olduklarını kat bir şekilde ispatlamak yerine, çatışan tarafları, kendilerinin hak

lı mı, haksız mı olduklarını daha iyi değerlendirebilecekleri veya en azından kendi görüşlerini kısmen doğrulayabilecekleri veya görüşlerinden kuşkuya düşebilecekleri bir pozisyona getirmek daha doğru bir yoldur. Genel olarak, bir konu hakkında, akıl yürüterek, konunun kapsadığı farklı unsurları analiz ederek ve terminolojideki muğlaklığı ortadan kaldırarak zihnimizde ne kadar berraklık yaratabilirsek, konuyla ilgili (tabii konu sezgisel bilgiye ulaşılabilecek bir konu ise) o kadar doğru sezgisel bilgilere ulaşırız. Tekrar söylemek gerekirse, zihinsel karmaşa, söz konusu inancın unsurlarının analiz edilmesiyle, yanlışlıktan neyin sorumlu olduğunun bulunmasıyla ortaya çıkartılabilir. Gerçekte A'nın B olduğunu sezen bir kişi, B ile C'yi birbirine karıştırabilir ve o zaman sezgisel olarak A'nın C olduğu bilgisine varacaktır. Bu tarzdaki çelişkiler sadece veya esas olarak terminolojideki muğlaklıklardan veya bazı kelimelere farklı anlamlar yüklemekten kaynaklanır. Ve tabii ki, sezgisel bilgideki farklılıkların kimi zaman bir tarafın veya hatta her iki tarafın da "hüsnü kuruntusundan veya bir psikanalizci veya sabırlı ve anlayışlı bir dostun halledebileceği bir psikolojik sebepten kaynaklandığını inkar etmemize de gerek yoktur. Bu görüşler özellikle ahlak felsefesi tartışmaları için geçerlidir. Bilim alanındaki anlaşmazlıkları nasıl bu şekilde çözemiyorsak, hayattaki bütün anlaşmazlıkları da bu şekilde çözemeyiz. Somut bir anlaşmazlığı çözmenin doğru yolunu bulma yeteneğine sahip olmayabiliriz. Fakat bu konuda söyleyebileceğimiz en fazla şey, bu sorunlar, prensip olarak çözülebilir. Aynı şekilde, birbirinin tersi iki sezgisel bilgi arasındaki çatışmanın, bu yöntemlerin doğru olarak uygulanması ve her iki tarafta da iyi niyetin bulunması halinde, gerçekte her ne kadar bu yöntemleri doğru olarak uygulayamayacaksak da, tamamen çözümsüz kalacağına inanmak için hiç bir sebep yoktur.

BİLGİ İLE İNANÇ ARASINDAKİ FARK

Felsefi tartışmaların önemli bir kısmını oluşturan bilgi ile inanç arasındaki fark konusunda artık bir şeyler söylemenin vakti geldi. Yaygın ve de doğru olarak, bilginin kesin olduğu ve yanlışlanamayacağı, buna karşılık inancın pekâlâ da muğlak veya hatalı olabileceği söylenir. Bazı filozoflar sonuçta, inanmanın tersine eşyanın tabiatı icabı yanlışlanamaz nitelikte özel bir bilme yeteneğine sahip olduğumuzu ileri sürerler. Fakat özel bir bilme yeteneğine sahip olduğumuz önermesini zorunlu olarak bilmenin, bilginin yanlışlanamaz olduğu sonucu takip etmez. Bilgi yalnızca, "vatana ihanet asla başarılı olamaz" cümlesiyle aynı sebepten dolayı doğru ve kesin olabilir. İhanetin hiçbir zaman başarılı olamayacağını söyleriz, çünkü başarılı olsa zaten ona ihanet demeyiz. Aynı şekilde, sadece bu sebepten dolayı bilginin daima doğru olduğunu söylüyoruz, çünkü bilgi yanlışlandığı zaman ona zaten bilgi demeyiz. Eğer bir şeylerden tamamen eminsem, fakat daha sonra bu şeyin yanlış olduğu veya en azından şüpheli olduğu sonucuna varırsam, 'şimdi artık, ben bu şeyi biliyorum, fakat o şey yanlış' demem. 'Ben o şeyi hiç bir zaman tamamen bilmiyormuşum' derim. Bunun açıklaması kolay: "Ben A'yı biliyorum" cümlesi, çeşitli unsurları barındıran birleşik bir önermedir: (1) A hakkında öznel olarak belirli bir kesinliğe sahibim, A'nın doğru olduğuna inanıyorum. (2) A, doğrudur. (3) A'nın doğruluğuna ilişkin inancımı nesnel olarak gerekçelendirebilirim. Bütün bu koşullar mevcutsa, A'yı bildiğimi haklı olarak ileri sürebilirim. Bu durumda, biliyor olduğum veya bildiğim şeyin doğru olduğunu söylemek analitik bir önerme olacaktır. Eğer bilginin yanlış olabileceğini kabul ediyorsam, "bilmek" sözcüğünü doğru kullanmamışım demektir. Bu yüzden bilgi, bazı çok bilgili kişilerin belirli konularda hatasız bir rehber olduğunu söylemekten tamamen farklı bir sebeple

yanlışlanamaz bir niteliğe sahiptir. Biz, ilk önce bir şeylerin bilgi olduğunu söyleyip, sonra da ona tamamen güvenebileceğimiz sonucuna varamayız. Tersine, eğer ilk önce bir şeyin doğruluğuna tamamen güvenebileceğimizi kavramışsak (katı anlamda) o şeye bilgi demekle yükümlüyüz. Öte yandan eğer bazı şeyleri kesin olarak bilemezsek, o zaman hiç bir şeyi kesin olarak bilemeyeceğimiz ileri sürülüyor. Dahası, doğası gereği yanlışlanamaz olarak düşünülen şeylere yönelik özel bir bilme kabiliyetimiz yoksa, bir şeyleri mutlak bir kesinlikle nasıl bileceğimiz de çok haklı olarak ileri sürülmektedir. Fakat mutlak bir kesinlikle bilebileceğimiz şeyler konusunda üzerinde uzlaşma sağlanmış bir liste oluşturmak imkansız gibi görünmektedir, ayrıca mutlak bir kesinlikle bilebileceğimiz şeylerin, psikolojik olarak bilme sürecinin ayrılmaz bir unsuru olan hatadan muaf olacağı da garanti değildir.

BÖLÜM III

DOĞRU

DOĞRUNUN TANIMI

Bir çok filozof, doğrunun ne olduğu sorusuyla çok meşgul olmuştur. Doğrunun kriter ya da kriterleri olarak kabul ettiğimiz şey, tüm felsefi bakış açımızı etkiler. İlk önce doğrunun tanımı problemini ele alırsak, bu alanda üç ana kuramla karşılaşırız.

1) KARŞILIKLILIK YA DA TEKABÜL KURAMI

Bu kurama göre, bilgi veya inanç ile nesnel gerçekliğe ait bir olgu arasında bir ilişki varsa veya bilgi veya inanç, nesnel gerçekliğe tekabül ediyorsa, o bilgi doğrudur. Bu, tabii sağduyuya tamamen bir kuram denilebilirse, tam olarak bir sağduyu kuramıdır. Genel olarak, bir inanca, diyelim ki, fiziksel dünya hak-

kında bir inanca sahip olduğumuzda, inancımızı, sahip olduğumuz öteki inançlar değil de, sadece fiziksel dünyada inancımıza tekabül eden şeylerin doğrulayabileceğini veya yanlışlayabileceğini düşünürüz. 'Bu odada bir masa var' inancım, oda hakkındaki gerçeklere uygun olduğu için doğrudur. Odada bir fil var inancı ise, odanın gerçeklerine uymadığı için yanlıştır. Fiziksel dünyadan örnekler verdim ama aynı şey zihinsel süreçler veya deneyimlerle ilgili inançlar için de geçerlidir. 'Dün dişim ağrıyordu' inancımı yalnızca dün diş ağrısı çektiğim gerçeği doğrulayabilir.

Bu kuram çok açık bir şekilde doğruymuş gibi görünür. Fakat kuramın çarpıtılmış üç biçimi vardır, bunlara karşı tetikte olmamız gerekir.

(a) Doğru ya da yanlış olan şey için "inanç" veya "yargı" terimini kullandım. Şimdi

bu terimler iki şeyi ifade etmek için kullanılabilir, birincisi, zihinsel inanma durumu, ikincisi inanılan şey. Fakat zihinsel inanma durumunun kastedilmesi halinde, inancın, doğru ya da yanlış olamayacağı açıktır, çünkü psikolojik bir duruma doğru ya da yanlış denemez. Bundan dolayı bu kuram sadece, eğer tabii tamamen uygulanması mümkünse, inandığımız veya hakkında yargıya vardığımız şey anlamında kullanılan "inanç" veya "yargı"lar için geçerlidir. (Yargı terimi filozoflarca hem inancı hem de bilgiyi kapsayacak şekilde kullanılır). Hakkında yargıya vardığımız veya inandığımız şeyler için felsefede teknik bir terim olarak "önerme" terimi kullanılır, doğrusunu söylemek gerekirse, aslında sadece önermeler doğru ya da yanlış olabilir. Biz aslında bir "açıklamanın" doğruluğundan bahsederiz, fakat açıklama, kendi başına doğru değil, yalnızca doğru olan önermeyi temsil ettiği için doğrudur. Şimdi, bu çeşitten bir felsefi tartış-

mada, önermeleri esas almak kolay ve aslında zorunlu olduğu için, sonuçta, önermeleri sanki düşünülen şeyden bağımsız, kendi başına bir varlığı varmış gibi düşünme eğilimine gireriz. Hatta bazı filozoflar bunu yüksek sesle bile dile getirmişlerdir. Sonuçta bu şekilde düşündüğümüz önermeler, tuhaf varlıklar olacaklardır ve mümkünse böyle bir görüşten uzak durmak en hayırlısıdır. Bana göre, önerme, "düşünen" veya "derin derin düşünen" kişinin o sıradaki zihin durumunun unsurlarından daha fazla bir şey değildir. Her durumda karşılıklılık kuramının, önermeleri bundan daha fazla bir şeymiş gibi kabul etmesi gerekmiyor. Ancak bu durumda, onları algılayacak zihinler olmasa da, nesnel gerçekler var olmaya devam edecek, fakat o zaman, eğer varsayımsal anlamda almıyorsak, nesnel gerçekliğe dair hiçbir şey doğru olmayacaktır. Varsayımsal anlamda, "S'nin, P olduğu doğrudur" demek, eğer bir zihin, "S'nin P olduğuna dair hükme varmışsa, o zihin doğru yargıda bulunmuş demektir. Yargıda bulunan zihinlerin var olduğu kabul edilse, bu durumda her ne kadar zihin olmadan yargı olamasa da, yine de yargıların doğruluğu zihin olmayan bir şeye bağlı olacaktır. Eğer öğrenci yoksa, sınav sorularına verilmiş cevaplar da olmayacaktır, bu durumda, verilmiş bir cevabın doğru ya da yanlış olmasının öğrenciye bağlı olduğunu söyleyemeyiz.

(b) "Karşılıklılık" sözcüğü, zihnimizde gerçekliğin bir çeşit resmi bulunduğunu ve buna dayanarak bir yargıda bulunduğumuzda, bu resim, eğer tekabül ettiği nesnel gerçekliğe benziyorsa, bu durumda yargımızın da doğru olduğu görüşünü destekler. Fakat yargılarımız, tekabül ettiği fiziksel şeylere benzemez. Yargıya varmak için kullandığımız imgeler gerçekte bazı bakımlardan fiziksel şeylere benzeyebilir veya onların kopyası olabilir, fakat kelimeler dışında herhangi bir imge kullanmaksızın da

yargıda bulunabiliriz ve kelimeler en azından temsil ettikleri şeylere benzemezler. Bu yüzden biz "karşılıklılık" sözcüğünü bir şeyin kopyası veya hatta benzeri anlamında almamalıyız.

(c)Kuram, nesnel gerçekliği hiç bir zaman bilemeyeceğimiz, sadece önermelerimizi

veya yargılarımızı bilebileceğimiz imasını barındıracak şekilde kelimelere dökülmemelidir. Eğer gerçeklik böyleyse, o zaman önermelerimizin veya yargılarımızın gerçeğe uyup uymadığını hiçbir zaman bilemeyiz. Bir fotoğrafa bakarak, fotoğrafın, daha önce hiç görmediğimiz bir insana benzeyip benzemediğini söyleyemeyiz.

Yukarıda ifade edilen karşılıklılık kuramı genellikle bu çarpıtılmış biçimlere bürünüyor, bu yüzden filozoflar, bu kavramından tamamen kurtulmak için başka bir kuram bulma arzusuna kapıldılar.

(2) TUTARLILIK VEYA UYUMLULUK KURAMI

Sonuçta Hegel ve onun bağlı olduğu idealist okulun etkisi altında on dokuzuncu yüzyılda uyumluluk kuramı geliştirildi. Bu kurama göre, doğrunun ne olduğu, bir yargı ile başka bir şey veya bir olgu veya gerçeklik arasındaki ilişkide değil, fakat yargıların kendisi arasındaki ilişkide aranmalıdır. Böylece bu kuram bizi, yargılarımızın, aslında kendisi yargı olmayan bir şeye tekabül edip etmediğini nasıl bileceğimiz gibi bir problemden de kurtarıyor. Bu kurama göre, bir yargının doğru olduğunu söylemek, o yargının öteki yargılardan kurulu tutarlı bir sisteme uyduğu anlamına gelir. Çünkü tutarlılık, doğrunun dereceleri olduğunu kabul eder, bu kurama göre, bir yargı az çok doğru olabi-

lir. Hiç bir yargı mutlak anlamda doğru değildir, çünkü hiç bir zaman tamamen tutarlı bir sisteme ulaşamayız, fakat bazı yargılar, bizi bu ideale yaklaştırdıkları oranda diğerlerinden daha doğru olabilir.

Yukarıda anlatılanlar aynı zamanda uyumluluk kuramına yöneltilmiş bir eleştiridir de, çünkü böyle bir sonuca inanmak zordur. Doğrusunu söylemek gerekirse, bir yargı daima ya doğru ya da yanlıştır, az çok doğru olmaz ve 2 ile 2'nin toplamı kesinlikle 4'tür ve "Washington, ABD'nin başkentidir" yargısı da mutlak olarak doğrudur. Bu itiraza, uyumluluk kuramını savunanların, "doğru" terimini bildiğimiz anlamda kullanmadığı şeklinde cevap verilebilir, fakat bu sözcüğün egzotik anlamlarıyla değil olağan anlamıyla tanımını yapmanın arayışındayız. "Doğruluk" olağan anlamıyla öylesine temel bir kavramdır ki, filozofun en başta gelen görevi, olağan anlamıyla doğruyu tanımlamaya çalışmaktır. Dahası, uyumluluk veya tutarlılık teriminin kendisi, zaten, doğrunun var olduğu şeklinde bir ön kabul olmadan nasıl tanımlanabilir. A, B ile tutarlıdır dediğimizde, hem A, B'yle uyumludur, hem de A zorunlu olarak B'yi izler ya da "bir şeyin bir şeyi takip etmesi" veya "uyumluluk" bağlamında tanımlanabilir daha karmaşık bir şeyler söylemiş oluyoruz. Fakat bu kavramların kendisi zaten doğru kavramını önceden varsayıyor. "A, B ile tutarlıdır" dediğimiz zaman, "A ve B'nin ikisi de doğru olabilir" demiş oluyoruz; "A zorunlu olarak B'yi takip eder" dediğimiz zaman, "Eğer B doğruysa, A da zorunlu olarak doğrudur" demiş oluyoruz. Dolayısıyla, öyle görünüyor ki, doğruyu tutarlılık bağlamında tanımlayan bir kişi, tutarlılığı da doğru bağlamında tanımlıyor ve bundan dolayı da bir kısırdöngüye düşüyor. Nihayetinde, yargılar, sadece öteki yargılarla ilişkilerinden dolayı değil, bizatihi kendisi bir yargı olmayan nesnel bir şeylerle ilişkisinden dolayı doğrudur. Bu teori, bizi tekabül kuramının da gerisine götürüyor.

3) YARARCI KURAM

Doğruluk, "pragmatist" filozoflar tarafından "işe yarayan" inançları destekleyen bir

olgu olarak tanımlanır. Diyebiliriz ki, genel olarak doğru inançlar, yanlışlara nazaran daha çok işe yararlar, fakat bu yargıda, doğrunun ne anlama geldiğini bulamayız. Pragmatist filozoflar, mutlak doğruya ulaşamayacağımızı, doğrunun işe yarayıp yaramadığıyla ilgilenmek ve işe yarar doğrularla yetinmek zorunda olduğumuzu iddia ediyorlar. Pragmatist filozoflar, evrimin ve binlerce yıllık insan hayatının en azından devasa boyutuna hakim olan amacın, kuramsal bir doğruluk değil, pratik başarı olduğuna işaret ediyorlar. Şüphesiz bu filozoflar, doğru inançların hem birbirleriyle, hem de deneyle tutarlı olması gerektiği konusunda herkesle hemfikirdirler, ancak onlar, bunun sadece, birbirleriyle ve deneyle uyumlu olmayan inançların, işe yaramayacağından kaynaklandığını söyleyeceklerdir.

Pragmatizmin doğru görüşüne şu eleştiriler yöneltilebilir: (a) Bir inancın doğru olmamakla birlikte işe yaraması veya doğru olmasına rağmen işe yaramaması pekâlâ da mümkündür. Bir çok alkolik, bir daha alkol alırlarsa, öleceklerine inanırlarsa, bundan büyük yarar göreceklerdir, fakat bu, onların inancını doğru yapmaz. (b) Doğru inançların genel olarak işe yaramaları, onların ilk önce doğru olmalarından kaynaklanır. Motorlu bir aracın hızla üzerime doğru gelmekte olduğuna, gerçekten geliyorsa, inanmaktan yarar görürüm, çünkü inanmazsam, ezilebilirim. Ancak gerçekten de üzerime bir araç gelmekte olduğu için bu inancın yararını görürüm, yani ilk önce inanç doğrudur. (c) Birisinin işine yarayan inanç bir başkasının yaramayabilir, ayrıca bir kişinin belli bir zamanda işine yarayan inanç başka bir zaman işine yaramayabilir. Bu durumda, yararcı kurama dayana-

rak, inancın işe yaramadığında doğruluğunu yitireceği veya inancın bir kişi için doğru, bir başkası için yanlış olabileceği sonucuna varabiliriz. Nesnel gerçekliğin, her şeyin tamamen belirlendiği bir sistem olduğu görüşü bazılarının işine gelebilir, ancak bazılarının işine de nesnel gerçeklikte sınırları belirlenmemiş bir bireysel özgürlüğün mevcut olduğu görüşü gelir, fakat bu iki görüşün ikisi de aynı anda doğru olamaz. Tanrının varlığına inanmak bazı kişilerin işine yarıyor, bazılarının yaramıyor olsa da, Tanrı hem var, hem yok olamaz. Ayrıca Tanrı, bütün dinlerdeki inananların hepsinin de işine yarayacak özelliklere, bunlar çoğunlukla birbiriyle çelişkili olduğu için sahip olamaz. Bir önerme doğruysa, bu önerme, yalnızca bundan yarar sağlayanlar için doğru, bundan yarar sağlamayanlar için yanlış değil, herkes için doğru olmalıdır. Bazı pragmatist filozoflar, bu türde bir öznel doğru görüşünü coşkuyla kabul etmiş olabilirler, fakat bu, kesinlikle bizim kabul edebileceğimiz bir görüş değildir. Bir örnek verirsek, insanlar gerçekten de evrim yoluyla hayvanlardan türediyse, bu görüş daima doğru olmalıdır, fakat yararcı kurama göre, bu görüşe inanmak bir nesil üzerinde olumsuz etkiler doğuruyorsa, bu görüşe yanlış, başka bir nesilde ise tersine bir durumun söz konusu olması halinde tekrar doğru kabul edilecektir. (d) Pragmatizmin doğru tanımı, tutarlılık kuramının doğru tanımına yöneltilen eleştiriye de açıktır, yani bir inancın doğruluğu, onun bir inanç olarak ne işe yaradığına değil de, nesnel bir şeylerle ilişkisine dayanır.

KARŞILIKLILIK KURAMINA DÖNÜŞ... DOĞRUNUN TANIMSIZ OLDUĞU GÖRÜŞÜ

Fakat bence doğru tanımları içinde her halükarda en doğrusu olsa da karşılıklılık kuramı, "karşılıklılık, tekabül etmek" terimini tam olarak tanımlayamadığımız sürece bize çok da fazla

bilgi vermez ve ne yazık ki, şu ana kadar hiç kimse bu terimi tatminkar bir şekilde tanımlayamadı. Aslında tanımın yapılamaması, kuramı çürütmez, çünkü tekabül etmek terimi pekâlâ da tanımsız olabilir. Fakat bunu kabul edersek, kuramın bize pek az bilgi vereceğini de kabul etmemiz gerekir, çünkü o zaman normalde "doğru" sözcüğünün yerine teknik bir terim niteliğindeki tanımsız "tekabül eder" sözcüğünü getirmekten fazlaca bir şey de yapmayız. Bu kuramın doğruya tek katkısı, öteki teorilerin gözden kaçırdığı bir olguya, yani doğrunun, kendisi yargı olmayan bir şeylerle, nesnel gerçeklikle ilişkiye dayandığı olgusuna dikkat çekmesidir. Bu noktada yapılacak en iyi şey, doğrunun tanımsız olduğunu samimi bir şekilde kabul etmek, sonra da bundan sonraki aşamada doğru hakkında söylenebilecek şeyi söylemektir: Yani, doğru, önermelerle nesnel gerçeklik arasındaki bir ilişkidir. Doğrunun tanımlandığını iddia etmeye ve teknik bir terim kullanarak tanım yapma güçlüğünün üzerini örtmeye gerek yoktur. Ayrıca, tutarlılık kuramına, kuramın bazı önermelere uygulanabildiği, ancak bazı önermelere uygulanamadığı ileri sürülerek karşı çıkılabilir. Gerçekten de kuramı, geleceğe ilişkin önermelere uygulamak zordur, çünkü bu önermelerin tekabül edebileceği bir şey yoktur, çünkü gelecek henüz yoktur. Bu kuramın, ana cümlenin de, yan cümlenin de bir olguyu anlatmadığı koşullu önermelere uygulamak da zordur. Örneğin, eğer Almanya savaşı kazansaydı, İngiltere batacaktı veya eğer 6 tane eşim varsa, ben 4+2 eşe sahibim gibi. Aslında bu tür önermelerin gerçek dünyada tekabül ettiği bir gerçeklik olmamasına rağmen doğru önermelerdir. Dile getirdiğim bu örnekler önemsiz görünebilir, fakat bunlara benzer bir çok koşullu önerme pratikte büyük değer taşırlar, çünkü pratik hayatta bazı şeyleri yapmaktan, eğer yaparsam, sonuçta şunlar şunlar olur" inancıyla vazgeçerim. Bu inanç aslında, varsayımsal, koşullu bir önerme-

dir, çünkü ben onları yapmamışım ve o sonuçlar da doğmamış, yani ne ana cümle, ne de yan cümle bir olguyu anlatıyor.

Doğrunun tanımsız olduğunu söylemek, doğru hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimiz anlamına gelmez. Bu sadece, doğruyu başka şeyler bağlamında analiz edemeyeceğimiz anlamına gelir, sonuçta bu, her halükarda makul bir açıklamadır. Öyle görünüyor ki, eğer tanım diye bir şey varsa, bazı şeylerin tanımsız olduğunu kabul etmek zorundayız, çünkü A'yı, B ve C bağlamında tanımlayamayız, C'yi D ve E bağlamında ve sonsuza kadar bu böyle gider. Fakat eğer tanımsız bir şeyler varsa, doğru da işte bu tanımsız kavramlardan birisidir. Doğru o kadar temel bir kavramdır ki, analiz edilebileceği daha temel başka bir kavramın olmaması bizi hiç şaşırtmaz. Tanımlanmamış terimin tersine tanımsız teriminin daha iyi anlaşılması için, maddenin özelliğinin aracısız olarak kavrandığı bir duyu deneyini örnek olarak vereyim. Filozofların yaygın olarak kullandığı tanımsız terimine örnek olarak sarı rengi verelim. Sarıyı başka bir şey bağlamında analiz edemeyiz, aksi takdirde, hayatında sarı rengi hiç görmemiş bir kişiye sarının neye benzediğini anlatabilirdik. Sarının neye benzediğini, eğer renk körü değilsek, sadece ona bakarak bilebiliriz, sarının ne olduğunu öğrenmenin tek yolu budur. Benzer bir yolla doğrunun ne olduğunu bize öğretecek bir deney, yani tanımsız olmasına rağmen doğrunun ne anlama geldiğini kavrayabileceğimiz bir deney gösterebilir miyiz? Kesinlikle bu mümkün. Çünkü kimi zaman bir şeyin, mutlak bir kesinlikle doğru olduğunu biliriz ve bunu yaparken doğrunun ne olduğunu kesin olarak kavrarız. Eğer bunu yapamıyorsak, o zaman bir önermenin doğru olup olmadığını hiçbir zaman kavrayamayız, tıpkı sarı rengi görmeden sarının ne olduğunu kavrayamayacağımız gibi. Bu deneylerle bir kez doğrunun ne olduğunu kavradıktan sonra bunu, doğruluğu çok kuşkulu, ya da zorunlu olarak değil de ihtimali olarak doğruya işaret eden önermelere uygula-

yabiliriz. Doğru tanımsız olsa bile, filozoflar doğrunun ne olduğu, hangi ilişkilere dayandığı, kriterinin ne olduğu gibi konularda tartışmaya devam edebilirler.

DOĞRUNUN KRİTERİ

Şimdi doğrunun kriterleri problemini ele alacağız. Filozoflar bu problemi, doğrunun tanımı probleminden her zaman ayırmıyorlar, fakat ben bunun yapılması gerektiği kanaatindeyim. 'Doğru nedir?' sorusu, bir önermenin doğru olup olmadığını nasıl bilebiliriz sorusundan farklıdır. Eğer biz doğrunun *A* şeklinde tanımlandığını bilirsek, bunun bize aynı zamanda doğrunun kriterlerini de verdiği düşünülebilir, çünkü o zaman, bir önermenin doğru olup olmadığına karar vermek için önermede *A*'nın özelliklerini ararız. Fakat A'yı doğrudan somut bir şekilde göremeyeceğimiz, ancak dolaylı yollarla belirleyebileceğimiz durumlar da vardır. Örneğin, gerçek hayatta bir önermenin gerçeğe tekabül edip etmediğini doğrudan inceleyerek kavrayabildiğimiz çok az durum vardır, çünkü bunu yapabilmek için nesnel gerçekliği dolaysız bir şekilde algılamamız gerekir, buna karşılık doğru olduğuna inandığımız önermelerin çoğuna çıkarımda bulunarak ulaşırız, sonuçta bunların doğru oldukları dış dünyaya bakarak kavranmaz. Fakat bunu kabul etmek, doğrunun, önerme ile nesnel gerçeklik arasında bir ilişkiyi içerdiği tanımıyla zorunlu olarak çatışmaz. Bu yüzden kriter problemi ile doğrunun tanımı problemini ayrı ele almamız daha iyi olur. Doğrunun kriterini belirlemenin tek yolu, sahip olduğumuz farklı türdeki doğru bilgileri ve inançları araştırmak ve bizi bu bilgilerin ve inançların doğruluğuna ikna eden kriterin ne olduğunu bulmaktır. Böyle bir araştırmadan hangi kriterleri çıkaracağımızı apriori olarak kanıtlamanın hiçbir yolu yok.

Doğrudan doğruya duyumlarla veya iç gözlemle bilgiye ulaşıldığı durumlarda "tekabül etmenin" doğrunun kriteri olduğunu söyleyebiliriz. O zaman söz konusu gerçeği doğrudan doğruya gözlemleyebiliriz ve yargımızın bu gerçeğe uyup uymadığını görebiliriz. Fakat, daha sonra göreceğimiz gibi, dış dünyadaki fiziksel nesneleri olduğu gibi algıladığımıza inanmak çok zor, bir çok durumda fiziksel nesneler hakkındaki yargılarımız, duyuların zihne aktardığı ham verinin ötesine geçer.

O halde, bu durumlarda doğrunun kriteri ne olacaktır? Bunu tanımlayacak en iyi tek kelimenin, "tutarlılık" olduğu ileri sürülebilir. Birbirine zıt iki bilimsel kuramdan hangisinin doğru olduğunu belirlemek veya hatta illüzyonu doğru algıdan ayırmak için bile, tutarlılık testi olarak adlandırabileceğimiz şeye ihtiyacımız var. Duyumlarımız ve algılarımızın çoğu tutarlı bir sisteme uymadıkları için genellikle ciddiye alınmaz ve hiç tereddütsüz bir kenara atılır. Aynı şey düşlerimiz için de geçerlidir. Sabah uyandığımız zaman düşlerimize neden inanmayız? Çünkü onlar, uyanık olduğumuz zamanki algılarımıza uymazlar. Bir kişi gece rüyasında asılarak öldürüldüğünü görmüş olabilir, fakat bu, onun hâlâ yaşadığı gerçeğine uymaz. Bazen rüyamda, uyanıkken bulunduğum yerden yüz binlerce kilometre uzakta bir yerde olduğumu görürüm, aslında beni oraya götürebilecek bir araç falan da yoktur. Bunun gerçek hayatla uyumsuzluğu, bu rüyayı gördüğüm sırada odada başka birisi olsa ve benim bu odadan aslında hiç bir yere gitmediğimi görse, daha da açık hale gelir. Eğer gündüz, uyanıkken duyumlarımızın ve algılarımızın bize doğru bilgiyi yansıttığına daima güveniyor bile olsak, aynı fiziksel nesnenin aynı anda bir sürü farklı şekle sahip olduğunu doğru kabul etmek zorunda kalırız, çünkü şeyin şekli, onu gözleyen kişinin pozisyonuna göre değişir. Sonuçta aynı nesnenin farklı biçime sahip olduğunu kabul edemeyeceğimize göre, algımıza illüzyon der, bir kenara atarız. Suda bir kürek kırıkmış gi-

bi görünür, fakat küreğin gerçekten kırıldığını öne sürmek, onu pekâlâ da kullanabildiğimiz, kürekleri çekebildiğimiz gerçeğiyle uyuşmaz. Tüm bunlar, tutarlılık veya uyumun düşünüş biçimimizde doğrunun kriteri olarak çok önemli bir rol oynadığını gösterir. Hatta tutarlılığın, illüzyonlarla doğru algıları birbirinden ayırmamızı sağlayan tek kriter olduğu bile söylenebilir.

Gözlemin bilim için çok önemli olduğu haklı olarak vurgulanır, fakat tek başına gözleme dayanarak oluşturulmuş genel geçer tek bir bilimsel sonuç bile yoktur ve aslında gözleme tümdengelimsel mantık ve matematiği eklediğimiz zaman da durumun değişmeyeceğini düşünüyorum. Bağnaz insanlar, Jüpiter gezegenini keşfettiğini ileri sürdüğü zaman Galile'ye karşı çıkan kişilerin yolunu takip edebilirler. Bu kişiler gezegen diye bir şeyin olmadığını söyledikleri zaman, Galile, onlardan yeni icat ettiği teleskopuyla gökyüzüne bakmalarını ve gezegenleri kendi gözleriyle görmelerini istedi. Fakat onlar, gezegen diye bir şeyin olmadığını zaten bildiklerini, teleskopla bakmayacaklarını, çünkü bunu yaparlarsa, şeytanın onlara, aslında orada olmayan bir şeyi gösterebileceğini söylediler. Bu cevap oldukça komiktir, fakat kabul etmek gerekir ki, bu görüş mantıklı olarak mümkündür ve hepimiz, düşlerimizde gördüğümüz nesneler ve hayali olarak nitelendirdiğimiz başka görüntülerle ilgili benzer bir tutum takınırız (yalnızca bunları şeytan aldatmacası olarak değil de, duyu organlarımızın kusuru olarak nitelendiririz). Bu nesneler bizim zihinsel tutarlılık standartlarımıza uymaz, dolayısıyla onları kesin olarak görmemize rağmen aslında onların orada olmadığını söyleriz (Tabii, onların gerçek olmadıklarını söylemeyiz, yalnızca orada o şekilde olmadıklarını söyleriz. Onlara fiziksel nesne olarak değil, zihinsel bir imge olarak gerçeklik tanırız) Galile'ye karşı çıkanlarınkine benzer kahramanlık (!) öykülerine başvurmasak bile, zamanında doğru olduğuna inanılan bir çok fizik kuramı, ancak çok sayıda keyfi ad hoc hipotezler-

de bulunarak, bütün bütüne reddedilmekten kurtuldular. Örneğin Batlamyus'un kuramını ele alalım. Eğer öncelikli olarak gözleme bel bağlarsak, Kopernicus'un varsayımlarına verilebilecek en doğru yanıt, Bernard Shaw'ın bir Ortaçağ askerinin ağzından söylediği şu sözler olacaktır: "Tam bir budalalık. Neden gözlerini kullanmıyor ki?" Bu soruya şöyle cevap verilebilir: Güneşin yükseldiğini çıplak gözle görebiliyoruz. Batlamyus'un kuramı buna benzer bire bir duyu deneylerimizle tutarlıdır, buna karşılık, mantıksal olarak daha derinlikli, daha karmaşık bir düzen içinde yapılan gözlemlerle bağdaşmaz, bu yüzden de daha sistemli yapılan gözlemler Batlamyus'un kuramını çürütür. Fakat tam olarak yaşanan şey bu değildir: Eğer hiçbir ilke gözetilmeden çok sayıda keyfi ad hoc varsayımda bulunursak, Batlamyus'un sistemini duyumlarımızın sağladığı kanıtlarla bağdaşır kılabilmemiz mümkündür. Zaten Kopernicus'u en başta eleştirenlerin yaptığı da buydu, fakat nihayetinde bu şekilde ileri sürdüğü varsayımların sayısı arttıkça, Batlamyus'un kuramı giderek inandırıcılığını yitirdi, hatta, her ne kadar hiçbir zaman tamamen reddedilmese de, yok oldu. Zaman içinde yanlışlanarak bir kenara atılan kuramların çoğunun başına gelen şey de budur.

Tutarlılık kuramının savunucuları, mutlak bir tutarlılığın ulaşılamayacak bir ideal olarak olduğunun pekâlâ da farkındalar, fakat önermeler, bu mutlak tutarlılık idealine ne kadar yakın, ne kadar uzak olduklarına göre değerlendirilebilirler. Mutlak tutarlılık idealine en fazla matematikte ulaşıldığı görülür. Burada farklı önermeler birbirleriyle o kadar bağlantılıdır ki, her önerme zorunlu olarak bir başkasını takip eder ve siz, çok sayıda önermeyle çelişkiye düşmeden önermelerden herhangi birinin yanlışlığını gösteremezsiniz. Eğer 2+2'nin 5 ettiğini ileri sürersek, sanıyorum, başka hatalar yapmadan, aritmetikte sayılar hakkındaki bütün doğrularla çelişmeden herhangi bir sonuca ulaşamayız. Bilimin öteki alanları bu derece tutarlılığa ulaşa-

mazlar, fakat bilimin herhangi bir alanında, gözlenebilir gerçeklere eşit derecede uyan iki kuramdan, bizi mutlak tutarlılık idealine en fazla yaklaştıranın doğru olmasının daha muhtemel olduğunu öne sürebiliriz. Bir kuramın nesnel gerçekliği başarılı bir şekilde yansıtabilmesi için kuram deneysel olgularla bağdaşmaz olmamalıdır, fakat tutarlılık, sadece uygunluk, uygun olma bağlamında yorumlanmamalıdır. İki doğru önerme, birbiriyle pekâlâ da bağdaşabilir, fakat birbirinden bağımsız ve mantıksal olarak da bağlantısız olabilir. Örneğin, Washington ABD'nin başkentidir ve ayağımda bir ağrı var gibi. Başarılı bir kuram, yalnızca mantıksal olarak bağdaşır gerçekleri sıralamamalı, onlar arasında bağ kurmalı veya nedensellik ilkesine uygun olarak bu olguları açıklayabilmelidir. Kuram gerçeklerden yola çıkarak, eğer ulaşabiliyorsa, yasalara ulaşmalıdır ve denebilir ki, bu yasaların doğrulukları ancak bunların duyumlarımızla tutarlı olup olmadıklarına bakılarak kanıtlanabilir. Daha önce birbiriyle bağlantısız gibi görünen bir çok olguyu, ilgili doğa yasasından tümdengelimsel yöntemi kullanarak yaptığımız akıl yürütmelerle tutarlı bir sistem içine almalıyız, örneğin ağaçtan elmanın düşmesi ve yıldızların hareketi gibi. Doğayı yöneten nedensellik ilkesini kavramamış olabiliriz, fakat bu yasaların doğruluklarını belirlerken, ne yazık ki, yalnızca iki değerlendirmeden birini seçmemiz gerekir. Ya deneyimlerimizle, duyumlarımızla en kolay uzlaşanın, tutarlı olanın önermelerin yasa olarak kabul edildiğini düşüneceğiz ya da bu yasaların, nesnel gerçekliğin birbiriyle bağlantısız yasalara bağlı olan farklı unsurlarını aynı yasanın çatısı altında birleştirerek, deneylerimizin tutarlılığını arttırdığını düşünmemiz gerekecek. Bilimsel bir yasa için başka bir kriter bulmak zordur, başka kriter arayışı da tutarlılık ilkesi başlığı altına konabilir. Kişinin eylemlerinin ve sözlerinin psikolojik olarak yorumlanmasına da tutarlılık testini uygulayabiliriz. Hatta cinayet romanlarının arkasında da tutarlılık ön kabulünün

bulunduğunu söyleyebiliriz, çünkü böyle bir romanda bizi sonuca götürecek, katili bulmamızı sağlayacak doğru varsayım, tüm gerçekleri hesaba katan ve bu gerçekleri tutarlı bir sistem çerçevesinde birleştiren varsayım olacaktır. Mantığın temel ilkelerinin doğruluğu, bu kritere dayanarak gerekçelendirilebilir, çünkü bu ilkeler olmadan tutarlı bir sistem olamaz. Fakat tutarlılık kuramı, hiçbir şekilde, tek başına tutarlılığın tek bir kriter olduğunu savunmaz, deneyle tutarlılık görüşünü savunur. Bu, muhtemelen tutarlılık kuramını savunan filozofların çoğunluğu tarafından kabul görecektir, fakat o zaman da, "deneyle tutarlılığın" aslında, "deneye dayalı önermelerle tutarlılık" anlamına geldiği ileri sürülebilir. O halde biz şimdi tutarlılığa değil de, duyumlarımızın tekabül ettiğini düşündüğümüz nesnel gerçekliğe dayanan ikinci bir önermeler dizisini de kabul edeceğiz. Dolayısıyla tekabül kriteri ilave edilmezse, tek başına tutarlılık kriteri, sahip olduğumuz bir bilginin deneysel unsurlarının doğruluğunu bile kanıtlayamaz. Deneysel bilgiyi, tutarlılık testi kullanılmadan, tamamen farklı bir şekilde bilinen ve bir bütünlük içinde tam anlamıyla bağımsız bir başlangıç noktası sunan bir bilgi olarak düşünmemeliyiz. Deneysel bilgiyi gerçekten bilebilmemiz için, zaten onu kabaca sınırları belli bir sistem içine almamız gerekir. Deneysel bilgiyi, sınıflara ayırmadan, evrensel kavramlarla açıklanabilir kılmadan kavrayamayız, kavradığımızın da tamamını aktaramayız ve bu sürecin arkasında da zaten, bir çok yargıda bulunmamızı sağlayan ve deneysel bilgilerimizi tutarlı bir şekilde yorumlayabilme yeteneğiyle sınanan kavramsal bir sistemin varlığına dair bir ön kabul yatar. Hatırlamalıyız ki, özel isimler dışında kullandığımız hemen her kelime şöyle ya da böyle evrensel bir kavramı temsil eder ve bu kavramlar, insanoğlunun, kendi yaşantılarını açıklayabilmek ve birbirlerine aktarmak için yavaş yavaş geliştirdiği kavramsal bir sistemin parçalarıdır.

Saf halinde tutarlılık kuramının, deneysel bilgiyi yetersizliğinin yanı sıra başka yetersizlikleri de vardır. Tutarlılık kuramının sadece tutarlılığa dayanmayan, deneysel alana ait dolaysız kavrayışı kabul etmeden herhangi bir başarı gösteremeyeceği doğrudur. Dahası, farklı türdeki dolaysız kavrayışları kabul etmeden tutarlılık kuramının çok da fazla ileri gidemeyeceği de doğrudur. Tutarlılık kuramının savunucuları, bir önermenin, kendinde doğru olduğunu, yani kendi kendisini gerekçelendirdiğini kabul etmezler. Bu filozoflar, çelişmezlik kanunu gibi kendinde doğru olan, doğrulukları için başka hiçbir kanıta gerek duymayan mantığın temel önermelerini bile, kendi kendilerini gerekçelendirdiklerinden dolayı değil, eğer bilgiye veya tutarlı bir sisteme sahip olacaksak, bu ilkeleri ön kabul olarak almamız gerektiği için doğru kabul ederler. Bu filozoflar, temel ilkelere nazaran ikincil düzeyde bulunan ilkeler bakımından ise, her ne kadar bilginin varlığı için zorunlu ön kabuller olmasalar da, bunların da doğru kabul edilmeleri gerektiğini, çünkü bu ilkelerin, zorunlu olarak genel ilkeleri takip ettiklerini söylerler. Fakat bana göre çelişmezlik kanununu, aksi takdirde bilgiye ulaşamayacağımız için kabul ettiğimize inanmak zordur. Fakat belki de böyledir, ancak yine de, her durumda, tutarlılık kuramının kendinde doğru veya sezgi kavramından ayrılamayacağını gösteren kesin kanıtlar vardır. Varsayalım ki, bir inanç veya bir önerme, sistemle tutarlı oldukları için doğru olarak kabul ediliyor. Fakat inancın veya önermenin sistemle tutarlı olduğunu nasıl kavrıyoruz? Bunu, dolaylı yoldan, bir çıkarım sürecinin sonucu olarak kavrayabiliriz, fakat çıkarım sürecinde aşamaları sonsuza kadar uzatamayız. Er ya da geç, kesinlikle öteki önermelerle tutarlı diyebileceğimiz veya tutarlı olduğunu dolaysız, aracısız olarak ani bir kavrayışla kavradığımız noktaya geleceğiz. Bundan dolayı tutarlılık testini, daha önce bütün çıkarımların sezgisel olanı ön-

ceden kabul etmesi gerektiğini savunduğum teze de uygulayabiliriz.

Eğer herhangi somut bir durumda iyilik veya kötülüğü, doğruluk veya yanlışlığı hiçbir zaman dolaysızca kavrayamıyorsak, o zaman tutarlılık testiyle herhangi bir ahlak önermesi bile nasıl ileri sürülebilir. Ahlak önermeleri ahlaki olmayan tezlerle gerekçelendirilemezler, dolayısıyla bazı ahlak önermelerinin, -tabii bu mümkünse- ani bir kavrayışla kavranmaları gerekiyor. Son olarak, tutarlılık testinin belleğe dayalı yargıları da tatminkar bir şekilde açıkladığını düşünmüyorum. Belleğe dayalı yargılar, kesinlikle bir akıl yürütme değildir, her ne kadar tutarlılık testiyle doğrulanabilmelerine rağmen tutarlılığa dayalı yargılar da değildirler. Bu yargılar çok önemli ve bütün alanları kavrayıcı bir başka ani kavrayış çeşididir.

Sonuçta, bana öyle geliyor ki, "deneyimlerimizle tutarlılık" bilgi ve gerekçelendirilmiş inançlar bütünümüzü kapsayacak kadar uygun bir formül değildir. İç gözlem ve duyumlarımızın yanı sıra başka ani kavrayış türleri de vardır. Fakat bütün bu alanları kapsayabilecek ve "deneyimlerimizle tutarlılık" formülüne paralel olacak bir formül geliştirilebilir. Bu formülün "genel olarak dolaysız kavrayışla tutarlılık" olduğunu söyleyebiliriz. "Ani kavrayış" veya "dolaysız kavrayış" terimleriyle, çıkarımdan farklı bir kavrayışı kastediyorum, dolayısıyla bu türden kavrayış, duyum-algı, iç gözlem, bellek, mantıksal olarak kendisini gerekçelendirenin sezgisi ve ahlak önermelerinin dolaysız kavrayışı gibi alanları kapsıyor. Tekabül etmenin tek kriter olduğunu söylemek, bütün kriterlerin bu dolaysız kavrayış başlığı altına almaya çalışmaktır, fakat tekabül kuramının, dolaysız duyu deneyinin veya belleğimizin ötesinde, akıl yürüterek de bilgiye ulaşabileceğimizi kabul etmesi gerekir. Aynı şekilde, tutarlılık teorisi de, tutarlılığın tek başına, tek kriter olmadığını, en azından deneyle tutarlılığın ve hatta yukarıda söylediğim gibi, "ge-

nel olarak dolaysız kavrayışla tutarlılığın" kriter olarak alınması gerektiğini kabul etmesi gerekir. Bu iki husus kabul edildiği zaman, her iki teori de öteki için geçerli olabileceği bir alan bırakır ve aralarındaki fark da, kuramların hangi kavrama daha çok ağırlık verdiğiyle ilgili önemsiz bir ağırlık verme meselesi haline dönüşür.

Her halükarda, doğruluk için yalnızca tek bir kriterle yetinemeyeceğimiz açık. Ne duyu deneyi ne de tutarlılık, bütün doğrular için bu görevi hakkıyla yerine getirebilirler. Yalnızca apriori ve deneysel önermeler olsaydı, bu, mümkündü. Sonuçta, eğer bütün çıkarımlar sezgisel kavrayışı ön kabul olarak almış olsaydı, sezgiyi üçüncü bir kriter olarak öne sürmemiz gerekirdi. Sezgisel bilginin genellikle, duyumlarla veya bellekle doğrulanamayan ya da yanlışlanamayan türdeki olgularla ilgili olmasından dolayı, özellikle bu türdeki bilgiler için tutarlılık çok değerli bir test sunar, fakat tutarlılık fiziksel dünya ve insan zihni hakkındaki en sıradan kavramları oluşturabilmemiz için esastır. Belleği bilgiye ve gerekçelendirilmiş inançlara ulaşmanın dördüncü yolu olarak sayamayız. Bellek duyumlar veya içe bakış değildir, çıkarım da değildir. Belleğin, bir çok durumda bilginin güvencesi olduğu haklı olarak ileri sürülebilir. Bellek, iç gözlem ve duyu verisi ve algıyı, önermelerin olgulara tekabül edip etmediğini dolaysız kavrayabileceğimiz bilgi kaynakları olarak tekabül kriteri altına toplayabiliriz, fakat tekabül kriterini akıl yürütme yöntemiyle ulaştığımız bilgiler için pek de uygun değildir.

Bu tartışma şu gerçeğe işaret ediyor: Bilgi ve doğru inancın iki unsuru vardır: (1) Bilgi ve doğru inanç, zihnin aktif çalışmasıyla inşa edilir ve sistematik hale getirilir, (2) Bilgi ve doğru inanç, ilk unsurdan bağımsız olarak nesnel bir temel sunar. Bu aynı zamanda bilginin ve inancın hayata nasıl uygulanacağının da temelini oluşturur. Aşırı deneyci filozoflar birinci unsuru

görmezden gelirken, tutarlılık ve pragmatizm kuramının bir çok değişik biçimi, ikinci unsuru hesaba katmaz.

Bugünlerde hakkında çok konuşulan yararcı, pragmatist testi, bir başka kriter olarak sunabilir miyiz? Şimdi kuşkusuz, doğru önermeye duyulan inanç (her zaman olmasa bile) genellikle işe yarar ve yanlış önermeye duyulan inanç da genellikle kötü sonuç verir. Dolayısıyla pratikte sağlanan yarar söz konusu önermenin doğru olması ihtimaline en azından güç kazandıran bir kriter olarak hizmet edebilir. Fakat bana kalırsa bu kriter, nihai bir kriter olarak düşünülemez. Bir inancın işe yaramayacağını nasıl bilebilirim? İnancın doğru olması halinde, ya, onu takip etmesi gereken sonuçlar ortaya çıkmazsa, ne olacak? Fakat bu yol, her kuram tarafından kabul görülen doğrudan kuramsal bir yalanlama yoludur. İnancın yanlış olduğunu gösteren şey, pratikte onun nelere mal olduğu, yani birilerine zarar verip vermediği değil, inancın yaşanan deneyimle uyuşmadığı gerçeğidir. Yanlış bir inanç, inananlarca büyük oranda kabul edilebilir türde bir deneyimle çelişmesi halinde reddedilebilir. Buna karşılık işe yarayıp yaramadıklarını bilmeden çok sayıda önermenin doğruluğunu algı ve akıl yürütmeye dayanarak bildiğimiz ileri sürülebilir. Bu iddiaya şöyle cevap verilebilir: Bütün algılarımızın doğru olduğunu varsayamayacağımızdan ve bütün mantık yasalarının, en azından tümevarımsal önermelerin mantıksal olarak kendi kendisini gerekçelendirdiğini kabul edemeyeceğimizden dolayı, algıladığımız şeyler hakkında yargıda bulunur ve tümevarımsal akıl yürütme yöntemini kullanırken, yalnızca işe yarayıp yaramadıklarına bakılarak gerekçelendirilebilecek bazı genel ilkeleri şöyle ya da böyle ön kabul olarak almamız gerekir. Mesele, bir önermenin işe yarayıp yaramayacağı değil, önermenin, tutarlı bir tümdengelimsel önerme olup olmadığıdır. Öyle ki, bu tümdengelimsel önermenin, deneysel alanda, yani dış dünyada işe yarar olup olmamasına bakılarak gerekçelendirile-

cek olan akıl yürütme ilkelerinin yine bu deneysel alana uygulanmasına dayanarak yapılmış olması gerekir. Fakat bunun bir kısır döngü olduğunu ileri sürebiliriz. Çünkü pragmatist filozof, tümevarımsal bir önermenin, yani gözlemlenmiş olandan gözlemlenmemiş olana dair sonuç çıkartan önermenin, doğruluğunu kanıtlamaya çalışıyor, ancak önermenin doğruluğuna duyulan inancı gerekçelendirmek için inancın geçmişte işe yaradığı savını ortaya atıyor. Fakat filozof zaten, gerekçelendirmeye çalıştığı tümevarım ilkelerinin doğruluğunu önceden varsaymadan tümevarımsal bir inancın gelecekte işe yarayıp yaramayacağına dair bir iddiada bulunamaz. Dolayısıyla pragmatist filozofun, işe yarayıp yarayamayacaklarını açıklayamadığı için bu prensiplerin doğruluğu, yararcı testten bağımsız olarak varsayılmalıdır. Tabii, "işe yaramayı", "deneysel olguların sistemleştirilmesi" olarak da yorumlayabiliriz, fakat o zaman tutarlılık testine tekrar dönmüş oluruz. Bir inancın, doğru değilse muhtemelen kötü sonuçlar doğuracağını kanıtlamak için varsayımlar öne sürmeyi bir kenara bırakalım. Evet, bazı inançlar iyi sonuçlar doğurur. O halde soru şudur: Bu basit gerçek, bize, tek başına doğruya ilişkin bir kriter sunabilir mi? Neden böyle olması gerektiği konusundan emin değilim. Eğer nesnel gerçekliğe mükemmel bir şekilde uyum gösterirsek, doğru inançlar daima yanlışlardan daha fazla işe yarayacaktır, fakat bu durumda hiç kimse, bizim nesnel gerçekliğe mükemmel uyum sağladığımızı iddia edemez.

BÖLÜM IV

MADDE

Sıradan insanlar için fiziksel şeylerin varlığından daha açık hiçbir şey yoktur, fakat aslında fiziksel şeylerin varlığından daha büyük felsefi problem doğurmuş da pek az konu vardır, en sıradan fiziksel şeylerin varlığı konusunda bile genel kabul görmüş bir kanıta ulaşmaya, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaktan daha yakın değiliz. Bu konuyu incelemeye başlamadan önce, hepimiz fiziksel nesneleri dolaysız bir şekilde kavradığımızı düşünürüz ve eğer "Bu nesnelerin var olduğunu nasıl biliyorsunuz" gibi bir soru sorulacak olursa, "Çünkü onları görüyoruz" şeklinde cevap vermenin yeterli olduğunu sanırız. Fakat bir çok filozof, bizim fiziksel nesneleri pek de dolaysız kavramadığımız görüşünü savunuyorlar ve bu görüşü destekleyen belli ağırlığa sahip tezler de vardır. Çünkü (1) deneysel kanıtlar, algılanan şeyin niteliklerinin, en azından kısmen duyu organlarımıza dayandığı görüşünü büyük oranda destekliyor. Fakat bu sadece, gözlerimiz olmadan göremeyiz demek değildir. Eğer göz sinirlerimiz belirli yol-

lardan uyarılmışsa, orada olmayan bir şeyi de görebiliriz. Yıldızları görmek için, gecenin karanlığında gökyüzüne bakmak gerekmez, bunun için kafamıza bir darbe almak da yeterlidir. Eğer çok içki içersek, şeyleri çift görürüz; sarılık olmuşsak, her şey sarı görünür gözümüze; sadece bulunduğumuz konumu değiştirirsek, algılanan şeylerin şekilleri ve boyutları büyük oranda değişir. Tüm bunlar, dolaysız algıladığımız nesnelerin varlıklarını (her ne kadar algıladığımız şeylerin doğası kısmen dışsal fiziksel şeyler tarafından nedensellik ilkesine uygun olarak belirlenebiliyorsa da), onları algılayışımıza borçlu olduğumuz görüşüne büyük destek veriyor.

(2) Dolaysız algıladığımız şeyleri, onlar nasılsa öyle algıladığımızı düşünüyoruz, fakat fiziksel nesneleri genellikle oldukları gibi algılamayız. Dahası, iki farklı insan aynı şeye aynı zamanda, fakat farklı yerlerden baktıkları zaman nesneyi farklı şekillerde görebilirler. Fakat aynı şey aynı zamanda iki farklı şekilde olamaz. Dolayısıyla onlar aslında aynı şeyi görmüyorlar. Bu iddialar, *tasarımcı algı kuramı* olarak bilinen kuramın formüle edilmesine yol açmıştır. Bu görüşe göre, *dolaysız* algıladığımız şey, fiziksel nesnenin kendisi değil, fakat fiziksel nesnenin duyu organlarımız üzerinde yarattığı etkiyle zihnimizde üretilen imgesidir. Bu imgeye kimi zaman, nesnenin sureti, kimi zaman tasarım, kimi zaman duyu-verisi, kimi zaman da duyum denir. Bu görüş çok çelişkilidir, fakat bu görüşün tezlerine cevap vermek de çok zordur.

Eğer aslında duyu verisi terimiyle, duyu deneyinin sadece duyum olarak nitelendirilebilecek unsurları kastediliyorsa, o zaman saf duyu verisini, duyu verisinin zihin tarafından işlenmemiş ham halini bilip bilemeyeceğimiz çok kuşkuludur. Nesnelerin belli bir zamanda duyu organlarımız üzerinde bıraktığı etkinin kendisini, ham duyu verisinin dolaysız olarak bilincine varamayız, bilincine vardığımız şeyler, algılarımız hemen her za-

man bellekle ve zihinsel yorumlarımızla iç içe geçerler. Tasarımcı algı kuramının işaret ettiği nokta, duyu verisi teriminin de ima ettiği gibi, dolaysız olarak algılanan nesnenin, tek başına duyu organlarımız tarafından bize aktarılan duyumların bire bir aynısı olmadığı değildir, fakat algılanan bu nesnenin, realistlerin algımızdan bağımsız olarak var olduğunu düşündüğü fiziksel nesneyle de bir tutulamayacağıdır. Algılanan bu şeyi bize tek başına duyumlarımızın aktarıp aktarmadığı sorusu, algıladığımız şeyin yalnızca doğasıyla ilgili değil, nedenselliğiyle de ilgili bir sorudur.

ALGI KURAMLARI

Tasarımcı algı kuramının en azından bazı algılarımız için uygun olmadığını, algılarımızın tümünü açıklayamadığını düşünüyorsak, bu konuda sadece üç alternatifimiz var. Bunlardan üçüne de inanmak çok zor. Bunlardan ilki, fiziksel nesnelerin insan algısından bağımsız olarak var olduğunu bütünüyle yok sayan kuramdır. Bu durumda kuramımız artık temsil özelliğine sahip olmayacaktır, çünkü insan zihnindeki 'tasarımların' veya duyumlarının arkasında temsil edebilecekleri, tekabül edebilecekleri hiçbir şey olmayacaktır. Bu kurama daha sonra yeniden döneceğiz. İkinci alternatifimiz ise, fiziksel dünyada algıladığımız her şeyin, fiziksel dünyada biz onları nasıl algılıyorsak öyle var olduğunu, yani şeylerin insan algısından bağımsız olarak var olduğunu ileri süren kuramdır. Fakat bu kuramla, birbiriyle bağdaşmayan şeylerin varlığını uzlaştırmak pek de mümkün değil. İki farklı rengin aynı zamanda ve aynı yerde varolması gerektiği savı kendi kendisiyle çelişir, fakat eğer insanların algıladığı her şey, insan algısından bağımsız olarak ve insanların algıladığı gibi varsa, tüm bu farklı şeyler ve nitelikler, iki ya da iki üç

katmanlı bir uzay olmadan, aynı fiziksel uzayda nasıl aynı anda var olabilirler? Dahası, kuram aslında amacına ulaşamıyor, çünkü en azından bir algı yanılması doğuruyor, yani bulunduğum konumu değiştirdiğim zaman bir nesneyi, boyu büyümüş veya küçülmüş, biçimi değişmiş gibi görüyorum, nesneyi sanki değişmiş gibi algılıyorum, yani bende bir değişiklik algısı oluşuyor. Bu kurama göre, değişiklik algısı illüzyondur, çünkü değişiyormuş gibi algıladığım farklı şekiller ve boyutlar aslında bütün zamanlarda orada vardır. Fakat algı yanılmaları kabul edilirse, kuramın ana hedefi de kaybolur. Kuramın hedefi bizi, fiziksel nesneleri daima dolaysız algıladığımıza inandırmaktır. Kuramdan geriye kalanları kurtarmak için, bütün nesnelerin ve niteliklerin nesnel varlıklarını, alışılmış biçimde yanılsama olarak görmek gibi kuramla çelişen şeyleri kabul etmek gerekir ki, bu da pek değerli bir çaba gibi görünmüyor.

Üçüncü alternatif ise fiziksel şeyleri daima dolaysız algıladığımızı, fakat onları algılamamızda bir kusur bulunduğunu ileri süren kuramdır. İlk bakışta bu kuram, en az çelişkili alternatifmiş gibi görünüyor, fakat aslında belki de hepsinden daha fazla çelişkili. Çünkü bizim dolaysız deneyimimizin bizatihi kendisinin radikal bir biçimde hatalı olduğu düşüncesine kapılmamıza yol açar, öteki kuramlar ise deneyimin kendisinin değil, fakat deneyimimizden kaynaklanan inançların hatalı olduğunu savundu diye eleştirilmişti. Bu noktaya netlik kazandırmak için bir örnek vereyim: Gerçekte düz olan, fakat bir kısmı suya batırılınca kırıkmış gibi görünen bir çubuk düşünelim. Tasarımcı kuram, gerçekte kırık bir çubuk olduğunu savunur: Bu noktada deneyimimizin (Kırık bir çubuk görmemizin) bize sağladığı kanıttan kuşkuya düşülmez. Fakat bu üçüncü kurama göre de aslında kırık olan bir şey yoktur, sadece kırık olarak görünen düz bir şey vardır. Şimdi, burada "görünen" sözcüğünün, "hatalı olarak kırık gibi görünen şey" dışında başka ne anlama gelebileceğini

bilmiyorum. Şimdi nesnenin kendisinin düz olduğuna inanmaya pekâlâ da devam edebilirim, fakat dolaysız deneyimimize ilişkin kesin olan tek bir şey varsa, o da gerçekten kırık bir çubuk görüyor olmamızdır. Bu olguyu zorunlu olarak şu sonuç takip eder: Zihnimizde bir imge olarak bile bulunsa, gerçekten kırık bir çubuk vardır. Eğer kırık çubuk olmasaydı, onu göremeyecektik. Dolaysız deneyimimizin sağladığı kanıta güvenmek zorundayız, çünkü tüm deneysel kanıtlar buna dayanır. Kırık bir şey yokken kırık bir şeyler görüyorum. Buradaki hatanın, tabii bu, bir hataysa, deneyimimizi alelacele ve üstünkörü bir şekilde yorumlamamızdan kaynaklandığı öne sürülemez. Çubuğa dikkatle ve uzun süre baksak bile, yine kırık bir çubuk görürüz. Üstelik, aynı deneyimin söz konusu olduğu bütün durumlarda aynı hataya düştüğümüzü de kabul etmemiz gerekir. Dolayısıyla, bulunduğumuz konumu değiştirmemizden kaynaklansa bile, bütün dolaysız deneyim durumlarında bir yanılsama unsuru kendisini gösterir. Bir çok filozof, dolaysız algılanan nitelikler bakımından hiçbir zaman hatalı olamayacağımız görüşünü savunurlar, bu böyle olsun ya da olmasın, kesin olan bir şey vardır: Bu kadar yaygın bir algılayışı, mutlak bir şüphecilik çukuruna düşmeden hata olarak kabul edemeyiz. Eğer dolaysız deneyimimize de güvenemeyeceksek, neye güvenebiliriz?

Sonuçta, tasarımcı kuramı, en azından bazı algılar bakımından kabul etmemiz neredeyse zorunludur, fakat bu kuramı bütün algılar için de kabul etmemiz gerekiyor mu? Burada anlatıldığı biçimiyle kısmen tasarımcı görüş, sağduyunun görüşü olarak düşünülebilir. Bu konuda felsefe dışı alanda genel olarak, dış dünyadaki sıradan nesneleri dolaysız olarak algıladığımız, fakat gökkuşağı, kişinin aynadaki aksi veya sayıklama nöbeti geçiren bir kişinin gördüğü pembe fareler ve benzeri şeylerin yalnızca görüntü olduğu kabul edilir. Fakat filozoflar genel olarak bu görüşte pek uzlaşamazlar. Onların bu görüşe karşı çıkmalarının en

temel sebebi şudur: Eğer uzayda durduğumuz yer gördüğümüz şeyi etkiliyorsa ve eğer dokunma organımızın (deri) yapısı nasıl hissettiğimizi etkiliyorsa, bu durumda illüzyon unsurunun bulunmadığı bir algı bulmak çok zordur. Nesnelerin mikroskopla mı yoksa çıplak gözle mi bakıp bakmadığımıza bağlı olarak nasıl farklı göründüklerini de hatırlayalım.

REALİZME KARŞI FENOMENCİLİK VEYA İDEALİZM

Fakat tasarımcı kuramı tümüyle kabul edersek, peki o zaman dış dünyada algımızdan bağımsız olarak fiziksel nesnelerin var olduğuna dair inancımızı nasıl gerekçelendirebiliriz? "Bu odada bir masa bulunduğuna neden inanıyoruz," sorusuna doğal olarak cevabım, "Çünkü onu görüyorum" olacaktır; fakat ya odada masayı görmüyorsam, yalnızca zihnimde masanın tasarımını görüyorsam, o zaman ne olacak? En azından bazen, fiziksel nesneyi dolaysız algıladığımız kabul edilmezse, zihnimizdeki tasarımı, dış dünyadaki nesnenin kendisine benzeyip benzemediğini görmek için nesnel gerçeklikle karşılaştırmam da mümkün olmaz. Ayrıca tasarımlarımın hepsinin de yanılsama olabileceği ve sağduyunun fiziksel nesnelere atfedebileceği bir takım farklı nedenlerden dolayı zihnimde üretilmiş olabileceği de en azından kesinlikle düşünülebilir.

Burada filozofları farklı okullara ayıran büyük bir bölünme hattından birisine ulaşmış bulunuyoruz. Bazı filozoflar, bu güçlükleri aşmak için, madde veya "fiziksel nesne" hakkındaki sözlerimizin, ancak deneyimlerimiz ve deneyimlerimizin tabi olduğu kanunlar bağlamında yorumlanması halinde, maddeden veya "fiziksel nesne"den anlamlı bir şekilde söz etmiş olabileceğimi-

zi iddia ediyorlar. Bu görüşe göre, bir masadan söz etmek sadece, görmek, dokunmak gibi bir takım duyu deneyleri hakkında konuşmaktır. Eğer masa hakkında konuşurken bundan daha fazlasını kastediyorsak, aslında savunamayacağımız veya gerekçelendiremeyeceğimiz bir takım iddialarda bulunuyoruz demektir. Bu görüşü savunan filozoflara *fenomenciler* denir, fenomenciliği, "zihni" nesnel gerçekliğin temeli sayan bir metafizikle birleştiren filozoflara da idealist denir. Bu bölümde, idealist görüşlerden ziyade, fenomenci görüşü tartışacağız. Hem fenomenciliğe hem de idealizme karşı çıkan filozoflara ise realist (gerçekçi) denir. Realistlere göre, fiziksel nesneler, deneylerimizden tamamen bağımsız olarak dış dünyada vardırlar ve sıradan bir insanın da, bir bilim adamının da onlara atfedebileceği bir takım niteliklere sahiptirler. İnsanların fiziksel nesnelere ve onların özelliklerine dair sarf ettiği sözler duyu deneyiyle veya duyu verisiyle ilgili sözler olarak yorumlanamaz. Dolayısıyla realistler, demir paranın yuvarlak olma gibi bir özelliğe sahip olduğunu, ben ona baksam da bakmasam da, hatta hiç kimse görmese de demir paranın yuvarlak olduğunu söylerler. Fenomencilere göre ise, paranın yuvarlak olduğunu söylerken bununla görmek, dokunmak gibi duyu deneyiyle insan zihninde üretilmiş yuvarlaklık duyumunu veya tasarımını kastediyorsam, ancak o zaman paranın yuvarlak olduğunu söyleyebilirim. Fenomenciler, görüşlerinin mantıksal sonucu olarak şu iki görüşü savunabilirler: 1) Fiziksel nesnelerin algıdan, duyu deneyinden bağımsız bir varlıklarının olmadığı görüşü 2) Nesnelerin dış dünyada, algımızdan bağımsız varlıkları olsa bile, onları oldukları gibi bilemeyeceğimizi, yalnızca nesnelerin duyu organlarımız üzerinde yaptığı etkiyi bilebileceğimizi savunan görüşü.

Fiziksel nesnelerin algıdan bağımsız olarak var olduğunun düşünülemeyeceği görüşünü ilk olarak Berkeley 1710 yılında ortaya attı. İlk bakışta bu görüş, tartışmaya değmeyecek kadar

saçma görünebilir. Berkeley'in hemen hemen bütün çağdaşlarının yaptıkları da aslında buydu. Fakat Berkeley'in görüşünü okudukça, ona aşinalığımız arttıkça, bu hissimiz kaybolur. Her halükarda, sıradan inançlarımızla çatıştı diye saçma bulduğumuz bir görüşle, kendisiyle çeliştiği, dolayısıyla mantıken imkansız olduğu için saçma olan bir görüşü birbirinden ayırmamız gerekir. Berkeley'in görüşü, ikinci anlamda saçma değildir, sadece, birinci anlamda saçma görülebilir. Her halükarda bu görüşü tartışmak, felsefenin bir çok problemi için esastır. Bu görüşü savunanlar, görüşün içinde barındırdığı çelişkileri yumuşatmak için büyük gayret sarf etmişlerdir. (1) Bu görüşü savunan filozoflar, ister sıradan bir insan olsun isterse bilim adamı, bunların fiziksel nesneler hakkında söyledikleri sözlere, ancak duyu deneyi hakkında söylenmiş sözler olarak yorumlarsak, anlam kazandırmış olacağımız görüşünde ısrar ederler. Fenomenciler, duyu deneyinin varlığını inkar etmezler, ancak duyu deneyinin, sanki kendisinden bağımsız fiziksel şeyler varmış gibi algılamaya devam edeceğini söylerler ve bunu söylerken de bilimin doğrulanabilir hiçbir açıklamasıyla çelişmediklerini iddia ederler. Çünkü bilimsel açıklamalar sadece insan deneylerine başvurularak doğrulanabilir. Bu görüşü benimseyerek, hâlâ duyu deneylerimiz hakkında, sağduyunun görüşüyle aynı tahminlerde bulunabiliriz. Ancak fiziksel nesneler hakkında, üzerimizde bıraktıkları etki hariç, hiçbir şey söyleyemeyiz. (2) Berkeley ve öteki idealistler, fenomenci tezleri kullanarak, varlıklarını kendilerini algılayacak bir zihne borçlu olmalarına rağmen fiziksel nesnelerin, insanın varlığından bağımsız olduğunu, çünkü insan üstü bir zihne (Tanrı), bağlı olduğunu savunuyorlar.

Berkeley'in realizme karşı savunduğu ve öteki idealist filozoflarca birbiri arkasından ortaya atılan temel tezler şu şekilde sınıflandırılabilir:

(1) BERKELEYCİ İDEALİZMİN BİLGİ GÖRÜŞÜ

Berkeley ve onu takip eden filozoflar, fiziksel nesnelerin, eğer bizim tarafımızdan biliniyorlarsa, zihinle bağlantılı olması gerektiğini, dolayısıyla da insan zihninden ayrı olarak onların nesnel dünyada neye benzediklerini söylemeyeceğimizi, çünkü onları zihinden ayrı olarak bilemeyeceğimizi ileri sürüyorlar. Bazı düşünürler bir adım daha ileri giderek, zihinden bağımsız olarak var olan bir şeyin neye benzeyeceğini bilemeyeceğimizi, ancak neye benzerse benzesin hiçbir şeyin var olamayacağını kesin olarak bilebileceğimizi söylüyorlar. Bu düşünürlere göre, zihinden bağımsız olarak bir şeylerin var olduğu düşüncesi, kendi kendisiyle çelişiktir, çünkü herhangi bir şeyin var olduğunu düşünmek veya varsaymak, o şeyle zihin arasında bağlantı kurmaktır, dolayısıyla bu, o şeyin, zihinden bağımsız olarak var olmasıyla çelişir. Fiziksel şeylerin zihinden bağımsız olarak var olması, kendi içinde çelişikse, realist anlamda fiziksel şeylerin olamayacağını iddia edebiliriz ve bu iddiamızı da, "yuvarlak kare olmaz" veya "bir nesne aynı anda hem mavi hem kırmızı olmaz" derken, yani kendiyle çelişen şeylerin olamayacağını söylerken kullandığımız yöntemle gerekçelendiririz. Zihnimiz, en basit olgulara bile karşılık gelen kavramları oluştururken yoğun bir biçimde bilgiyi yeniden kurma faaliyeti içine girer. İşte bu olguya işaret edilerek, yukarıda anlatılan teze güç kazandırılıyor.

Buna karşılık realistler de Berkeleyci idealistlere şu cevabı veriyorlar: Bilgi eşyanın tabiatı icabı, her ne kadar zihne, yani özneye bağlı bir nesneyi ima ediyorsa da, kendisini bilen bir zihinden, yani özneden bağımsız bir nesnenin varlığını da ima eder. Aksi takdirde bilgi, bildiğimizi varsaydığımız şey haline dönüşür, dolayısıyla da kendi kendisini yanlışlar. Realistler, bir

ilişkinin terimlerinden birini değiştirdiğinizde ötekinin de değişeceği, terimlerin birbirine bağlı olduğu "içsel ilişkiler"le, bir terimi değiştirdiğinizde ötekinin değişmeyeceği "dışsal ilişkileri" birbirlerinden ayırıyor ve bilme sürecinin bir dışsal ilişki olduğunda ısrar ediyorlar, yani, bilen öznenin değişmesi veya olmaması, bilinen nesnede bir farklılık yaratmıyor. Öznel idealistlerin vurguladıkları zihnin yapı faaliyetine gelince, realistler bunun, sadece bilmeye hazırlık olduğunu, bilmenin kendisi olmadığını iddia ediyorlar ve zihnin, zihinsel süreçte inşa ettiği veya değiştirdiği şeyin, bilinen özneyi kapsamadığını, sadece nesnenin bilgisine ulaşabilmek için araç olarak kullandığı zihinsel kavramları kapsadığını savunuyorlar.

Bu ihtilafta ben realist taraftayım. Bilgi kuramından aşina olduğum tüm bu idealist tezler, bana öyle geliyor ki, içlerinde bazı kesin yanlışları barındırıyor. Berkeley, fiziksel nesneleri tasavvur edebileceğimi ve tasavvur ettiğim bu şeylerin "benim zihnimde" varolduğunu ileri sürüyor. Bir şeylerin "benim zihnimde varolduklarını" söylemek, aslında bu şeylerin, bir fikir olduğunu söylemek anlamına gelebilir, fakat "o nesneyi düşünüyorum" yargısı, o nesnenin zihnimin dışında var olması olgusuyla da pekâlâ bağdaşabilir. Eğer Batılı güçlerle Ruslar arasındaki anlaşmazlık büyük oranda "benim zihnimde" dersem, bu yargı kesinlikle, bu anlaşmazlığın benim dışımda nesnel olarak da varolduğunun kabulüyle bağdaşır. Ben bunu derken, sadece zihnimdeki bir anlaşmazlığı kastetmiyorum, dış dünyadaki bir anlaşmazlığa da işaret ediyorum. Tekrar konuya dönersek, nesnenin özneye bağlı olduğunu, dolayısıyla öznenin (zihin) varlığını ima ettiği ileri sürülüyor. Fakat bu yargıya dayanılarak, nesnenin özneden bağımsız olarak var olamayacağı ileri sürülemez. Bu, "'öğrenci', 'öğretmeni' ima eder, dolayısıyla öğretmen olmadan, yani ben olmadan, öğrencim olan o insanlar da olmaz" demeye benzer. Burada yapılacak doğru akıl yürütme, öğretmen

olmazsa, bu insanlar artık öğrenci olmazlar. Fiziksel şeyler de özne olmadan nesne olamazlar, fakat nasıl öğretmen olmadan insanlar olabiliyorsa, fiziksel şeyler de özne olmadan var olabilirler.

Berkeleyci idealizmin bilgi kuramının tezlerinin, sadece fiziksel şeyler için mi, yoksa bilginin bütün nesneleri için mi geçerli olduğuna bakmak gerekir. Eğer ikinci durum söz konusu ise, tezi savunanlar, sadece fiziksel nesnelerin değil, öteki zihinlerinin ve mantığın temel yasalarını bile yok sayacak sonuçlara varacak demektir ve bunun kesinlikle bir *reductio ad absurdum* (Aksinin yanlış olduğunu göstermek suretiyle bir önermenin doğruluğunu kanıtlama) olduğu düşünülebilir. Bundan dolayı Berkeley, fiziksel nesnelerin düşünülebileceği ve tasarlanabileceğini, bu yüzden de sadece zihnimizde var olduklarını ileri sürerken, aynı zamanda şu tezi ileri sürebilirdi: Öteki insanların var olduğunu düşünüyorum, tasarlıyorum, tasarladığım şey sadece zihnimde vardır, dolayısıyla öteki insanlar da sadece zihnimdeki fikirlerdir. Berkeley bu sonucu kabul etmekten kaçındı, fakat eğer kabul etseydi, o zaman, fiziksel nesneler hakkında da yukarıdakine benzer bir sonucu kabul etmekte haklı olabilir miydi?

Fenomenciler veya idealistler, kullanılan kavramlardaki anlam karışıklığından, dildeki ve bazı anlatımlarda görülen bariz muğlaklıktan dolayı sahte bir inandırıcılık kazandılar. Duyum, algı, kavram, bilgi gibi kavramların hepsi de iki anlama gelecek şekilde kullanılabilir, örneğin duyum, birinci anlamda duyularla gerçekleştirilen zihinsel bir duyum durumunu, ikinci anlamda ise duyumlanan şeyi, duyumun nesnesini anlatır. Şimdi ilk durumda, kelime açıkça zihnimizin dışında varolmayan bir şeyi anlatmaktadır, fakat buradan ikinci anlamdaki duyumun da zihnimizin dışında varolamayacağı sonucu çıkmaz. Bundan dolayı, fenomenciler veya idealistler, fiziksel nesne kavramının "du-

yumlar"dan oluştuğunu ileri sürdükleri zaman, "zihinsel duyum durumu" anlamındaki "duyumlarla", "duyumlanan şeyin nitelikleri" anlamındaki "duyumları" birbirine karıştırıyor olabilirler. İlki zihnimizden bağımsız olarak var olamaz, fakat ikincisi, yani algılanan şey anlamındaki duyum, pekâlâ da zihnimizden bağımsız olarak var olabilirler. Bu karmaşaya sürüklenmemek için, "duyum" kavramını yalnızca ilk anlamıyla kullanmak, ikinci anlamdaki duyumu, zihinsel duyum durumu veya eyleminden ayırmak için de duyum yerine "duyu-verisi" terimini kullanmak gerekir.

(2) BERKELEYCİ İDEALİZMİN FİZİKSEL NESNENİN NİTELİKLERİYLE İLGİLİ TEZLERİ

Berkeley -bu tezlerin, onu takip eden bir çok idealist tarafından da öne sürüldüğünü hatırlatmalıyım-, fiziksel şeylere alışılageldiği üzere atfettiğimiz farklı nitelikleri incelediğimiz zaman, bunların daima duyumlarla ilgili olduğunu ve duyumlar olmadan bu niteliklerin düşünülemeyeceğini ileri sürüyor. Berkeley, bundan dolayı tat, sıcaklık, ses ve renklerin "duyumlar" olduğu ve bunların, bizim duyumlarımız dışında bir varlıkları olmadığı sonucuna varıyor. Şimdi yukarıda "duyumun" iki farklı anlamının birbirine karıştırıldığından bahsetmiştim ve bazı kişilerin fenomenciliği kabul etmelerinden de muhtemelen bu karışıklık sorumludur. Dildeki ve kavramlardaki bu karışıklık Berkeley'in daha önceki teziyle olduğu kadar şimdiki teziyle de ilgilidir. Renkler ve benzer nitelikler, eğer biz, duyumu "duyumlanan, algılanan şey" anlamında kullanıyorsak tabii ki duyumdurlar; fakat eğer duyumdan "duyumlama hissini", "zihinsel duyum durumunu" kastediyor ve buna dayanarak bunların yalnızca zihnimizde mevcut olduğunu söylüyorsak, bunlar duyum de-

ğildir. Fakat bu, ikna edici değildir. Eğer bu ve benzer ayrımları kabul edersek, realizm ile fenomencilik arasında dille ilgili bir çelişki kalmayacaktır; fakat fenomenciler veya idealistler, renk gibi duyumlanan, algılanan niteliklerin, duyumlama hissi anlamındaki duyumlardan farklı olduğunu düşünebilmemize rağmen, bu ikisini dikkatli bir incelemeyle dahi birbirinden ayıramayacağımızı ileri sürerler. Bir eğrinin iç bükey veya dış bükey olma niteliğini; 4 olma veya 96-92 olma niteliğini düşünelim. Duyumlarımız dışında, dış bükey olma özelliğini düşünebilir miyiz? Duyumumuzun nesnesi olan bu niteliklerle, onlara dair duyumlarımızı birbirinden ayıramayız. Aynı şekilde idealistler, söz konusu niteliklerin, örneğin rengin, algılanan nitelikten ayrı olduğunu düşünebileceğimizi, buna karşılık bu nitelikleri algılanan nitelikten ayıramayacağımızı ileri sürebilirler (Dış dünyadaki nesneye ait bir özelliğin, bizim algıladığımız özellikten bağımsız olarak düşünülemeyeceğini söylerken, sadece, biri diğerinden ayrı olarak var olmaz demiyorum, bunu yapmak aynı zamanda mümkün değildir de diyorum.) Sonuçta, fiziksel şeylere alışılageldiği şekilde atfedilen niteliklerin, duyumlardan bağımsız olarak düşünülüp düşünülemeyeceği meselesi, yalnızca, her durumun kendine has özellikleri göz önünde bulundurarak değerlendirilmesiyle ve hiç kimse algılamasa da o niteliğin tek başına var olup olamayacağının sorgulanmasıyla çözülebilir. Bazı nitelikler için geçerli olan sonuçlar, başka nitelikler için geçerli olmayabilir. Duyularımızla zihne aktarılan ve aslında hepimizin, zihinden, bilinçli olmaktan ayrı düşünemeyeceği, dolayısıyla da cansız fiziksel nesnelerde bulunamayacak tek bir özellik vardır: O da ağrıdır. Ancak bunun, duyularla zihne aktarılan bütün nitelikler için geçerli olduğunu ileri süremeyiz. Sağduyu, nitelikler arasında kesin bir ayrım yapar ve fiziksel nesneleri, büyüklüğü, rengi, ısısı olan, fakat ağrı duyamayacak varlıklar olarak kabul eder. Tat konusuna gelirsek, bir çok insan, öyle sanıyorum ki hiç

tereddütsüz, tadın, algıdan bağımsız olarak nesnelere ait bir nitelik olduğunu söyleyeceklerdir. Aslında şekerden, o anda tatmıyor olsak bile tatlı diye söz ederiz, fakat bunu, 'şeker yersem, ağzımda bir tatlılık hissi doğar' anlamında söyleriz. Yoksa kastımız, 'hiç kimse tatmasa da tatlı olma niteliği şekerin içinde vardır' değildir. Tat niteliğinin, fiziksel nesnede bulunmasının düşünülemeyeceğini ileri sürmeyeceğim. Düşünülebileceğini söylesem bile bir çok insan muhtemelen bana karşı çıkardı. Isı ve ses özelliklerine gelince, bu özelliklerin algılanan şeyden bağımsız olarak varolabileceğine inanma eğilimi daha büyüktür ve tabii renkler konusunda da. Bir rengin nasıl bir şey olduğunun, rengin nasıl göründüğüyle yakından bağlantılı olduğunu, dolayısıyla da algılanmadan var olamayacağını iddia etmek akıllıca olur. Fakat biçim, büyüklük ve hız konusunda aynı şeyleri iddia etmek pek de akıllıca değildir.

Bu sebepten ve biraz sonra açıklanacak başka sebeplerden dolayı bir çok realist filozof, algılanan şeyden bağımsız olarak fiziksel nesnede var olduğunu düşünebildikleri birincil nitelikler ile algılarımız dışında fiziksel nesnede var olduğunu düşünemeyecekleri ikincil nitelikler arasında bir ayrım yapıyorlar. Birincil nitelikler, şekil, büyüklük, hız, yumuşaklık, sertlik gibi özellikleri, ikincil nitelikler ise renk, ses, tat, koku gibi özellikleri kapsıyor. Şimdi, bilimin, duyumlarımızı kendi amaçlarına uygun olarak, fiziksel nesnelere ikincil nitelikler atfetmeden de açıklayabileceğini hepimiz biliyoruz. Renk görüntüsü, fiziksel nesnelerin gerçekten bir renge sahip olduğu varsayılmadan da bilimsel olarak açıklanabilir, fakat büyüklük, biçim, ışık dalgaları ya da onları bize yansıtan şeylere atıfta bulunmadan açıklanamaz. Bu ayrım konusunda idealistler, realistlerin birincil niteliklerle ilgili açıklamalarının, ikincil niteliklerinkinden daha savunulabilir olmadığını göstermek için üç tez ileri sürmüşlerdir. (a) Algı yanılmaları veya yanılsamalar, ikincil nitelikler kadar

birincil nitelikler için de geçerlidir. (b) Birincil nitelikleri, ikincil nitelikler olmadan, tek başlarına düşünmemiz mümkün değil, bu yüzden her iki nitelik de aynı konumdadır. Birincil niteliklere daha ayrıcalıklı bir konum tanımanın makul bir gerekçesi yoktur.

Bence bu iddialar geçerli değil. Doğrudur, sadece birincil niteliklere sahip bir nesnenin var olduğunu düşünmek mantıksal çelişki içerir. Biçimi veya büyüklüğü olan bir şeyin bunların yanı sıra başka nitelik veya niteliklerinin de olması gerekir. Fiziksel bir nesnenin biçiminden söz etmek, sadece nesnenin sınırlarından bahsetmektir, tabii bu sınırların içinde bir şeylerin olması gerekir. Nesnenin boyutlarından söz ettiğimizde, nesnenin uzayda işgal ettiği yerden söz ederiz, bu işgal edilen yerde bazı nitelik ya da niteliklerin olması gerekir. Hareket veya hızın olabilmesi için, yerini değiştireceğimiz bir takım niteliklerin olması gerekir. Birincil niteliklerin tümü aslında ilişkidir ve ilişkiler de ilişkide bulunan tarafları simgeleyen terimlerin varlığını ima eder. Bu yüzden fiziksel nesnelerin birincil nitelikler dışında başka niteliklere sahip olmadığını düşünen Descartes ve büyük bir ihtimalle Locke gibi filozoflar hata yapmışlardır. Fakat bu demek değildir ki, nesnelerin sahip olması gereken öteki nitelikler, algıladığımız birincil niteliklere özdeştir. Fiziksel nesnelerin sahip olduğu ve varlığı kabul edilen birincil niteliklerden başka niteliklerin, bize her ne kadar renk, sertlik, sıcaklık vs. gibi görünmesine rağmen, bizim için bilinemez olmaları da mümkündür. Sonuçta, realistler, fiziksel nesnelere birincil nitelikleri atfeder, nesnelerin ikincil niteliklere sahip olmadığını söylerken, saçma bir iddiada bulunmuyorlar.

(c) Bazı idealistler birincil niteliklerin gerçekte bir zihni ima ettiklerini göstermek için ilişki tezini öne sürüyorlar. Birincil nitelikler kesinlikle ilişkileri içerir, ilişkilerin de zihni ima ettiği ileri sürülüyor. Eğer A ile B'nin arasında bir ilişki varsa, onlar

gizemli bir şekilde hem ayrı hem de beraberdirler ve bu ayrılık ve birliktelik bütünü, ancak eğer A ile B'nin, aynı bilinç sarmalında onları birbirinden ayıran, fakat aynı zamanda da birleştiren bir zihne bağlı olarak var olduklarını düşünebilirsek kavranabileceği ileri sürülüyor. Fakat bir çok filozof şimdi, ilişkinin zihinsel bir süreci ima ettiğinin bu kadar açık olmadığını düşünüyorlar ve ben artık konuya ilişkin başka bir tez daha üretemem.

(d) Bir çok filozof, tıpkı ikincil niteliklerde olduğu kadar birincil niteliklerin de bir zihni ima ettiğini dolaysız bir şekilde, ani bir kavrayışla kavradıklarını öne sürüyorlar. Fakat biz burada tekrar, tez öne sürerek çözüm bulamadığımız, fakat ya doğru olarak ya da yanlış olduğunu ani bir kavrayışla kavrayacağımız şeyler meselesine tekrar saplanıyoruz. İdealistlerin görüşlerine küçümsemeyle yaklaşmamalıyız. Başka alanlarda değişik görüşlere sahip bir çok filozofun, fiziksel nesnelerin duyumlarımızdan bağımsız olarak varolamayacağı sonucuna vardığını unutmamalıyız.

Burada Berkeley'in felsefesinde ağırlıklı bir yer tutan maddi töz görüşünü ele almadım. Bu görüşe göre, bütün niteliklerin üstünde ve ötesinde bir şey olarak tanımlanan maddi töz, tamamen akıldışı ve saçma bir kavramdır. Bu görüşüyle Berkeley, realizme değil, daha ziyade Locke'un madde görüşüne karşı çıkıyor. Bir realistin töz kuramını savunmasına gerek yok. Bir realist, tıpkı Whitehead gibi, fiziksel nesnelerin yalnızca olaylar veya olay dizileri olduğu görüşünü savunabilir.

(3) REALİZMİN GEREKÇELENDİRİLEMEYECEĞİ İDDİASI

Realizme karşı ileri sürülen en popüler ve en makul tez, realizmi gerekçelendirmenin zorluğuna dayanan olumsuz tezdir.

Eğer realizm görüşünü benimsersek, tasarımcı algı kuramından kaçamayız, fakat eğer tasarımcı kuramı benimsersek, fiziksel nesneleri asla dolaysız algılayamayacağımızı kabul edeceğimizden realizmi kanıtlamak zor olacaktır. Bir çok realist filozof bu güçlüğü aşmak için, deneylerimizi nedensel olarak açıklayabilmek için fiziksel nesnelerin var olması gerektiğini iddia ediyor. Yani, fiziksel bir nesneyi algılamışsam, buna neden olan fiziksel bir nesnenin de olması gerekir. Fakat bilinmeyen bir X'in, deneyimimize neden olmasını kavrayamayız; eğer bu nesneleri sağduyuya başvurarak veya bilimin açıkladığı şekliyle anlayacaksak, bu durumda nesnelere az ya da çok kesin nitelikler atfedebilmemiz gerekir. Şimdi sonucun (duyum veya algı) niteliklerine bakarak nedenin niteliklerinin ne olduğunu nasıl söyleyebiliriz ki?. Genel olarak, bunu sadece, geçmişteki yaşantılarımızda benzer nedenlerin benzer sonuçları doğurduğu olgusuna dayanarak yapabileceğimiz kabul ediliyor. Örneğin gece uyumuş olmama ve yağmurun yağdığını görmememe rağmen, yoldaki su birikintilerine bakarak yağmur yağdığını çıkartabilirim, çünkü geçmiş yaşantılarımda yağmurun yolda su birikintilerine yol açtığını gördüm. Fakat eğer tasarımcı kuram doğruysa, fiziksel nesneleri hiçbir zaman doğrudan algılayamıyoruz, dolayısıyla bu yolla onların neye benzediğini öğrenemeyeceğiz. Dahası, nedenin zorunlu olarak sonuca benzediğini de söyleyemeyiz. Elimin bıçakla kesilmesi ile canımın yanması arasında ne gibi bir benzerlik olabilir ki? Fiziksel nesnelerin belli bir şekle, büyüklüğe ve renge sahip olduğunu kabul etsek bile, nesnenin gerçek biçiminin, boyutlarının veya renginin ne olduğunu tam olarak söyleyemeyeceğimiz çok sayıda illüzyon vakasına işaret edilerek yukarıdaki yargı destekleniyor. Sonuçta, eğer dışsal fiziksel nesneler gibi bir kavramı öne süreceksek, bu nesneler hakkında bir şeyler söylemek için iyi bir gerekçe üretemediğimiz düşünülebilir. Ancak eğer iyi bir gerekçe üretemezsek, kav-

ram bilinmeyen bir X'e dönüşür. Bilinmeyen X'in varlığını kabul etmek, duyumlarımızı açıklamakta bize yardımcı olabilir mi?

FİZİKSEL NESNENİN VARLIĞINA İLİŞKİN NEDENSELLİK KANITI

Fenomencilerin tezleri, hem akılcı, hem de deneyci filozoflar tarafından oldukça rağbet görüyor. Akılcılar bu tezlerin, gerçekliğin temelde zihinsel veya tinsel olduğunu kanıtladığını iddia eden metafiziğe bir önsöz teşkil ettiğini düşünüyorlar. Öte yandan deneyci filozoflar da fenomenciliğe yakınlık duyuyorlar, çünkü öteki görüşler, deneyle gerekçelendirilenin ötesine geçiyorlar. Dahası, fenomencilik son dönemde bilim adamları, özellikle ne yaptığını felsefi olarak anlatmak arzusunda olan bilim adamları arasında bile popülerlik kazandı. Bilim adamları son dönemde gerçek veya muhtemel felsefe gözlemcileri olarak bu konuda çok fazla konuşuyorlar. Bunun en göze çarpan örneği, görelilik kuramının verdiği imkandır. Bu kuram, farklı hızda seyahat eden kişilerin aynı zamanda meydana gelmiş olayları eş zamanlı olarak kavrayamadıklarını söylüyor. Filozoflar bunu, mutlak olarak nesnel eş zamanlılık kavramının çürütülmesi için uygun bir gerekçe olarak kabul ediyorlar. Fakat fenomenciliğin görelilik imalarını abartmakta bu kadar ileri gitmemeliyiz, çünkü her şeyden önce fenomencilik eş zamanlılığı, nesnel mekansal ve geçici ilişkiler bağlamında tanımlıyor.

Şimdi realistlerin kendilerini savunmak için neler söyleyebileceklerini düşünelim. Realistler ilk önce, fiziksel nesneyi neden-sonuç ilişkisi içinde anlatmak için, daha önceki tartışmamızda değindiğimizden daha sağlam bir nedensellik tezi üretе-

bilir. Realistlerin bu şekilde bir tez öne sürdüklerini düşünelim. Evrensel olarak kabul edilmektedir ki, eğer bilimsel bir hipotezden yola çıkarak çok sayıda ayrıntılı tahminlerde bulunabiliyorsak, sonuçta bu tahminlerimiz doğrulanırsa, işte o zaman bu sonuç, hipotezin veya varsayımın doğruluğuna dair güçlü bir kanıt olur. Çünkü, kurama dayanan bütün tahminlerin sadece tesadüfen meydana gelmesi olağandışı ve anlaşılmaz bir rastlantı olarak düşünülür. Hava durumunun nedenlerine ilişkin bir kuramımız olduğunu ve bu kurama dayanarak yarın yağmur yağacağını tahmin ettiğimizi düşünelim. Bu pek de ilgi çekici değildir, çünkü her durumda büyük ihtimalle yağmur yağar. Sadece tahmin çalışması bile yapsak, yarın yağmur yağacağı tahminimin, dünyanın kitabını yazdığım bu bölgesinde gerçekleşme şansı yüzde 30 ila yüzde 50 civarında olacaktır ve bundan dolayı da tahminimin tutması, kuramımın doğruluğunu ispatlayan önemli bir tez olmayacaktır. Fakat önümüzdeki yıl hangi günler yağmur yağacağını, hangi günler yağmayacağını tahmin ettiğimi varsayalım. Bu durumda uzmanların oturup kuramımı not etmeleri gerekecek. Kuramım yine de tam olarak doğru olmayabilir, fakat tahminlerim belirli oranda tutarsa, bu, öngörüde bulunmaktaki olağanüstü başarımın hesaba katılması için yeterli olacaktır. Fakat hâlâ mantıksal olarak tahminlerimin şans eseri tutması ihtimali de vardır, fakat hiç kimsenin aklına bu gelmeyecektir. Tahminlerimin şans eseri tutması, tamamen imkansız olarak görülecektir. Bu imkansızlık matematiksel olarak da gösterilebilir. Yaşadığım yerde ortalama her iki günde bir yağmur yağdığını düşünelim. Bu durumda tahmin yapma şansım, birinci gün, _ , ikinci gün _ ve üçüncü gün 1/8 vs. olacaktır. Yirmi bir gün geçene kadar tahminimin doğru çıkması ihtimali yaklaşık bir milyonda bire ulaşacaktır. Tahminimin doğru çıkması ihtimali, her bir gün için 365 günde bir olduğuna göre, bunu ihtimal hesabına vurursak, 1/365'in karesi olacaktır. Yani payda,

güneş sisteminde elektronların sayısını aşacak kadar büyük bir rakam olacaktır. Şimdi gündelik hayatımızda, fiziksel nesnelerin var olduğuna ve uygun koşullar altında gözlemlediğimizde algıladığımız gibi belirli özelliklere sahip olduğuna ilişkin hipoteze dayanarak daima çok sayıda tahminler yaparız. Bu tahminler de sürekli doğrulanır. Kendi adıma söylemek gerekirse, her gün 365'den çok daha fazla tahminde bulunurum ve bunlardan çoğu da gerçekleşir. Bazı tahminlerimin tutmadığı da olur, fakat bu da yalnızca o kadar astronomik boyutta olan ihtimal dışılığı biraz arttırmış olur, fakat tahminlerimin başarısının şans eseri olmadığına dair inancımı hâlâ korurum. Hatırlatmak gerekirse, bir tahminimizin doğru çıkmaması halinde, bu durum, bunun daima belirli bir fiziksel nesnenin belli nitelikleriyle ilgili bir hata yapmış olmamızdan kaynaklandığı şeklinde açıklanır, fakat fiziksel nesnelerin bizim algımızdan bağımsız olarak hiç var olmadığı akla gelmez.

Bundan dolayı realist bağlamda fiziksel nesnelerin mevcut olduğuna dair inancı destekleyen çok sayıda kanıt vardır. Sonuçta, fiziksel nesnelere dair inançlarımız aşağı yukarı doğru değilse, tahminlerimizin tutması nasıl açıklanabilir? Fiziksel nesnelere dair inançlarımızın tam olarak doğru olması gerekmez, fakat fiziksel nesnelerin var olduğu ön kabulüne dayanarak akıl yürütme yöntemiyle ulaştığımız tahminler genellikle nasıl doğru çıkıyorsa, bu tahminlerimizin de en azından ötekiler kadar doğru çıkması gerekir. Tezimizi biraz daha farklı bir şekilde ortaya koyarsak, insanoğlunun sanki fiziksel nesneler varmış gibi yaşadığı bu hayat yüzlerce ve hatta binlerce yıldır devam ediyor ve bu da kesinlikle, bu nesnelerin varlığına duyulan inancın doğru çıkması ihtimalini arttırıyor. Bu varsayımdan hareket edersek, aksini düşünmek için özel bir sebep yoksa, uygun bir ışık altında, uygun bir mesafeden açık bir gözlemle gördüğümüz birincil nitelikler gerçekten de, algılardan bağımsız olarak fiziksel nesne-

lere aittir ve insanoğlu, insanlık tarihi boyunca doğru çıkan milyonlarca ve hatta milyarlarca tahminde bulunmuştur. Bu durum, nasıl realizme haklı bir şekilde doğru diyorsak, bu veya benzer bir hipoteze de en az o kadar doğru deme ihtimalimizi büyük oranda arttırmaz mı? (Realistler zorunlu olarak, fiziksel nesnel niteliklerin, bizim algıladığımız şeylerin tıpa tıp aynısı olduğu görüşünü savunmaz, fiziksel nitelikler ile algıladığımız nitelikler arasında sadece genel benzerlik olduğunu ileri sürer).

Fakat maalesef, bu tezin önünde ciddi nitelikte iki sınırlama vardır. İlk önce, tez, maddenin varlığını, uzayda algılanmamış bir dizi varlıklar bulunması bağlamında inkar eden ve algılarımızın Tanrının zihinlerimize yaptığı doğrudan müdahalenin sonucu doğduğunu savunan Berkeley'inki gibi bir görüşü reddetmiyor. Eğer Tanrı, bizde onun kurduğu düzene uyan duyum-verileri veya bir takım fikirler doğmasının yararlı olduğunu düşündüyse, bu durumda bizim bu duyum-verilerinin veya fikirlerimizin, fiziksel nesneler var olmamasına rağmen, realistlerin formüle ettiği türde bağımsız fiziksel nesneler tarafından üretildiğini düşünmemiz gerekir, şüphesiz zaten biz de bunu yapıyoruz ve bu durumda fiziksel nesneler ile duyumlarımız arasında bir uygunluktan bahsetmek anlamsız olur. Sanki zihnimizden bağımsız fiziksel nesneler varmış gibi duyumlarımızın devam ediyor olması, Tanrı'nın bunun böyle devam etmesi gerektiği niyetiyle pekâlâ da açıklanabilir. Fakat böyle bir görüş realizmden zannedildiği kadar çok da farklı olmayacaktır. Tanrı'nın bize belirli duyumları verirken ne yaptığını biliyor olması gerektiğinden ve bizim de sanki bağımsız fiziksel nesneler varmış gibi davranmamızdan dolayı Tanrı'nın kendisinin fiziksel nesnelerin neye benzeyeceğine dair bir takım fikirlerinin olması gerekir. İşte aslında Berkeley'in savunduğu da budur. İnsandan tamamen bağımsız olan ve doğrudan olmasa da dolaylı olarak algılarımızın nedenleri olan bu fikirlerin kendisi realist anlamda bir tür fiziksel nes-

ne olarak düşünülebilir ve Berkeley, en azından bazen, böyle düşünüyor. Fakat Berkeley'in görüşü gerekçelendirilemez veya bu görüşün muhtemelen doğru olduğu kanıtlanamaz ve bu görüş, Tanrı'yı algılama düzenimizin sorumlusu olarak formüle etmeyen ve bana göre çok inandırıcı olan bir görüşü savunan normal bir fenomenciyle çelişir. Bana öyle geliyor ki, insanın ve duyumlarının ötesinde ve üstünde bir şeylerin bulunduğunu varsaymamız gerekir ve dahası, bu algılarımızın dışındaki şeylerin neler olduğu hakkında tamamen bilinemezci bir tavır alamayız. Başarılı tahminler hakkındaki tezimiz, bizim dışımızdaki şeylerin özelliklerine dair bir takım kanıtlar sağlar. Ayrıca bu tez, hayali şeylerle akıllıca tahminler arasındaki farkı nasıl anlayabildiğimizi de gösterir. Zihnimizde varolan ve nedensellik ilkesine dayalı sistemimize uymayan algılamalarımıza yanılsama deriz. Bir kürek suyun içinde kırıkmış gibi görünür, fakat sanki o düzmüş gibi kürek çekeriz; aynadan yansıyan görüntüler ve gökkuşağı da "gerçek" fiziksel nesneler gibi nedensellik sistemimize uymaz. Öyle sanıyorum ki, bu, bütün illüzyonlar için çok önemli bir kriterdir, fakat bir çok illüzyon vakasında, aynı nesneyi gözlemlemiş farklı kişiler arasında bir anlaşmazlık ve görmeyle dokunma duyumları arasında da bir çelişki vardır. Bu son durumda, dokunma duyumuyla görme duyumunun çelişmesi halinde görüntünün dokunma duyumuyla çelişmeyeceği bir görüntüyü tercih edebiliriz. (yani, suyun içinde kırık görünen küreği, düzmüş gibi algılarız). Realistlerin fiziksel nesneler hakkındaki aşina olduğumuz görüşlerini benimseyerek illüzyonları bile neden-sonuç ilişkisi içinde açıklayabileceğimiz de önemli bir gerçektir.

Fakat ne yazık ki, Berkeley lehine bir kayıt düşmenin dışında bile olsa, başarılı tahminlerle ilgili tez, düşündüğümüz kadar kesin bir kanıt sunmaz. Bu bizi ikinci sınırlamaya getirir. Bu sınırlama, bu tezin, fiziksel nesnelere sadece birincil nitelikleri at-

fetmek konusunda kullanılabileceğini, ikincil nitelikler bakımından kullanılamayacağı ileri sürülerek açıklanabilir. Bilim, fiziksel nesnelerin, biçim, büyüklük, hareket, hız gibi birincil olanlar dışında başka özelliklere de sahip olduğunu varsaymadan tahminde bulunmanın kesinlikle mümkün olduğunu gösteriyor. Hatta bilim, fiziksel nesnelerin gerçekten renkli olduklarını doğru olarak kabul etmeksizin renk duyumlarımız hakkında veya fiziksel dünyada nesnel olarak sesler bulunduğunu varsaymaksızın sesler hakkında neden-sonuç ilişkisi içinde tatmin edici bir açıklama üretebilir. Aslında bilim, ışık dalgalarının ve ses dalgalarının nesnel olarak fiziksel varlıklarının bulunduğunu doğru olarak kabul ediyor, fakat bu dalgalara birincil özellikleri atfediyor, ikincil olanları değil. Bundan dolayı tahmindeki başarımıza dayanarak ikincil niteliklerin fiziksel dünyada var olduğunu öne süremeyiz, çünkü tahminlerimiz fiziksel nesnelerin ikincil niteliklere sahip olduğuna ilişkin bir varsayıma değil, nesnelerin birincil niteliklere sahip olduğu varsayımına dayanıyor. Birincil niteliklerle ikinciler arasındaki ayrım sık sık eleştirilir, fakat birincil niteliklerle ikincillerin birbirinden ayrılmasının güçlü bir felsefi temeli vardır. Şöyle ki, bu özelliklerden birisine duyumlarımızı açıklamak ve tahminde bulunabilmek için ihtiyaç duyarız, diğerine duymayız.

Ayrıca gerçekte, fiziksel nesnelerin birincil niteliklerinin bile, bizim onlarda var olduğunu algıladığımız gibi olup olmadığını söyleyebilecek bir zeminimizin bulunmadığı, çünkü tahminimizin başarısını açıklamak için kesinlikle gerekli olan şeyin, fiziksel şeylerin "yapısının", nasıl görünüyorlarsa tıpkı öyle olması gerektiği ileri sürülüyor. Bu hayali bir örneğin yardımına başvurarak açıklama yapmayı gerektiriyor. Farz edelim ki, bende bir anormallik var ve çimenleri yeşil görürken, yaprakları da daima mavi görüyorum. Bu durumda farkı keşfetmek kolay olacaktır, çünkü ben zaten yapraklarla çimenlerin aynı renkte ol-

duklarını iddia etmiyorum ve diyorum ki, güzel bir günde gökyüzü nasıl görünürse, yapraklar da o renktedir. Fakat farz edelim ki, benim renk algım öteki insanlardan farklı. Şöyle ki, başka insanlar, benim yeşil diye adlandırdığım bir rengi gördükleri her zaman ben mavi olarak adlandırdığım rengi görüyorum. Başkaları benim mavi dediğim rengi gördükleri zaman da ben yeşil dediğim bir rengi görüyorum. Öyle görünüyor ki, o zaman ben bu farklılığı hiçbir zaman kavrayamayacağım, zaten kavrayamam da. Bu durum, duyumlarımın içeriğinin bu bakımdan diğerlerininkinden farklı olduğunu söyleyerek açıklanabilir, fakat duyumumun "yapısı" diğerlerininkiyle aynıdır. Aynı şekilde, farklı şeylerin algılanmasına rağmen benim algımın diğerlerinin algısıyla, yukarıdaki örneğe benzer bir uygunluk göstermesi koşuluyla, biçim ve büyüklük başlığı altında algıladığım ilişkiler biçimi, diğerlerininkinden farklı olabilir ve biz bunu hiçbir zaman fark etmeyebiliriz. Dahası, yine aynı şekilde, fiziksel nesneler gerçekten de bizim algıladığımızdan farklı niteliklere ve ilişkilere sahip olabilirler ve niteliklerin ve ilişkilerin, bizim algıladığımızdan farklı olmasına rağmen aynı şekilde düzenlenmesi koşuluyla tahminlerimiz gerçekleşebilir. Yani, bizim algıladığımız fiziksel nesnelere ait ilişkilere, r1r2... diyelim ve gerçekte onlar v1v2 olsunlar. O zaman r1'le ilgili olarak gördüğümüz şeylerin gerçekte v1'le ilgili olması ve bize r2'yle bağlantılıymış gibi görünen şeylerin de v2'yle bağlantılı olması halinde, hâlâ başarılı öngörülerde bulunabiliriz. İşte, yapıları aynı derken söylemek istediğim de budur.

Yukarıdaki değerlendirmeler realistlerle fenomenciler arasında aşağıda belirtilecek şekilde bir uzlaşma ihtimalini gündeme getiriyor. Realistler, fiziksel nesnelerin niteliksel olarak, bizim algıladığımız şey gibi olduğunu söylemek için hiçbir geçerli zeminimizin olmadığını kabul edebilir, buna karşılık feno-

menciler de, algılarımızın nedenleri olduğunu ve bu nedenlerin bizim dışımızda bulunduğunu ve tahminde bulunmaktaki başarımızın, gerçekte varolan şeylerle bize görünen şeyler arasında yapı bakımından bir benzerlik bulunduğu görüşünü desteklediğini kabul etmekten kaçmanın zor olduğunu göreceklerdir. Bundan dolayı, maddi dünyanın bizim için bilinemez olduğu sonucuna varabiliriz, fakat hemen sonra, bu dünyanın yapısı hakkındaki belirli inançlarımızı kanıtlayabilecek ve gerçekleşmesi muhtemel tezler öne sürebileceğimizi eklemeliyim. Belki de bu varsayım, içerik ile yapı arasında biraz fazla bir tezatlık da barındırıyor, fakat bilimsel olarak belirli bir maddenin bir parçası hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimiz, fakat sadece o parçanın maddenin öteki parçalarıyla ilişkisine dair bir şeyler bilebileceğimiz bugünlerde genel olarak kabul edilmektedir.

Nedensellik tezi başka bir bakış açısıyla da mümkündür. Eğer tasarımcı algı kuramı doğru ise, ki öyle görünüyor, fiziksel nesneleri yalnızca duyular aracılığıyla algılayabiliyoruz ve fiziksel nesnelerin varlığını veya niteliklerini, yalnızca duyumlarımıza dayanarak bir çeşit neden-sonuç ilişkisine dayalı varsayımlar üreterek çıkarabiliyoruz. Şimdi, kurama göre neden-sonuç ilişkisine dair bir yasaya sadece duyumlarımızdan yola çıkarak ulaşabileceğimizden dolayı, daha önce hiç algılamadığımız, hiç karşılaşmadığımız bir şeyle ilgili olarak neden-sonuç ilişkisine dayalı varsayımlarda nasıl bulunabiliriz ki? Dahası, eğer duyumlar fiziksel nesneleri tam olarak temsil ediyor, onları olduğu gibi yansıtıyorsa, o zaman fiziksel nesnelerin, duyuma benzeyen unsurları kendi içlerinde barındırmaları gerekir. (Berkeley, öne sürdüğü idealist sistemi, "bir fikir bir fikirden başka neye benzeyebilir" diye sorarak destekliyor ve burada "fikir", günümüzde "duyum" veya "duyu-verisi" dediğimiz şeye tekabül ediyor.) Fiziksel nesneleri, yalnızca duyuları kavradığımız oranda kavrarız. Duyularımızı, normal bir algı sürecinde, fiziksel

şeylerin bir parçası gibi düşünürüz, çünkü sağduyu tasarımcı kuramı kabul etmez; fiziksel nesneleri sadece duyularımızın özellikleri çerçevesinde tanımlayabiliriz, onların konumlarını veya özelliklerini yalnızca, ya duyularımızın, fiziksel nesneleri tam olarak yansıttığına inancımızı koruyarak ya da duyularımızdan hareketle neden-sonuç ilişkisine dayalı varsayımlarda bulunarak belirleyebiliriz. Tüm bunlar, fiziksel nesnelerin duyularımıza eşdeğer niteliklere sahip varlık grupları olarak düşünülmesi gerektiği, fakat bunların bizim algımızdan bağımsız olarak varolduğu sonucunu destekliyor. Aslında fiziksel bir şeyi bir duyumla özdeşleştirmek komik olacaktır. Bu şey pekâlâ da, tıpkı duyumlar gibi aynı türden bir grup varlığı kapsıyor olabilir ve yalnızca algılanmadan var olabilirler. Bu durumda bu şey aslında en uygun koşullarda fiziksel nesnede bulunduğunu algıladığımız renk, biçim, sertlik, yumuşaklık gibi bir şey olacaktır. İdealistlerin tezlerini kabul etmiyorsak, bu şeyin, hiç kimsenin algılamamasına rağmen var olduğunu düşünülebiliriz. İkincil niteliklerin fiziksel olarak gerçekten var olmasının aslında bir illüzyon olduğu varsayımı, fiziksel nesnelerin renge sahip olmayacağını göstermez, sadece bizim, o rengin ne olduğunu kesin olarak belirleyemeyeceğimizi gösterir. Realistler genellikle, duyularımızdan başka hiçbir şeyin dolaysız olarak algılanmadığı görüşünü savundukları zaman bile fiziksel nesnelerin tür olarak duyularımızdan tamamen farklı olduğunu ileri sürerler. Fakat realistler bu tezi kesin olarak kanıtlayamamışlardır. Sadece iki çeşit şeyin dolaysız deneyimini yaşarız, duyu ve bilinç. Şimdi, bunu kabul ediyorsak, tür olarak her ikisinden de farklı üçüncü bir şeyin varlığını ileri sürmekte nasıl haklı olabiliriz? Algılarımızın nedenleri hem duyumlarımızdan hem de düşüncelerimizden tür olarak farklı olabilir, fakat kesinlikle bunların farklı olduğunu keşfedecek, anlayacak imkanlara sahip değiliz.

SAĞDUYUNUN MADDE GÖRÜŞÜ... FİZİKSEL NESNELER HAKKINDAKİ ÖNERMELERİN ANALİZİ

Realistlerin bir başka tezi, sağduyu görüşü olarak adlandırılmaktadır ve şüphesiz bu tez, en etkileyici olandır. Felsefi tartışmalar hariç, aslında, fiziksel nesnelerin var olmadıklarına inanmayız, böyle bir yargıya inanmak da ancak filozofların mantıksızlığı olarak görünür, çünkü akıl hastanesi dışında hiç kimse gündelik hayatında bu görüşü ciddi olarak benimsemez. Fiziksel şeylerin varlığını kanıtlayamayabiliriz, fakat son tahlilde, kanıtlayamayacağımız bazı inançları doğru kabul etmemiz gerekir. Eğer geriye felsefe yapılabilecek bir şey kaldıysa, o da içgüdüsel inançlarımızdır. İçgüdüsel inançlarımızdan bütün bütüne vazgeçemeyiz. Filozoflar bu inançları ufak değişikliklerle kabul edebilir, fakat eğer içgüdüsel inançlarımızda büyük değişiklikler yaparlarsa, kendi felsefelerine ciddi olarak karşı çıkmış olurlar. Lord Russell bile, bir "içgüdüsel inancın" ancak ötekilerle çatıştığı zaman terk edilebileceğini kabul etmiştir. Hiç kimse Lord Russell'ı, içgüdüsel inançları kabul etmeye dünden hazır, aşırı saf biri olmakla suçlayamaz. Fiziksel nesnelere duyulan inançla çatışan tek bir içgüdüsel sağduyu inancını gösteremeyiz. Bu inancın yanlış olduğunu kanıtlayamayız, ancak söyleyebileceğimiz en kötü şey, inancın doğruluğunu kanıtlayamayacağımızdır.

Bu teze bir çok modern filozof, bir önermeyi bilmekle bir önermenin nasıl analiz edileceğini bilmek arasında fark olduğunu söyleyerek cevap vereceklerdir. Bu filozoflar, fiziksel nesnelerin var olduğunu kesin olarak bildiğimizi söyleyecek ve fiziksel nesnelerin varlığı konusunu felsefi bir problem haline getirmeyi de reddedeceklerdir. Onlara göre, fiziksel nesneler hakkında sayılamayacak kadar çok önermenin doğru olduğunu biliyoruz, fakat bu önermeleri nasıl analiz edeceğimizi bilmiyoruz,

felsefi problem de zaten onların nasıl analiz edileceğini bulmaktır. Bu filozoflar, "analiz etmek" terimini, sağduyunun görüşünü eleştirmek, değiştirmek veya bu görüşe, yeni bazı felsefi bilgiler eklemekten ziyade, bu önermelerin anlamına netlik kazandırmak, ileri sürdüğü şeyi tam olarak belirlemek anlamında kullanıyorlar. Bu analiz, insanlar gündelik hayatlarında sıradan bir yargıda bulundukları zaman bile aslında ne kastettiklerini anlamaya yönelik bir sorgulamadır. Kabul edilmelidir ki, bir kişi bir bakıma, felsefi bir analiz yapmadan da kastettiği şeyi bilir, fakat felsefi analiz yapmadan kişinin tam olarak ne kastettiğini bildiği de kabul görmeyecektir. Filozoflar bu ayrımı kullanarak sağduyunun görüşünü, en azından görünürde, kabul edebilirler, tabii fenomenciliği de. Çünkü bu filozoflar, fiziksel nesnelere dair sıradan yargılarımızın doğru olduğunu, ancak yine de bunların, sabit koşullar altında insanın sahip olduğu duyum ve algısıyla ilgili önermeler olarak analiz edilmeleri gerektiğini söyleyebilirler. Bu durumda artık fenomenciliğin sağduyu ile çeliştiğine inanmamız da gerekmez. Çünkü geldiğimiz bu noktada sağduyu, artık realizmin değil, fenomenciliğin diliyle konuşuyordur. O zaman, benim önümde bir masa olduğu doğru olacak; fakat bu, sadece şu anlama gelecektir: Ben tanımlanabilir belirli bir türe ilişkin görsel bir duyuma sahibim, masaya dokunursam, başka türde duyumlara da sahip olacağım ve öteki deneyimlerim de belirli nedensellik ilkelerine bağlı olacak, örneğin, masadaki kitaplarımı görme deneyimim, onların yere düşmeyip orada kaldığını görme deneyimimi takip edecektir. Fenomenciler genellikle, fiziksel bir nesne hakkında bir önermenin analizi demek olan gerçek veya olası duyumlar hakkındaki basit önermelerin tam bir listesini veremeyeceğimizi kabul ederler, bunu yapmak için, bize önermenin muhtemelen doğru olduğunu düşündürtecek bütün kriterlerin ve önermenin doğruluğunun kanıtlanmasını takip edebilecek tüm deneysel sonuçların tam bir lis-

tesini vermek gerekiyor. Fenomencilerin bunu kabul etmeleri kolay değildir. Fakat fenomenciler, bir analizin bu türdeki sonsuz sayıda önermeyi kapsayan bir sınıflandırma olması gerektiğini ve bu şekilde, insan duyumlarına dayanmayan bir önermenin ortaya atılmaması gerektiğini belirli bir oranda da olsa kavrayabileceğimizde ısrar edeceklerdir. Fenomencilerin analizi, deneyimlerimize ilişkin bütün meseleleri kapsar ve dolayısıyla, hiç kimsenin duyumsamadığı şeylerin neye benzeyebileceğini bizim için deneysel bir mesele haline getirmez, hipotez dışı bırakır. Dahası fenomencilik insan deneyimlerinin ötesine geçme bakımından realizme benzemez. Bu eğilim, çağın deneyci tabiatına da uygun düşüyor. Sonuçta, günümüzde fiziksel bilimler bile fenomenci eğilimler gösteriyor.

Kısaca anlattığım bu görüş, yukarıda öne sürdüğüm ve fiziksel nesneleri varlık grupları olarak sınıflandırma anlamındaki duyular bağlamında analiz eden görüşten dikkatle ayrılmalıdır. Benim savunduğum görüşte, fiziksel nesneler, algılansın ya da algılanmasın bütün zamanlarda orada var olarak tasavvur edilebilir; şimdi anlatmakta olduğum görüşe göre, fiziksel nesnelerin varolduğunu algılamama rağmen orada olduklarını söylemek, gerçekte varolan şeylere nitelikler atfetmek değil ama, belirli koşullar altında hissetmemiz gereken duyular hakkında farazi önermeler ileri sürmektir. Örneğin, "Bu odada gece yarısı hiç kimse yoktu, fakat benim masam, onu orada görecek hiç kimse olmamasına rağmen hâlâ o odadaydı" demek sadece, "eğer normal bir kişi söz konusu zamanda normal bir ışık altında bakmış olsaydı, kahverengi dikdörtgen bir yüzey görecekti ve eğer gördüğü şeye dokunsaydı, düz ve sert bir şey hissedecekti ve eğer o yere kitaplarını koysaydı, kitapların zemine düşmediğini görecekti" türünde farazi bir önerme ileri sürmektir.

Bu bana, sağduyuya dayanan önermelerin analizi hatırına kurama yönelik ölümcül bir karşı çıkış olarak görünüyor. Bun-

dan daha fazlasını kanıtlamak felsefi olarak belki de mümkün değil, fakat şu nokta da açıktır ki, bu odada masayı görecek hiç kimsenin olmadığı zaman bile masanın hâlâ orada olduğunu söylerken, masaya, onu görecek kişiler odada varken orada olduğunu söylediğim zaman atfettiğim varoluşu atfediyorum. Hiç kimsenin algılamadığı fiziksel şeyler hakkında konuşurken, eğer şu olsaydı şu olacaktı tarzında bir şeyden değil, kesinlikle gerçekten varolan şeyden bahsediyorum, yani farazi önermeler ileri sürmüyorum. Jeologlar ve astronomlar, dünyanın, canlılar var olmadan çok önce nasıl olduğunu açıklamaya çalışıyorlar; onlar kesinlikle, dünyanın o günlerde erimiş bir halde bulunduğunu söylüyorlar, bunu yaparken sadece, o günlerde dünyada, insanlar yaşıyor olsaydı, onların gözlemleyecekleri şeylerden bahsetmiyorlar. Dünyada şeylerin nasıl ortaya çıktığına ve geliştiğine dair tarihsel açıklamalara büyük bir ilgi var; fakat milyonlarca yıl önce eğer muhtemelen olması mümkün olmayan başka bir şeyler olmuş olsaydı, neler olacağını sormanın neresi ilgi çekici? Saatimin akrep ve yelkovanlarının hareketini algılayabiliyorum ve ben bu harekete, saatin içindeki teknik bir tertibatın neden olduğunu söylerken, sadece eğer saatin içine bakmış olsaydım algılamam gereken şeylerden bahsetmiyorum, o düzeneğe bütün zamanlar için bir varlık atfediyorum. Bu düzeneğin, akrep ve yelkovanın hepimizin gördüğü, algıladığı hareketlerine neden olduğu düşünülüyor ve bir nedenin de kesinlikle, gerçekten var olan veya neden olduğu sürece var olan bir şeyler olması gerekir. Eğer bakmış olsaydım bir şeyleri algılamam gerekirdi gibi farazi bir şeyin bir neden teşkil etmesi mümkün değildir. Gerçekte olmamış olan, fakat eğer şunlar şunlar olmuş olsaydı şunlar olacaktı gibi farazi şeyler bir olaya neden olamaz. Bu varsayımlar, realist anlamda fiziksel şeylerin var olduğunu göstermek bakımından yeterli olmayabilir, fakat en azından fiziksel şeyler hakkındaki sıradan önermelerimizin olgusal olarak değil, ger-

çekçi olarak analiz edilmesi gerektiğini gösteriyor, yani bu varsayımlar, fiziksel nesnelerle ilgili olarak sadece duyularımıza dayanarak ne olduğunu veya ne olacağını söylemekle yetinmememiz, fakat algılayalım ya da algılamayalım, gerçekte neyin var olduğunu söylememiz gerektiğini gösteriyor. Aslında, fenomenci analizi, fiziksel nesneler hakkında sağduyunun görüşüne ilişkin olarak kabul edebiliriz. Şekerin tatlı olduğunu söylerken, şekerin, insanlar onu tatsın ya da tatmasın bütün zamanlar için tatlı olduğunu söylemekten ziyade, aslında sadece, eğer şekeri yersek tatlılığı hissederiz ve bu, bir çok insan için böyledir demek istiyoruz. Bunu söylemek oldukça makuldür. Fakat, dolapta asılı olan ceketin yeşil olduğunu söylerken, birilerinin ceketi görmemesine ve odanın karanlık olmasına rağmen ceketin şimdi gerçekten yeşil olduğunu söylemekten ziyade, normal bir kişinin normal bir ışık altında bakması halinde ceketi yeşil olarak algılayacağını söylemek belki de daha makul olacaktır. Fakat eğer şekerin veya ceketin bütün nitelikleri bakımından bu analizi kabul edersek, geride, renk ya da tat duyularına sebep olan hiçbir şey kalmaz.

Fenomenci analizde önemli bir doğruluk unsuru da vardır: Fiziki bilimlerin şeyler hakkında öne sürdüğü, fakat deneyle veya duyularla ispatlanmamış önermelerini kabul etmememiz gerekir. Fakat bu yargıyı, tam anlamıyla var olmaları için fiziksel şeylerin mutlaka algılanması gerektiği sonucu takip etmez. Fakat fenomenciler işte bu noktanın, fiziksel nesnelerin var olduğunu bildiğimizi iddia etmelerine yol açtığını düşünüyorlar ve aynı zamanda bu nokta, fenomenci kuramın savunucularını en fazla etkileyen noktadır. Sağduyu düzeyinde kesin olarak fiziksel nesnelerin var olduğunu biliriz, fakat eğer realist analiz doğruysa, gerçekten bilip bilmediğimizden şüpheye düşebiliriz. Fakat burada fenomenci analizin avantajının büyük oranda hayali olduğunu düşünüyorum. Eğer fiziksel şeyler hakkında konuşu-

yorsak ve her ne zaman bundan söz ediyorsak, sadece duyumlarımızdan, var olduğunu bildiğimiz şeylerden bahsettiğimiz ileri sürülebilir. Fakat fiziksel nesneler hakkındaki önermeler sadece şimdiki duyumlarımız bağlamında analiz edilemez. Eğer bunu yapıyorsak, rüyamda yatağımda bir timsah görmüşsem, onun gerçekten de var olduğunu söylemek zorunda kalırım. Eğer fenomenci görüşü benimsersek, fiziksel şeyleri, genelde normal insanların hissettiği duyumlar ve farklı koşullarda gelecekte hissedeceğimiz muhtemel duyumlar bağlamında analiz etmemiz gerekir; ve biz bunları fiziksel nesnelerden daha dolaysız olarak algılayamayız. Öteki insanların algıladığı şeyin ne olduğunu söylemek, tıpkı realist görüşe göre fiziksel nesnelerin neye benzediğini söylemek gibi bir çıkarım meselesidir."Telepati" vakalarının olduğu doğrudur, fakat bunları, fiziksel nesnelere dair inançlarımızı yorumlarken her zaman esas almayız ve bunlar kesinlikle, fiziksel dünya hakkındaki iddiaların ezici çoğunluğu için de temel teşkil etmez. Telepati halinin yokluğunda, öteki insanların algılarına ilişkin bilgilerimiz bakımından tutumumuz, realistlerin tasavvur ettikleri fiziksel dünyaya ilişkin bilgimiz bakımından tavrımızdan çok da farklı değildir. Yukarıda da gördüğümüz üzere, öteki insanların algıları değişik varyasyonlarda da olsa bizimkilere bire bir uyması koşuluyla, öteki insanların gerçekten de bizim algıladığımız nitelikleri aynı şekilde algılayıp algılamadıklarını belirleyecek bilimsel bir araca sahip değiliz, şöyle ki, tıpkı realist görüşe göre fiziksel nesneler bakımından olduğu gibi, öteki insanların algılarıyla, algının "içeriğine" dair değil, fakat "algının yapısına" dair çok muhtemel çıkarımlarda bulunabiliriz.

Eğer tıpkı benim yapmak zorunda olduğum gibi fiziksel nesneler hakkındaki sağduyu önermelerinin fenomenci görüşe uygun analizini, "analizin" analiz edilen önermenin eşiti olmak iddiasında bulunduğu gerekçesiyle reddedersek, o zaman sağduyu

görüşünü, realizm lehine değerli bir kanıt olarak kabul etmemiz gerekir. Bu soru ele alınana kadar, bunu yapmakla yükümlü değildik, çünkü buraya kadar sağduyunun realizm iddiasında bulunup bulunmadığını söyleyemezdik. Şimdi bana öyle görünüyor ki, sağduyu görüşünün büyük bir ağırlığı var. Tabii ki, tamamen felsefi bir konuda filozofların, sağduyuya dayalı görüşleri tercih etmeleri gerektiğini söylemiyorum. Bu, felsefe ile uğraşmayan kişilerin fikirlerine felsefenin üzerinde özel bir üstünlük atfetmek olacaktır. Fakat fiziksel nesnelerin var olup olmadıkları ve onların, eğer varlarsa, neye benzedikleri sorusu felsefi bir konu değildir. Bize, bir bedenimiz olduğunu veya dünyanın var olduğunu veya demirin kuş tüyünden daha ağır olduğunu söyleyecek bir filozofa ihtiyacımız yok ve eğer bir filozof kendi felsefi sistemine uygun olarak, bu önermelerin yanlış olması gerektiğini ileri sürerse, bu eleştirdiği önermelerden ziyade kendi felsefesi için bir ayıptır. Bu filozofun kullanabileceği her türlü felsefi kanıt kesinlikle, yukarıda bahsedilen ifadelerin doğruluğundan daha muğlaktır. Bundan dolayı, eğer yukarıda sıralanan ifadelerin, fenomencilerin önerdiği şekilde değil de realist görüşe uygun olarak analiz edilmesi gerekiyorsa, bu, realizmin felsefi bakımdan doğruluğuna ilişkin güçlü bir kanıt olur.

FİZİKSEL NESNELERİN DOLAYSIZ KAVRAYIŞI

Filozoflar şimdiye kadar sağduyunun madde görüşünü yanlışlayacak inandırıcı bir iddiada bulunabilmiş değiller. En fazla yapabildikleri şey, bu önermelerin doğru olduğunu, hatta muhtemel olduklarını bile kanıtlayamamaktır. Fakat bu noktada şöyle bir soru gündeme getirilebilir: Bu önermelerin felsefi olarak kanıtlanmaya ihtiyacı mı var? Bu önermelerin doğrulukları açık değil mi? Bir kanıtın olmaması, bu önermelerin kanıt olmadan

bilinemeyeceğini göstermez. Her şeyi kanıtlayamayız. Benim zaten bu iddiayı, fiziksel nesneleri dolaysız algılamadığımızı kabul ederek göz ardı ettiğim düşünülebilir, fakat dolaysız algılamadığımız bir şeyi doğrudan bilebilmemiz de mümkündür. Böyle bir şey, bellek durumuyla bir şekilde benzeşiyor. Bu sabah kahvaltıda neler yediğimi şu anda algılayamam, fakat hatırlarım. Bunu hatırladığım zaman, kahvaltıda neler yediğimi doğrudan bilirim; bildiğim şey bir varsayımın sonucu değildir, fakat apaçık doğru olarak görünen bir şeyin sonucudur. Eğer birisi belleğimin doğruluğundan şüpheye düşerse, tezler, varsayımlar öne sürebilirim, fakat o zaman artık belleğime başvurmuyorum demektir. Belleğimdeki şeylerin, herhangi bir kanıt ileri sürmeye gerek olmadan doğru olduklarını bilirim veya en azından bunu tam olarak bilmiyorsam da, belleğimdeki şeylerin doğruluğuna dair kendimce haklı bir inanca sahibimdir. Bellek genellikle kesin bilgiler için değil, sadece haklı görülen inançlar için hesaba katılır, fakat burada şu çok önemlidir, her iki durumda da bir dolaysızlık söz konusudur. Bundan dolayı, yanlışlanabilir veya yanlışlanamaz olsun bellek, tıpkı algı gibi akıl yürütmenin konusu değildir. Öte yandan, eğer hatırladığımız şeyin, duyumlarımızın doğrudan hedefi olan nesnenin kendisi olmadığını söylemek istiyorsak, bu bakımdan tabii ki bellek dolaylıdır. Bu bakımdan algının doğrudan görünmesine karşın bellek doğrudan görünmez, fakat muhtemelen algı da gerçekte böyle değildir. Sabahki kahvaltımı akşam saatinde doğrudan algılayamam; sadece sabahki kahvaltımı, şimdiki zihinsel durumumda baş gösteren bir şeyler yoluyla, çağrışım yoluyla veya bellekteki anıların geri çağrılması yoluyla (ki bu, bellekte yer tutmuş bir kahvaltı imgesi -aslında buna gerek yoktur- olabilir veya şimdiki bilinç halimle sabahki kahvaltı imgesinde gerekli değişiklikler yapılmış olabilir) bilirim; fakat belleğimde saklı tutulan bilgi sadece söz

konusu bilgiye şimdiki bilinçlilik durumunda yapılan eklemeler ve çıkarmalardan ibaret değildir ve bu bilgi geçmişe aittir. Yani bellek algının tam bir benzeri değildir, fakat eğer belleğimde bulunan ve dolaysız olarak algılamadığım bir şeyleri dolaysız olarak bilebiliyorsam, bu durum belirli ölçüde, deneysel bir gerçeği dolaysız olarak algılamamama rağmen dolaysız olarak bilebileceğimi öne sürmenin saçma olmadığını gösteriyor. Eğer "kavrayış" terimini, nesnenin varlığını, kesin olarak bilmediğimiz, fakat var olduğuna inandığımız durumları kapsamak için kullanıyorsak, fiziksel nesnenin varlığına ilişkin sahip olduğumuz bütün sezgisel kanaatimizin dolaysız kavrayışa dayandığını iddia edebiliriz. Bellekte açık bir bilginin bulunduğu durumlar olduğu gibi, kesinliğin bulunmadığı, fakat çıkarım yapılmadan, sadece haklı görülen inançla bilgiye ulaşıldığı durumlar da vardır. Şöyle ki, kelimenin tam anlamıyla neyin bilgi olduğunun söylenemediği durumlarda dolaysız kavrayış olasılığını bir kenara atmamalıyız. Dolaysız kavradığımız şeyler varsayımlarla ve hatalarla karışmış olabilir, buna karşılık doğru bir öz barındırabilir, fakat doğru olarak kavranmış şeylerden bu hataları ayrıştırmak da her zaman kolay değildir. Fiziksel şeylere dair kavrayışlarımız, belki de daima varsayımlarla karışmış olabilir, hatalı olabilir, buna rağmen, kimi zaman da doğru olabilir. Şeyleri normal bir şekilde algıladığımız zaman nesnel gerçekliği kavradığımıza kesin olarak inanırız ve her ne kadar sağduyu boyutunda fiziksel nesneleri dolaysız algıladığımızı iddia etmekle, nesneleri dolaysız kavradığımızı iddia etmek arasındaki karmaşadan kaçınamasak da bu inanç çürütülemez. Fiziksel nesneleri dolaysız kavradığımız iddiası, nesneleri dolaysız algılamasak bile kendi kendisiyle çelişiyormuş gibi görünmez ve bu iddia sadece, böylesi bir kavrayışın mümkün olmadığı sonucunu doğuran bir bilgi kuramıyla çürütülebilir. Fakat bilgi kuramı da yal-

nızca sahip olduğumuzu keşfettiğimiz çok yetkin bir kavrayışa dayanabilir. Belirli türde bir kavrayışın mümkün olmadığını apriori olarak söyleyemeyiz, çünkü insanın yeteneklerine dair yeterli apriori bilgiye sahip değiliz, bu bakımdan da bilgi kuramımızı genellemelere ve sistemleştirmelere dayandırmak zorundayız. Şimdi fiziksel nesnelerin kavranışı kesinlikle başarılı ve çok yetkin bir bilgi çeşididir. Bundan dolayı bu bilgiyi, bilgi kuramımızla uyuşmadığı gerekçesiyle reddetmek yerine, bilgi kuramımızı kısmen ona dayandırmak zorundayız. Bu bilgiyi yok saymamalıyız, çünkü bu şekilde elde edilen bilgi, öteki kavrayış çeşitleriyle elde edilene benzemez. Kavrayışın nesnelerinin çok farklı olmasından ve bunun, duyulardan maddi şeylere ve saf matematiğin kanunlarından ahlaki değerlere kadar değişmesinden dolayı, kavrayışın birbirinden çok farklı türleri olduğunu görebiliriz.

Sezgisel kanaatlere atıfta bulunmanın yanı sıra, fiziksel nesneleri dolaysız ve doğru olarak kavrayabileceğimiz görüşünü desteklemek için iki tezi daha kullanabiliriz. (1) Kendimizin kesinlikle dolaysız olarak farkındayız, fakat kendilik bilincinin zorunlu olarak kendi olmayan bilincini (öteki bilincini) de kapsadığını ve bundan dolayı ilk bilinç halinin ikinci bilinç halini yönettiği de ileri sürülebilir. Fakat öteki zihinleri dolaysız kavrayamayacağımızdan dolayı, kendimiz dışında dolaysız olarak farkına varabileceğimiz tek şey fiziksel nesnelerdir.

2) Sağduyu boyutunda fiziksel şeylerin algı yoluyla dolaysız olarak bilincine

varabileceğimizi kesinlikle varsayabiliriz ve bu varsayılan doğrudan bilinç temeline dayanarak, daha önce bahsettiğim üzere şaşırtıcı biçimde doğru çıkan öngörülerde bulunuruz. Fiziksel nesnelere ilk önce nitelikler atfederiz, çünkü onların orada olduğunu görür ve onlara dokunuruz. Bundan dolayı, eğer tahminle-

rimize dayanan tezler, realist anlamda fiziksel nesnelere ilişkin tezlerse, bu aynı zamanda fiziksel şeylerin varlığına yönelik, doğru kavrayış da dediğimiz sezgisel kanaatlere ilişkin tezlerdir. Kavradığımız bilginin hangi ölçüde doğru olduğu, bu bilginin sonuçlarınca sınanırsa, olağanüstü bir uygunluk ortaya çıkar. Var olduğu iddia edilen dolaysız kavrayış yeteneğinin güvenilirliği, kavrayışın sonuçlarıyla test edilir ve bu noktada sonuçlar oldukça iyidir.

Eğer fiziksel nesneleri dolaysız olarak kavrayabiliyorsak, renklere ilişkin tavrımız da değişir. Bir nesnenin biçiminin nasıl dolaysız olarak farkına varıyorsak, renginin de öyle farkına varırız, bundan dolayı, bu bağlamda, her ne kadar ikincil nitelikler söz konusu olduğunda, bu niteliklerin fiziksel gerçekliği bulunduğuna ilişkin kanaatimizi, tahminlere dayalı tezlerle veya nedenselliğe dayalı tezlerle destekleyemesek de ikincil niteliklere, birincillere atfettiğimiz fiziksel gerçeklik niteliğini tanımamak için hiçbir gerekçemiz kalmaz. Bilimin, fiziksel nesnelerin renkli olduğuna dair görüşü çürüttüğüne dair yaygın bir yanlış inanç vardır, halbuki bilimin gerçekte yaptığı şey, duyularımızın, fiziksel şeylerin renkli olduğunu varsaymadan da neden-sonuç ilişkisi içinde açıklanabileceğini göstermek ve eğer fiziksel nesneler renkliyse onların hangi renge sahip olduğunu dair makul bir açıklama yapma güçlüğüne yeni güçlükler eklemekten ibarettir. Rengin dışındaki bir çok "ikincil nitelik" sağduyu boyutunda bile, fiziksel nesnelere dair algımızın ürettiği nitelikler olarak düşünülmez. Sağduyu boyutunda, seslerin ve kokuların, bu nitelikleri emen nesne ile bizim aramızda havada bir yerlerde olduğunu düşünürüz, fakat nesnenin yüzeyini kaplayan renk gibi niteliklerin böyle olduğunu düşünmeyiz. Öte yandan tat niteliğini, gerçekten tadıldığı zamanlar hariç normalde nesnelere aitmiş gibi düşünmeyiz.

TÖZ KAVRAMI

Şu ana kadar fiziksel nesneleri hep nitelikleri bağlamında ele aldık, fakat normalde fiziksel nesnenin niteliklerinden ayrı bir tözü bulunduğunu düşünürüz. Bunun arkasında da nesnelerin, niteliklerinin ve ilişkilerinin toplamından daha fazla bir şey olduğu ön kabulü yatar. Fakat niteliklerinden ve ilişkilerinin toplamından daha fazla olan bu şey nedir, sorusuna cevap veremeyiz. Bu niteliklerin ötesinde, ancak bu niteliklere sahip bir şeylerin var olduğunu varsayarız. Fakat fiziksel nesnelerin ilişkilerinin ve niteliklerinin ötesinde ve üstünde olan bu bir şeyler nedir? Buna cevap veremeyiz. Sonuçta bu şey, bilinmeyen bir X'e dönüşür. Maddi tözü bilememiz, tanımlayamamamız, nesnel gerçekliği kuşatan gizeme ve yeteneklerimizin kusurlu oluşuna bağlanır. Fakat bu şey, yeteneklerimizin kusurlu oluşundan dolayı bir bilinmez değildir, tersine o, Tanrı'nın bile bilemeyeceği bir şekilde tanımlamamış olmamızdan dolayı bir bilinmeze dönüşmüştür. Çünkü bilinebilir bir şeyin ilişkiler ve nitelikler bağlamında ifade edilmesi gerekiyor. Bütün ilişkilerinden ve niteliklerinden soyduğumuzda madde kavramından geriye bir boşluk kavramı, hatta kavramsızlık ve boşluğun kendisi kalır. Bu da bizi, bu biçimiyle töz kuramına karşı şüpheciliğe düşürür. Ancak buna dayanarak töz kavramından bütün bütüne vazgeçip, böyle bir şeyin bulunmadığı sonucuna varmamalıyız. İlişkilerinden ve niteliklerinden ayrı bir fiziksel töz kavramından konuşmak bütünüyle anlamsızdır, ancak niteliklerin ve ilişkilerin de tek başlarına bir varlıkları yoktur, eğer dünyada bir yerleri olacaksa, bir şeyin nitelikleri ve ilişkileri olmak zorundadırlar. Problemimizin çözümü belki de şu biçimde soruların sorulmamasıdır: Töz olmadan, yani maddenin kendisi, özü olmadan, nitelikler nasıl bir varlığa sahiptirler? Niteliklerinden soyunmuş bir madde, maddi töz nasıl bir varlığa sahiptir? Bir ilişki, ilişkinin tarafları olmadan nasıl bir varlıktır? İlişki olmadan

taraflar nasıl bir varlığa sahiptirler? Belki de sadece, maddi töz ile niteliklerin birbirinden ayrılmaz kavramlar olduklarını söylemek yeterli olacaktır. İki kavram da birbirinden ayrılamaz, birbirleriyle ilişki içindedirler, hiç birinin diğerine karşı bir üstünlüğü yoktur, buna karşılık ikisi de madde kavramımızın ayrılmaz unsurlarıdır. İlişki ile ilişkinin tarafları arasındaki karşıtlığa da aynı yaklaşımı uygulayabiliriz. Madde en azından niteliklerinin toplamından ibaret değildir, fakat tanımlanması güç bir şekilde düzenlenmiş nitelikler toplamıdır. Fakat bu yargıya dayanarak, niteliklerinden arındırdığınızda geride bir şeylerin kalacağı sonucuna varılmaz.

Madde konusu, muhtemelen dilin bizi yanılttığı konulardan biridir. Bir şeyi ifade etmek için bir sözcük, isim, kullanıyoruz, nitelikleri ifade etmek için ise başka bir sözcük, bir sıfat kullanıyoruz, bu da bizde farklı kelimeler kullandığımız için isimle ifade edilen şeydeki unsurların, sıfatlarla ifade edilen unsurlardan tamamen farklı olduğu izlenimi doğuruyor. Fakat bu izlenimimizin, metafizik olarak doğru veya pragmatist olarak değerli olduğunu düşünmememiz gerekir.

Maddi töz kavramı, bizde, kalıcılık, nesnenin değişirken altında değişmeyen bir şeylerin var olduğu duygusu da uyandırır. Nitelikleri sürekli bir değişim içindeymiş gibi düşünürken, bu niteliklere sahip olan şeyin, yani maddi tözün aynı kaldığını düşünürüz, değişmeyen bu unsurun ne olduğunu, eğer ona bazı kalıcı nitelik ya da nitelikler atfetmeden söyleyemeyiz, fakat bu durumda da tözle değil de yine niteliklerle meşgul olduğumuz söylenebilir. Öyle görünüyor ki, ihtiyacımız olan şey, niteliklerinin üstünde ya da ötesinde bir maddi töz kavramı değil, değişen bu nitelikleri de kapsayan bir birlik, bütünlük arz eden bir töz kavramıdır. Tekrar söylemek gerekirse, en iyisi, iki zıt kavramı, bir şeyin farklı unsurlarını temsil ediyor olarak değil de, bir şeyin birbirini tamamlayan, birbirleriyle ilişkili iki yönü olarak düşünmek ve kavramları, yalnızca birbirleriyle bağlantılı

olarak bir anlamları ve işlevleri olduğunu göz önünde bulundurarak düzenlemektir.

Maddi töz kavramımız ne olursa olsun, fiziksel dünyada bir maddi töz biterken bir başkasının başladığını söylemek için metafiziksel bir gerekçe bulabileceğimizi sanmıyorum. İnsan bedeninin, her yedi yılda bir hemen hemen tamamen değişmesine rağmen aynı olduğunu düşünüyoruz, çünkü bütünün biçimi korunuyor. Bir evin çatısındaki bir kiremidi değiştirirsem, o ev hâlâ aynı evdir. Bu evi farklı bir ev yapmak için kaç tane kiremit ve tuğlayı değiştirmem gerekir? Veya bu sonucu doğurmak için evin biçimini tam olarak ne kadar değiştirmem gerekir? Biz bir kitaba mı, kitabın bir sayfasına mı maddi töz diyeceğiz? Modern bilim son zamanlara kadar bize, birbirinden mutlak olarak ayrı ve kalıcı olan atom şeklinde tözler bulunduğunu söylüyordu, fakat yirminci yüzyılda bilimde kaydedilen gelişmeler, atomun mutlak anlamda bölünemeyeceği varsayımını çürüttü ve maddi tözün nihai birimi olan atomların ve elektronların, bazı matematiksel ilişkileri sembolize etme için yararlı bir zihinsel tasarımdan ibaret olup olmadığına dair ciddi kuşkular doğurdu. Bu bölümü, hâlâ tek bir maddi töz kavramının göreliliğini yadsıma eğiliminde olanların hatırına bir öykü anlatarak bitirelim. Soylu ve varlıklı bir adam, mali bir darboğaza girer, kâhya kadın evin masraflarından tasarruf etmek için, efendisinin siyah ipek çorabındaki deliği, yeşil bir yünle örerek kapatır. Kahya kadın ne zaman çorapta bir delik açılsa, orayı yeşil yünle kapatır. Bu işlem çorap tamamen yeşil yünden örülmüş bir çift çorap olana kadar devam eder. Şimdi çoraplar hangi noktada artık eski ipek çorap olmaktan çıkar? Cevap tamamen dille ilgili bir meseledir. Bir çorabın sona erdiği zaman ötekinin başladığını söylememiz tamamen bir dil meselesidir, bunun felsefi veya bilimsel bir anlamı yoktur. Tıpkı bir kişiye kel demek için o kişinin başında kaç tane saç telinin bulunması gerektiği sorusu gibi.

BÖLÜM V

RUH

ALGININ KESİNLİĞİ DAVRANIŞÇILIĞA VERİLEN BİR CEVAPTIR

Fiziksel nesneleri bu kadar tartışmak, nesnelerin var olmalarının en önce ve birincil olarak kesinliğe sahip olduğu iddialarına cevap vermek için yeterlidir. Birincil olarak kesinliğe sahip olan şey duyumdur, duyum da fiziksel nesnenin kendisi değildir, zihinsel bir şeydir Diyelim ki, bir fiziksel nesneyi algıladığımı düşünüyorum. Ancak fiziksel nesne olmayabilir, düş görmüş olabilirim. Fakat benim var olmadan var olmam düşlenemez bile. Buradaki "benim" sözüyle bedenimi değil, zihnimi kastediyorum. Bedenimin bile sadece bir düş ya da illüzyon olabileceği düşünülebilir, fakat düşünüyor olmam (kelimenin geniş anlamıyla kullanıyorum, çünkü uyanık olduğum her zaman daima bir şeyler düşünürüm) bir düş veya illüzyon olamaz. Aynı şekilde, algılamam da bir illüzyon olamaz. Düşündüğüme veya algı-

ladığıma inanmak, hatta bundan kuşku duymak için zaten düşünüyor veya algılıyor olmam lazım. Bu, Descartes'ın ünlü iddiasıdır: Düşünüyorum, o halde varım (*cogito ergo sum*). Bu savın çok ileri gittiğini düşünebiliriz. Descartes, bu iddiasıyla sanki daimi bir kendilik varmış gibi konuşuyor, fakat aslında Descartes'ın yapmak istediği, deneyin veya algının bir düşünce olarak varlığını kanıtlamaktır. Fakat belli sınırlamaların getirilmesi koşuluyla bu iddia, yalnızca maddenin gerçek olduğunu söylemeye hazırlananlara karşı zihinsel deneyimlerin birincil kesinliğini göstermesi bakımından değerlidir.

Tabii, pratikte kesin olduğuna inandığımız şeyler, kuramsal olarak kanıtlanabilir şeylerle sınırlı değildir, fakat eğer inancın veya bilginin nihai temellerine geri dönecek olursak, mantıksal olarak kesin olan nedir? Bunlar iki gruba ayrılır: (1) Çelişmezlik yasası veya üçüncü ihtimalin olmaması yasası gibi mantıksal bir saçmalığa düşmeden inkar edilemeyecek olan bazı apriori önermeler, (2) Düşünen bir varlık olarak kendi varlığım. Fakat iki gruptaki kesinliğin farklı temelleri var. Mantık yasalarının yanlış olmasının tasavvur dahi edilemeyeceğini biliyoruz, fakat benim var olmayabileceğim düşünülebilir. Babam annemle hiç karşılaşmamış olabilirdi. Tasavvur edilemeyecek olan şey, var olmadan varlığımın inkar edilebileceği veya bundan kuşku duyulabileceğidir, sonuçta, benim için, fakat sadece benim için, böyle bir inkar veya kuşku, kendi kendisiyle çelişir. Fakat kesinlik için illa da mantıksal bir kesinlik gerekmez. Mantıksal olarak kesin olanın yanı sıra, dolaysız olarak kavradığım başka türden bir çok önerme de vardır. Bunları mutlak manada kesin olarak doğru düşünürüm, ancak bunların inkarı da mantıksal bir çelişki içermez. Bu gruba iç gözleme dayanan önermeleri alabiliriz. İç gözleme dayalı yargılarımda hata yapabileceğimi varsaymakta herhangi bir çelişki yoktur, bundan dolayı 'sıcaktan bunalıyorum' veya 'bir masa görüyorum' derken hata yapabileceğim

öne sürmekte mantıksal bir tutarsızlık, saçmalık yoktur. Buna rağmen, bu önermelerin mutlak bir kesinliğe sahip olduğunu bilirim, başka türlü olması gerektiğini düşünmem. Bu durumun iç gözleme dayanan bütün yargılar için geçerli olduğunu söylemiyorum, fakat bazıları için bu durumun kesinlikle söz konusu olduğunu da vurgulamalıyım. Tekrar söylemek gerekirse, belleğe dayalı yargıların (tamamı olmasa bile) bazılarının mutlak kesinliğe sahip olduğunu bilirim. Fakat, daha önce gördüğümüz üzere, fiziksel nesneler hakkındaki yargılarımızın mutlak kesinliğe sahip olduğunu öne sürmek pek de mümkün değildir ve göreceğimiz üzere, kendi zihnimizin dışındaki başka zihinlere dair yargıların da mutlak kesinliğe sahip olduğunu öne sürmekte zordur.

Descartes'in "Cogito, ergo sum" (Düşünüyorum, öyleyse varım) iddiası modern felsefenin başlangıcı olarak ve kısmen de, daha sonra ortaya çıkan felsefi gelişmelere hakim olan öznellik eğiliminin, nesneden çok özne üzerinde durulmasının başlangıcı olarak görülür. Descartes'tan bu yana filozoflar, insanın bilme kapasitesini belirlemek için kendilerinden önceki filozoflara nazaran daha çok, ilk önce dış dünyaya değil, insanın iç dünyasına yönelmişlerdir. Bu eğilim çoğunlukla çok ileriye götürülmüştür. Fakat Descartes, düşüncesini geliştirdiği yöntem konusunda olmasa da, başlangıç noktası konusunda temelde haklıydı. Ancak Cogito'nun (düşüncenin) bir düşünürün düşüncelerinin var olduğunu ima ettiği ileri sürülebilir. Fakat Descartes'ın tezinde, düşünülenin, düşünenden bağımsız olarak var olması gerektiğine dair bir kanıt yoktur. Düşünülen şey, pekâlâ da benim var olduğunu hayal ettiğim zihninsel bir imge olabilir.

Descartes'ın tezi, "davranışçılığın" (behaviourism) bir felsefe olarak saçmalığını gösterir. Kendilerine davranışçı diyen bazı psikologlar, zihin, hatta zihinsel olaylar kavramını psikolojiden çıkartmak, bu kavramların yerine fiziksel bir süreç olarak incelenen davranış kavramını ikame etmek için uğraşıyorlar. Bu psi-

kologlardan muhtemelen çoğu sadece iç gözlemin değil, sadece dışsal davranışların gözlemlenmesinin, psikolojide bilgiye ulaşmanın en güvenilir yolu olduğunu söylemeye çalışıyorlar, fakat bazıları daha da ileriye giderek, davranışçılığı sadece psikolojinin bir yöntemi değil, bir felsefe olarak ortaya atıyorlar. Bu haliyle bu görüşün hiçbir şekilde savunulamayacağı açıktır. Yukarıda anlatılan şekliyle felsefi davranışçılık iki anlama gelebilir: (1) Bu görüş, zihinsel olay diye bir şeyin olmadığı anlamına gelebilir. Fakat bu durumda hiç kimsenin davranışçılığın doğru olduğuna inanması mümkün değildir, çünkü inanmanın kendisi zaten zihinsel bir olaydır. (2) Bu görüş, zihinsel olayların var olduğu, fakat bunların psikolojik olaylarla özdeşleştirilebileceği anlamına gelebilir. Davranışçıların düşünmekle özdeşleştirdikleri psikolojik olay türü genellikle işitsel organların hareketlerinden ibarettir. İnsanlar konuşurken işitsel organlarda nasıl bir takım hareketler ve titreşimler oluyorsa, düşünürken de olur, ancak pek göze çarpmaz. Davranışçılar, düşünürken insan bedeninin daima bu tepkileri verdiğini söyleyerek görüşlerini bir adım daha ileri götürüyorlar ve düşünme denilen şeyin yalnızca işitsel organların hareketinden ibaret olduğunu savunuyorlar. Öte yandan on dokuzuncu yüzyılın materyalist filozofları düşünceyi ve zihinsel olguları genellikle merkezi sinir sistemindeki veya beyindeki süreçlerle özdeşleştirme eğilimindeydiler. Bu görüşlerin yanlışlığını kanıtlamak için bir deney yapmanızı isteyeceğim. Bir parça demiri bir kor haline gelene kadar ısıtın ve sonra da elinizi bunun üzerine koyun, sonra da neler hissettiğinizi dikkatle bir yere not edin. Gözlemlediğiniz şeyler, ister davranışları, isterse beyin süreçlerini temel alsın bir psikologun gözlemlediklerinden tamamen farklı olacaktır. Hissettiğiniz acı en azından ne elinizi aniden çekme eyleminizle ne de bedeninizin verdiği tepkiyle (acınızı anlatmak için neler söylerseniz söyleyin, ister çığlık atın, ister inleyin) ve ne de sinir sisteminizde

veya beyninizde neler olup bittiğini anlatan bir psikoloji kitabında anlatılanlara eşdeğerdir. Böyle bir acının beyinde herhangi bir tepki doğurmayacağını söylemek istemiyorum, fakat hissedilen şeyin, birileri beyninizi açıp baksa, gözlemleyeceği şeyden çok farklı olduğunu söylemeye çalışıyorum. Davranışçılar deneyci oldukları için kendileriyle övünürler, fakat ortaya attıkları görüşü savunmak için deneyden tam tersi bir istikamette yol alırlar. Hissedilen acının nasıl bir şey olduğunu deney yoluyla öğreniriz, acıya verilen psikolojik tepkileri de yine deneyle öğreniriz, ancak bu iki olgu aslında tamamen birbirinden farklıdır. Ne düşündüğümüzü deneyle biliriz, düşünürken işitsel organlarımızın nasıl titreştiğini de yine deneyle öğreniriz ve bu ikisinin tamamen farklı olduğunu da görürüz. Zihinsel ve psikolojik olguların birbirlerinden ayrı olup olmadıkları konusu, *apriori* bir spekülatif metafizik meselesi değildir. Aradaki fark, açıkça görüldüğü üzere, ses ile görme arasındaki fark kadar deneysel bir meseledir. Az önce bahsettiğim psikolojik ve zihinsel özelliklerin aynı töze ait olduğu düşünülebilir (daha sonraki bölümde bu konuyu tartışacağız), fakat en azından nitelik olarak birbirlerinden farklıdır, aslında bu iki olgu, iki farklı nitelik grubu olarak birbirlerinden tür olarak farklıdırlar. Ancak davranışçılık şu noktada haklıdır: Öteki zihinler hakkındaki bilgiye, onların bedensel davranışlarına bakarak ulaşırım. Bu davranışlara, onların kendi haklarında söyledikleri de dahildir. Evet, öteki zihinlerdeki bilgiye, insanların davranışlarını gözlemleyerek ulaşırım. Ancak bu, onların davranışlarını, kendi zihinsel deneylerime dayalı olarak yorumlamamdan kaynaklanır.

Zihin kavramını, deneyin veya deneyimin arkasında neyin bulunduğuna ilişkin metafiziksel bir hipotez olarak değil de, tek bir bütünlük içinde birbirleriyle ilişki halinde olan bizim veya öteki insanların farklı deneyimlerinin toplamı olarak düşünmeliyiz. Bu anlamda zihnin varlığı yadsınamaz. Din bilimcileri, zi-

hin, ruh ve tin arasında ayrım yaparlar, fakat bir çok filozof bu ayrımdan dikkatle kaçınır ve "zihin" kavramını, sadece insanın akılla ilgili yönünü değil, fakat içsel yapısının bütününü kapsayacak şekilde kullanırlar.

ZİHİNDEKİ FARKLI UNSURLAR

Yaptığımız deneyle hangi sonuca ulaştık? Hangi unsurlar analiz edilebilir? İlk planda çok sayıda duyumsal unsura ulaştık. Bu unsurların, sağduyunun düşündüğü gibi fiziksel nesnelere benzemediklerini, fakat zihne atfedilebileceğini öne sürebiliriz. Duyumlardan ve imgelerden söz ediyorum. Bunların, zihne bağımlı oldukları kabul edilebilir, ancak bunlar zihnin nitelikleri değildir. Açık bir günde gökyüzüne baktığım zaman zihnim mavi değildir, işlek bir tren istasyonunda zihnim gürültülü değildir. Burada, "duyumlama" edimini ifade eden "duyum" ile "duyumlanan şey" anlamındaki duyum arasında, daha önce de değinilen farkı hatırlayalım. İkincisi değil ama ilki zihnin niteliğidir. Fakat zihnin bir niteliği olmasa bile, belirli koşullar altında duyumları ve imgeleri araştırmak psikoloji çalışmalarının önemli bir parçasıdır. Dahası bunlar veya en azından imgeler düşünce süreçlerimizle yakından ilgilidir. İmgelemeye başvurmadan en azından kesinlikle düşünüp düşünemeyeceğimiz sorgulanabilir. Her şeyden önce kelimelerin kendisi bile, kâğıt üstündeki kara harflerin veya onları okurken çıkardığımız seslerin zihnimizde yarattığı imgelerden ibarettirler.

Zihinsel boyutumuza daha ayrıntılı olarak bakarsak, zihnimizin üç boyutlu bir ayrıma tabii olduğunu görebiliriz. İsmen belirtmek zihnimizin, duygusal, bilişsel ve edimsel olmak üzere üç boyutu vardır. Duygusal tarafla, hislerle ilgili taraf, bilişsel tarafla, bilme, inanma, akıl yürütme, algılamayla ilgili taraf, ey-

lemsel tarafla, davranma, isteme, çabalama, arzulamayla ilgili taraf kastediliyor. Fakat bu üç boyutu, sanki birbirinden ayrı olarak faaliyet gösteriyorlarmış gibi düşünmemeliyiz. Tam tersine pratikte bütün zihinsel süreçler bu üç boyutu da kapsar. Yarı uykulu olduğumuz zamanlar dışında belki de hayatımızın hiçbir döneminde yalnızca duygularımızdan ibaret varlıklar olmamışızdır. Hayatımızın kesinlikle hiçbir döneminde sadece bilen, idrak eden veya arzulayan, çaba gösteren varlıklar olmayız, çünkü insanın bütün eylem ve davranışlarında en azından duygu unsuru daima mevcuttur. Bundan dolayı örneğin öfke veya korku gibi bir duyguyu ele alalım. Korktuğumuz zaman, az çok güçlü bir duygu hissederiz (duygusal), belirli bir davranış biçimi gösteririz (eylemsel), örneğin korkunun nesnesinden kaçarız ve durumun belirli bazı özelliklerini tanırız (bilişsel bölüm) Bilişsel bölüm esas olarak, bilişsel olarak bazı hedeflere ulaşmaya (eğer doğruyu bulmak adına hakikatin peşinde koşmak gibi bir hedeften bahsediyorsak) çabalamak anlamında ve dikkati belirli yönde gönüllü olarak yoğunlaştırmak anlamında eylemsel yönle yakından ilgilidir. Dikkatin yöneltilmesi de "ilgilerimize" bağlıdır, ilgi ise haz almak veya acıdan kaçma duygusuyla (duygusal yön).

Öte yandan her zihinsel faaliyet, çoğunlukla bu üç bölümün tamamını da kapsarken, bir düşünür bunlardan birine ötekilere nazaran daha fazla öncelik tanıyabilir, sonuçta bu farklı öncelikler filozoflar arasındaki görüş ayrılıklarının baş sorumlularından biridir. Bilişsel unsura öncelik tanıyan filozoflar nesnel gerçekliği, öncelikli olarak aklımızı tatmin eden bir şeyler olarak düşünme eğilimindedirler. Bu filozoflara göre, her şey aklımızı doyuran şeyler olduğu için, gerçeklik rasyonel bir sistemdir ve sistemin farklı unsurları birbirlerine mantıksal olarak bağlıdır. Bazı filozoflar da bilişsel tarafı, eylemsel tarafa bağlı kılarlar, önceliği eylemsel tarafa verirler ve bilişsel yönün, öncelikli olarak daima, pratik sonuçlara ulaşmak için araç olduğunu savunurlar.

Bunlar hem genel olarak nesnel gerçekliğe hem de insana dair görüşlerinde akıl pahasına iradeye önem verirler. Onlar için en temel gerçeklik, eylemin farkında oluştur. Üçüncü olarak, bilgiye büyük oranda veya hemen hemen tamamen duyumlar yoluyla ulaşıldığını savunan filozofların, duygusal unsura öncelik verdiği söylenebilir, çünkü duyumların, bana göre duygusal unsur olarak sınıflandırılması gerekir. (Fakat bir çok psikolog duyumları, bilişsel unsur olarak sınıflandırır). Hume'ün psikolojisi her şeyi duygusal unsura indirgeme eğilimine güzel bir örnektir. Aynı şekilde ahlak felsefesi alanında, en büyük iyiliği ahlaki irade durumunda bulan Kant gibi en büyük iyiliğin, bilişsel olduğunu söyleyenlerle, en büyük iyiliği mutluluk veya hazda (duygusal) arayanlar arasında bir ayrım yapılabilir. Fakat doğamızın bu üç yönüne de adil davranmak, yani eşit derecede ağırlık vermek en doğru yoldur.

Bazı filozoflar imgeleri ve duyumları kabul etmelerine rağmen, bilmek, inanmak, istemek gibi zihinsel edimlerin veya süreçlerin varlığını, bunların iç gözlemin konusu olamayacağı gerekçesiyle yadsırlar. Burada güçlük, iç gözlemle bu edimlerin tek başlarına ne olduğunu bulamayız, çünkü bu edimler esas olarak bazı nesnelere bağlıdırlar. Bir şeyleri bilmeden bilmenin ne olduğunu, bir şeylere inanmadan inanmanın ne olduğunu veya bir şeyleri istemeden, istemenin ne olduğunu bilemeyiz. Sonuçta, iç gözlemle tek başlarına bu edimlerin ne olduğunu keşfetmemiz beklenemez, buna rağmen, onların neye benzediğine dair bir fikre sahip olabiliriz, çünkü bir şeyleri istemek ile istememek, bir şeye inanmak ile ondan kuşku duymak arasındaki farkı kavrayabiliriz. Mesele bazı nitelikleri, diyelim ki, A'yı, tek başına gözlemleyip gözlemleyemeyeceğimiz meselesi değildir, A'yı gözlemleyemiyor olmamıza rağmen, eğer AB ile CB arasındaki farkı gözlemleyebiliyorsak A'nın neye benzediğine dair bir fikrimiz var demektir. İnanmak gibi bir edimin neye benze-

diğini işte bu şekilde biliriz. Benliği sadece imgeler ve duyumlar bağlamında açıklayamayız. Bu durumu örneğin düşünce kavramını ele alarak gösterebiliriz. Düşünceyi imgeler aracılığıyla yorumlamakta belli bir mesafe kat edebiliriz, fakat bir çok durumda elimizdeki tek imge, kelimelerdir. Fiziksel şeyler hakkında onlara ilişkin zihinsel imgeler oluşturarak düşünebilirsiniz, fakat bir ekonomi veya felsefe kitabını açarsanız, imgelere başvurabileceğiniz, yani zihninizde canlandırabileceğiniz tek bir cümleye bile rastlayamayacaksınız. Bu bir vakıadır, çünkü böylesi soyut konularda düşünmek için kelimelere ihtiyacımız vardır. Zihnimizde belirli şekilde imgeler oluşturmak psikolojik bir gereksinimdir, fakat düşündüğümüz nesnelere benzeyen imgeler üretemeyiz, bundan dolayı da sözel imgeler kullanırız. Sözel imgeler, bir takım olguları temsil etmesi için kullanılır, ayrıca bu imgelerin temsil ettiği gerçekliğe benzemesi de gerekmez. Dolayısıyla duyumlar ve imgelerin üstünde ve ötesinde zihinsel olayların veya süreçlerin var olmadığını savunan bir kişinin, felsefe hakkında düşünmenin sadece sözel imgelerin bir bileşimine indirgenebileceği görüşünü savunmak zorunda kalacaktır. Şimdi bu kişi aslında sözel imgelerin soyut düşünce için gerekli bir koşul olduğunu savunmakta haklı olabilir, ancak yeterli bir koşul olduğunu savunmakta tamamen haksızdır. Çünkü o zaman soyut bir konuyu anlatan bir dizi kelime ile saçma hecelerin art arda dizilişi arasında bir ayrım kalmaz. Eğer fiziksel nesneleri inceliyorsak, bu konudaki kuramların anlamını genellikle sözel olmayan imgeler bağlamında analiz ederiz, fakat bu, her zaman mümkün olmaz. Bir çok bilimsel kuram, fiziksel nesnelere benzeyen imgelere başvurarak tam olarak açıklanamaz, hatta fiziksel nesnelere ilişkin önermelerin sözel olmayan imgelere başvurmadan tam anlamıyla anlayabileceğimiz şekilde açıklandığı durumlar da vardır. Bazı insanlar sözel imgeler dışındaki imgelemeye pek başvurmazlar. Yukarıda da bahsettiğim gibi fel-

sefe veya ekonomi gibi (veya hatta politika) alanlarda bir çok önermenin, düşüncemizin nesnesine benzeyen, zihinde canlandırılabilecek somut imgelerle açıklanması mümkün değildir. Buna rağmen felsefenin veya ekonominin önermelerini pekâlâ da anlayabiliyoruz. O halde, anlamak, tamamen imgeler bağlamında açıklanamayan zihinsel bir şeydir. Anlamak, tamamen sözel imgelerle de açıklanamaz, bu yüzden sözel imgeleri kullanmakla, anlamak arasında bir ayrım yapmak zorundayız ve yukarıda da gördüğümüz üzere, anlamak sözlü olmayan imgeler bağlamında da açıklanamaz.

"İnanç"ı davranış bağlamında analiz etmek ve bu yolla belirli bir zihinsel eylem veya zihinsel inanç edimi geliştirme ihtiyacını ortadan kaldırmak için epey bir gayret sarf edilmiştir. Bu görüşe göre, A'nın B olduğuna inanmak, sanki A, B'ymiş gibi davranmak demektir. Fakat bana göre bu görüşün çok ciddi zaafları vardır. İlk olarak "sanki A, B'ymiş gibi davranmak" ne demektir? Bu kesinlikle, A'nın B olduğuna inanıyormuşuz gibi davranmak demektir. Bu durumda filozof, inancı yalnızca inanç bağlamında tanımlamış oluyor. Eğer A, B ise ve ben buna inanmıyorsam, davranışlarım değişmeyecektir. İkinci olarak, çoğunlukla, bizi hiçbir zaman belirli bir şekilde davranmaya itmemiş, belli bir inanç davranışı göstermediğimiz inançlarımız vardır. Bu durumda, ancak farazi durumlara atıfta bulunarak bu görüşü savunabiliriz. Fakat bir şeylere inanıp inanmadığımı, asla gerçekleşmemiş ve belki de asla gerçekleşmeyecek farazi durumlar altında nasıl davranmam gerektiğini düşünmeden söyleyebilirim. Bir çok durumda bir şeylere inandığımı, ona uygun davranmıyor olsam bile dolaysız olarak kavrarım. Fakat olmamış olan bir şey, olmuş olsaydı nasıl davranacağım, dolaysız kavrayışın konusu değildir. Örneğin, Chimborazo'nun And dağlarının en yüksek tepesi olduğuna inanıyorum, bundan dolayı da eğer bu tepe benim yaşadığım bölgede olsaydı, ona tırmanmaktan uzak

durmam gerekirdi, çünkü bu tepeye tırmanmanın çok güç olduğunu düşünürdüm. Fakat burada inancı bu farazi durumla bir türlü bağdaştıramıyorum. Chimborazo'ya tırmanmamam gerektiği yargısı bir çıkarsamadır, sonuç itibariyle, dolaysız olarak bilinen bir şey değildir. Dahası, bu yargıya, Chimborazo'nun yüksek olduğu inancımdan (öncül) hareket ederek ulaştım. Dolayısıyla çıkarımım, zaten inancı bir ön kabul olarak alıyor. Bu yüzden çıkarsama, inanç bağlamında açıklanamaz. Aynı şey, muhtemel davranışlar veya gelecekle ilgili bütün yargılar için de geçerlidir. Üçüncü olarak, kuram, insanın akıldışı veya ahlak dışı davranabileceği ihtimalini kabul etmiyor. Çoğunlukla bir şeylere yürekten inanırız, fakat bizi akla aykırı davranmaya iten bazı güçlü arzularımızdan dolayı, inandığımız gibi davranmadığımız da olur.

Aynı şekilde, istemek, arzulamak, sevmek gibi zihinsel edimleri imge bağlamında analiz etmek de eşit derecede imkansız. Sonuçta dolaysız algı yoluyla kazandığımız iki farklı nitelik vardır: Zihinsel nitelikler ve duyumların ve imgelerin nitelikleri. Birinci tür niteliklerin algı olmadan var olmaları düşünülemez, ancak ikinci tür niteliklerin algı olmadan var oldukları düşünülebilir fakat idealistler duyum ve imgelerin, algılanmadan var olabileceklerine karşı çıkacaklardır. Ancak aklı başında hiç kimse, zihinsel niteliklerin algılanmadan var olmalarının düşünülmeyeceğini inkar edip de, örneğin hazzın ve acının algılanmasa da var olabileceğini söylemezler.

İnsan doğasının zihinsel boyutuna daha yakından bakmaya başladığımızda psikolojinin ve felsefenin bu konuda ne kadar az şey söylediğini görerek hayal kırıklığına uğrarız. Duyumlarımızla bildiğimiz, fakat tanımlayamadığımız bir takım özellikler olduğunu çok geçmeden anlarız. Analiz, analiz edilemeyen özellikler olduğu ön kabulüne dayanır, zaten analiz sürecinde çok geçmeden bu noktaya geliriz. Bir şeyin analiz edilemeyeceğini

söylemek, onun bilinemeyeceğini söylemek değildir, analiz edilemeyenin bilgisine pekâlâ da deneyimle ulaşabiliriz, ancak böyle bir deneyimi yaşamamış kişiye onun ne olduğunu anlatacak şekilde açıklayamayabiliriz.

EĞİLİMSEL ÖZELLİKLER

Hem psikolojide hem de sıradan konuşmalarımızda geçen zihinle ilgili terimler, aslında gerçek özellikleri anlatmaz, genellikle eğilimleri anlatır. Örneğin, birinin bir şeye inandığını söylediğim zaman, aslında bu sözleri sarf ettiğim sırada o kişinin o şeye inandığını söylemiyorum. Pollitt'in şimdiki hükümetin İngiltere'nin yararına olmadığına inandığını söylerken, kesinlikle haklıyım, fakat ben bunu söylerken Pollitt aslında tam da o anda başka şeyler düşünüyor veya uyuyor olabilir. Bu bakımdan cümlemde şimdiki zamanı kullanıyor olmama rağmen, gerçekte Pollitt'in şu andaki zihinsel durumundan söz etmiyorum. Aslında bir eğilimden söz ediyorum. Yani aslında ben Pollitt'in şu anda düşündüğü şeyden değil, fakat dikkatini o tarafa yönelttiği zaman düşüneceği konudan bahsediyorum. Psikolojide kullandığımız terimlerinden çoğu zihnin şu andaki gerçek durumunu değil, eğilimleri ifade eder. Bir insanın bir şeyleri bildiğini veya arzuladığını, bir şeylere değer verdiğini veya ondan korktuğunu söylediğim zaman, aslında onun tam da bunları söylediğim sırada zihinsel anlamda gerçek bir korku, arzu, vs. gibi bir duygu durumu içinde olduğunu değil, gerçekte, o kişinin söz konusu nesneyle ilgili olarak böyle bir eğilimi bulunduğunu söylemek istiyorum (Şüphesiz, uzun ve kısa dönemli eğilimleri birbirlerinden ayırmamız gerekir, örneğin o, 'köpekten korkar' cümlesi ile 'o, bu gece dışarı çıkamayacağından korkuyor' cümlesi birbirlerinden farklı şiddette iki eğilime işaret ediyor). Fakat

eğilimlerin, zihnin gerçek durumu bağlamında tanımlanması gerekir. Bir eğilim olarak inanmanın ne olduğunu anlamak için, zihinsel inanma durumunun nasıl bir şey olduğunu deneyimlerimizle kavramamız gerekir, bir eğilim olarak "korkunun" ne olduğunu anlamak için gerçek korku duygusunun ne olduğunu bilmemiz gerekir. Sonuçta diyebiliriz ki, psikolojik olayları ve olguları eğilimler bağlamında açıklayamayız. Çünkü eğilimler, zihnin o andaki durumu hakkında bize hiçbir şey söylemez. Bir kişinin kötü huylu anlatmak için onun öfkeli birisi olduğunu söylemek, sadece o kişinin genellikle çabuk öfkeye kapıldığını söylemektir. Bunu söylemenin tek yararı, belirli koşullar altında o kişinin genel eğilimini fark etmemizi sağlamaktır. Örneğin, o kişi öfkelendiğinde, bu durum, o kişinin o sırada yorgun olduğu ve bu yüzden aslında kendisi gibi davranmadığını söyleyerek veya benliğini saran güçlü bir arzuya sahip olduğunu, fakat arzusu yerine gelmediği için hayal kırıklığı yaşadığını, bundan dolayı öfkeye kapıldığını, böyle bir durumda her normal insanın öfkeli tepkiler verebileceğini söyleyerek açıklanmayacak, sadece "o kişi zaten kolayca öfkeye kapılırdı" denecektir. Eğilimlerden söz ettiğimiz zaman, sadece o kişinin belirli koşullar altında ne yaptığını veya yapacağını, ne düşündüğünü veya düşüneceğini veya ne hissettiğini veya hissedeceğini söylediğimizi anlamak önemlidir. Fiziksel bir olayı nasıl bazı fiziksel mekanizmalara atıfta bulunarak açıklıyorsam, psikolojik olay veya olguları da insanda mevcut olan eğilimlere atıfta bulunarak aynı kesinlikle açıklayabileceğimi varsaymak çok kolaycı bir yaklaşım olur. Bu iki durum birbirinden farklıdır: Fiziksel mekanizma, söz konusu olayı doğurmadığı zaman bile, bu mekanizmanın nasıl bir şey olduğu hakkında belirli bir fikre sahip olabilirim. Fiziksel mekanizma, çalışmadığı zaman bile gözlemlenebilir. Fakat psikolojik eğilimler gözlemlenemez. Eğilim, bizi belirli bir şekilde davranmaya iten ya da böyle davranmamızı zorunlu kı-

lan veya belirleyen bir kanun olarak düşünülebilir. Bu yasanın gerçek anlamda zihinsel bir temeli de olur, böyle olsa bile, yine de onun tam olarak ne olduğunu söyleyemeyiz. İçsel olarak gözlemlenebilir zihinsel olayları inceleyerek zihin hakkında belirli bir fikir edinebiliriz, iç gözlemle eğilimlerimizi değil, sadece eğilimlerin davranışlarımızdaki yansımalarını görebiliriz. Bildiğimiz gibi bir eğilim ancak farazi önermeler bağlamında açıklanabilir, yani, eğer şunlar, şunlar olursa, ben şunları, şunları yaparım veya hissederim gibi ve eğilimler, davranışlarımızdaki yansımaları dışında gerçekten varolan şeyler değildir. Bir kanun fiziksel bilimler için neyse psikoloji için de odur. Bu ikisi arasındaki fark şu noktada yatar: Psikolojinin kanunları kesin matematiksel hesaplamalara imkan tanımaz, bir insanda bulunan bir eğilim, herkes için ortak değil, sadece o kişiye özgüdür. Tabii ki, bir kişinin sahip olduğu uzun dönemli bir eğiliminin kökeni bazen, örneğin o kişinin erken çocukluk döneminde aranabilir, fakat o eğilimi açıklamak için daha kalıcı ve genel eğilimlere, yani "iç güdülere" geri dönmek zorunda kalırız. Bir bilim olarak psikolojinin ideali, bir bireye has bütün eğilimleri, kişinin psikolojik olarak kalıtsal yapısına, içinde yaşadığı çevreye ve bütün insanlar için ortak olan eğilimlere bakarak, tümdengelimsel olarak açıklayabilmektir. Bu ideale bir gün ulaşabileceğimizi düşünüp düşünmediğimiz, determinizm ve varlık öncesi gibi konulardaki ne düşündüğümüze bağlıdır, fakat şüphesiz, bu yolda büyük mesafeler alınabilir.

BİLİNÇSİZ ARZULAR

Tabii ki eğilimlerin bilinçli olması gerekmez. Davranışlarımı yöneten kanunları bilmem gerekmez. Fakat ek bir bilinçsizlik unsuru, modern psikologların çalışmalarında son dönemde

ağırlıklı bir yer tutuyor. Bir bireyde içsel olarak gözlemlenemeyen bir takım arzuların bulunduğu görüşüne güç kazandıracak kanıtlar ortaya çıktı. ürettiler. Burada sadece, kendisi farkında olmasa bile Churchill'in İşçi Partisi'ni yenme arzusuna sahip olması anlamında bir bilinçsizlikten bahsedilmiyor. Çünkü Churchill, bu konuya dair duygu ve düşüncelerini incelemeye başlar başlamaz böyle bir arzuya sahip olduğunu keşfedecektir, fakat psikoanalizcinin savunduğu bilinçsiz arzuların, iç gözlemle hiçbir zaman keşfedilemeyeceği, en azından psikoterapi teknikleri uygulanana kadar bu arzulardan bihaber olacağımız varsayılıyor. Bundan dolayı, A'nın B'den, bilinçli olarak A bunun farkında olmasa da nefret ediyor olabileceğini veya bunun tersi, yani B'nin farkında olmasa da A'dan nefret edebileceği söyleniyor. Hatta arzuların normalde bilinçsiz olduğu ve bilinçsiz yönümüzün, bilinçaltımızın bilinçli olana göre doğamızın çok daha büyük bir kısmını oluşturduğu söyleniyor. Şimdi bilincinde olmadığımız halde bir eğilime sahip olabileceğimizi düşünebiliriz. Bir eğilim sadece, bizi belirli bir tutum almaya veya belirli bir şeyi hissetmeye sevk eden genel bir eğilimdir veya davranışlarımızı ve hislerimizi belirleyen bir nedensellik yasasıdır, şüphesiz, kendimize dair bir çok doğru genelleme yapmak, bunu hiç yapmamış olsak da mümkündür ve hiçbir zaman farkında olmasak da davranışlarımızı etkileyen bir çok nedensellik yasası vardır. Fakat eğilim olarak değil de, gerçekten var olan bir arzunun bilincinde olamayacağımızı iddia etmek farklı bir şeydir, bu iddia ilk bakışta çelişkili bile görünebilir. Eğer A'ya karşı hiçbir zaman arzu duymamışsam, A'ya karşı bir arzunun olmadığı söylenebilir. Yani acı duymuyorsam, acı yok demektir. Bu sorunun cevabı, "bilincin" iki anlamı arasındaki farkta bulunabilir. Bence bu konu, bir takım karışıklıkları önlemek için çok önemlidir. "Bilinçli arzu" kavramı, "hissedilen arzu" anlamına gelebilir. Bu anlamda bir arzu, eğer sadece eğilim anlamında kullanılmıyor-

sa, tıpkı davranışlarımızı, deneyimlerimizi etkileyen öteki unsurlar gibi, bilinçli olmalıdır veya arzu terimi, "iç gözlemle farkına varılabilen arzu" anlamında kullanılıyordur. Bu anlamda da bütün davranışlarımızın bilinçli olması gerekmez. Kendi duygu ve düşüncelerine karşı en duyarlı kişiler bile her zaman kendisini gözlemleyemez veya içsel gözlem yapsa bile deneyiminin her unsurunun farkında olamaz. Daima iç gözlemle farkına vardığımızdan daha fazlasının olduğunu hissederiz. Bu bakımdan bütüne katkısı olan, fakat ayırt edemediğimiz ve tanımlayamadığımız arzulara sahip olduğumuzu ileri sürmek çelişkili değildir. Bilinçsiz arzularımızın, yaşantılarımızın toplamı üzerinde bir fark yarattığı kesin olarak kabul ediliyor, örneğin zaman zaman ne olduğuna bir türlü karar veremediğimiz bir sıkıntı ve tedirginlik hissederiz. Aynı şekilde nedenini çözemediğimiz halde fiziksel olarak belli belirsiz bir rahatsızlık hissettiğimiz de olur. Bu anlamda bilinçsizlik, bir bütün olarak az ya da çok bilincinde olduğumuz bir deneyimin parçasıdır, fakat deneyimin öteki unsurlarından ayırt edilemez, bundan ötürü de bilincin nesnesi değildir. Bu anlamda bir arzunun bilinçsiz olduğu ve hatta kelimenin tam anlamıyla, yalnızca içsel olarak gözlemlenmeyen değil, fakat aynı zamanda gözlemlenmesi mümkün olmayanı ifade eden bir "bilinçsizlikten" bahsetmekte de hiçbir çelişki yoktur. Davranışlarımızın bu kadar önemli bir unsuru olan bilinçsiz arzularımızı genellikle iç gözlemle ayırdına varamıyor olmamız şaşırtıcıdır, fakat bu bir çelişki değil, paradokstur. Aslında bence, psikologlar tarafından tanımlanan bütün "bilinçsiz arzuları" bu başlık altına almamız gerekmez. Bazı durumlarda kişi daha önce farkına varmadığı bir arzusunu iç gözlemle fark edebilir, ancak daha sonra unutur. Bazı durumlarda da kişinin farkına varamadığı şey, deneyiminin bir unsuru değil, deneyiminin nedeni veya sonucu olabilir. Örneğin, bir psikolog, bir adamın bütün parasını hayır işlerine harcadığını ve bu davranışın gerisinde

adamın alkışlanmak veya övülmek arzusunun yattığını söylüyor. Yani psikolog, adamın, kendi arzularına ve hislerine karşı duyarlı olması halinde, alkış alma arzusuna bilinçli olarak sahip olacağını söylemiyor, adamın, davranışlarının arkasında yatan nedenin bu arzusu olduğundan habersiz olduğunu söylüyor. Psikolog, bir adamın pul koleksiyonu merakının aslında seks güdülerinin yüceltilmesi olduğunu söylerken de, yalnızca adamın pul biriktirme merakına, talihsiz bir aşk öyküsü gibi seks içerikli bir takım olayların neden olduğunu söylüyor, yoksa, adamın pullara karşı cinsel içerikli bir hisse sahip olduğunu söylemiyor. Aslında bir bilim dalı olarak psikolojinin genel hedefleri için ve psikiyatrinin hastaları etkili bir şekilde iyileştirme amacı için, bütün psikologların, insanın bilinçsiz arzuları olduğunu ve insanların, bu arzularına uygun davranış biçimleri geliştirdiklerini varsaymaya gereksinimleri olduğu söylenebilir. Bu durumda, insanların gerçekten farkında olmadıkları bilinçsiz arzular taşıyıp taşımadığı, bu arzularının zaman zaman farkına varmalarına rağmen daha sonra bu arzularını unutup unutmadıkları veya aslında insanların hiçbir şekilde bilinçsiz arzular taşımadıkları, fakat onları belirli bir şekilde davranmaya bilinmeyen bir takım sebeplerin, örneğin henüz bilinmeyen bir fizyolojik sebebin itip itmediği gibi sorulara açık kapı bırakıyorlar. Tabii ki, iç gözlemimiz ve belleğimiz hatırlamak istemediğimiz, görmeyi arzulamadığımız şeylerle radikal olarak sınırlandırılabilir, hatta bu durum bilinçli arzularımız için bile geçerlidir. Tabii ki, bu olguya pratikte de, teoride de büyük önem vermeliyiz. Fakat bu olgunun kapsamının çok fazla abartıldığını düşünüyorum. Eğer bilinçsizliği, "iç gözlemle farkına varılmayan" anlamında ele alırsak, zihnimizin büyük bir kısmının "bilinçsiz" olduğunu kabul edebiliriz. Ayrıca eğilimlerin tamamen bilincinde olmamız da gerekmez.

BEN-KİMLİĞİ VE BİR TÖZ OLARAK BENLİK VEYA KENDİLİK KAVRAMI

Fakat zihin veya benlik (kendilik) nedir? Bir çok insan, bu konu sorguladığında, zihnin veya benliğinin, sadece nedensellik ilkelerine sıkı sıkıya bağlı bir dizi davranış ve deneyimden ibaret olmadığını, en azından nispeten kalıcı bir tözün bulunduğunu hisseder. Bu görüş, aşağıda sıralanan tezlerle desteklenmektedir:

(1)Bilgi, bir ben-kimliğini öngörür. Çünkü bilgi daima bir çoğulluğu, çeşitliliği içinde

barındırır, diyelim ki bilgi a, b ve c'yi kapsıyor. A, b ve c'yi karşılaştırmak veya aralarında bağ kurmak için, a'yı bilen varlığın aynı zamanda b'yi ve c'yi de bilmesi gerekir. Eğer kişinin benliği, iki veya daha çok önerme arasında bağlantı kurularak ulaşılmış bir tezi kavramışsa, öncülleri bilen benliğin sonucu da bilmesi gerekir ve bu da zaman alır. Bundan dolayı benliğin zaman içinde kimliğini koruması gerekir. (2) Bir düşünce, düşünülen şeyin yanı sıra bir düşüneni de öngörür. Düşünceler sadece olaylar ve olgulardır, fakat sadece bir dizi olay bir şeyler bilebilir mi? Bu ancak düşünen bir kişiyle mümkündür. (3) Belleğim bana, "benim geçmişte şunları, şunları yaptığımı, şimdi de şunları, şunları yapıyor olduğumu" söylüyor. Fakat geçmişteki olaylar tamamen sona ermiştir, benliğim ise hâlâ vardır, bundan dolayı benlik bir dizi olaya indirgenemez.

Bunlar önemli tezlerdir, öte yandan yaşantılarımızın, deneyimlerimizin dışında ve üstünde benliğin bir "töz" olarak nasıl var olabileceğine dair bir fikir üretmek de çok zordur. Burada, nitelikleri ve ilişkilerinin dışında ve üstünde maddi tözün ne olduğunu ele aldığımızda karşılaştığımız güçlüklere benzer güç-

lüklerle karşı karşıyayız. Yaşantılarımın, deneyimlerimin arkasındaki töz (veya bazen bu kavram Saf Ben olarak adlandırılıyor) değişir mi, değişmez mi? Eğer değişiyorsa, artık ben, ben değilimdir; eğer değişmiyorsa, o zaman bu da benim anladığım ben değildir, çünkü ben kesinlikle daima kendimi değişme ve öyle umuyorum ki, gelişme kapasitesine sahip birisi olarak düşünürüm.

Saf Ben kavramının, niteliklerinin ve ilişkilerinin üstünde ve ötesinde bir alt katman olarak maddi töz kavramına nazaran daha güçlü tarafları vardır. En başta, Saf Ben'in varlığı konusunda yukarıdaki kanıtlara sahibiz. Bu kanıtlar, maddi töze uygulanamaz. İkinci olarak, maddi tözü, niteliklerinden ayrı olarak algıladığımızı kesinlikle iddia edemeyiz, buna karşılık deneyimlerimizin dışında ve üstünde Saf Ben'in dolaysız olarak farkına vardığımızı pekâlâ da iddia edebiliriz. Belleğim sayesinde geçmişte başıma bir şeylerin geldiğini dolaysız olarak bilirim, yani, şimdi ben olan ben'in başına geçmişte bir şeyler gelmiştir, fakat geçmişin ve şimdinin deneyimleri farklıdır. Bu, önemli bir noktadır. Saf Ben veya niteliklerinin dışında ve üstünde bir töz kavramı başka bir şeyler bağlamında tanımlanamaz, o halde bu kavramın ne olduğunu nasıl bilebilirim ve eğer bu kavramın ne olduğu konusunda hiç fikrim yoksa, onunla ilgili açıklamalara, önermelere nasıl bir anlam yükleyebilirim? Saf Ben nitelikleri ve ilişkileri bağlamında analiz edilemez, çünkü Saf Ben bunlardan farklıdır. Bu bakımdan Saf Ben'in yapısı analize elverişli değildir, fakat analiz edilemiyorsa, o halde onun ne olduğuna ilişkin bilgimiz, tekil ve hiçbir şeye indirgenemeyecek niteliktek deneyimlerimize dayanmalıdır ve biz bu kavrama ancak, bir deneyime işaret ederek bir içerik kazandırabiliriz. Şimdi ben, başka hiçbir şey bağlamında tanımlanamayan bir "Ben"i dolaysız olarak algılayabiliyorum, fakat bu deneyim sırasında dolaysız olarak algıladığım şeye netlik kazandırmak çok zor. Bu ba-

kımdan, deneyimlerin ötesinde ve üstünde bir tözü dolaysız olarak algıladığım ileri sürülebilir. Fakat dolaysız olarak algıladığım şeyin, deneyimlerim arasındaki benzersiz ve analiz edilemeyen bir ilişki olduğu da söylenebilir ve bunu kavramak daha kolaydır. Eğer Saf Ben kavramını, deneyimlerimizden ziyade, bizi belirli şekilde davranmaya iten bir eğilim olarak düşünecek olursak pek de anlaşılmaz olmayacaktır. Ancak o zaman Ben'i, deneylerimizden ayrı olarak düşünebileceğiz ve bu şekilde benliğe söz konusu eğilimsel özellikleri atfederek bir içerik de kazandırmış olacağız. Fakat ne yazık ki, farazi durumlar dışında eğilimler hakkında herhangi bir fikre sahip değiliz. Zihnimize atfedebileceğimiz tek gerçek nitelik deneyimlerimizdir, fakat kendimizi deneyimlerimizle özdeşleştirmekte tereddüt ederiz. Fakat eğer zihnimizi, deneyimlerimizden ayrı bir şey olarak düşünecek olursak, niteliklerinin üstünde ve ötesinde var olan bir töz kavramına geri döneriz. Bundan dolayı bu problem felsefenin en zor problemlerinden birisidir: Düşünürler deneyimlerimizin üstünde ve ötesinden değişmeyen bir töz, yani saf Ben ile sadece bir dizi deneyim ve yaşantıdan ibaret bir Ben kavramı arasında bir orta yol bulmaya çalıştılar, fakat şu ana kadar bu konuyu netlik kazandıramadılar. Fakat sorunun her iki tarafında var olan güçlükleri gizlemeyelim. Bu sorunu, bedenin töz haline getirerek doyurucu bir şekilde çözemeyiz. Daha önce de gördüğümüz gibi, fiziksel dünyadaki töz konusunda da benzer güçlüklerle karşılaşmıştık. Ayrıca yine gördüğümüz gibi, niteliklerinin üstünde ve ötesinde maddi bir tözün var olduğunu yadsıyan tezler, tamamen zihinsel olarak düşünülen ben-tözünü yadsıyan tezlerden daha güçlüdür. Dolayısıyla, bedeni ben'in tözü haline getirmek, beni birbiriyle bağlantılı bir dizi olaya indirgemek demektir. Zihinle beden arasındaki ilişkiyi sonraki bölüme bırakıyorum, bu yüzden şimdi buna değinmeyeceğim.

Saf Ben kuramını reddetsek de, yine de benliğimizi oluşturan ilişkinin ne olduğu sorusuyla karşı karşıya geliriz. Benim deneyimlerim, bir çok insanın deneyimleriyle şöyle ya da böyle ilişki içindedir, fakat deneyimlerin üstünde ve ötesinde ben-tözü olmasa bile, en azından bu deneyimler arasında, diyelim ki, bir benliğe ait oldukları zaman ortaya çıkan çok özel ilişkiler vardır. Bu durumda, bu deneyimler, benliğin gerçek bir parçası olmak bağlamında benliğe aittir. Bu deneyimler, bir evin ev sahibine ait olması anlamında değil, fakat kiremitin eve ait olması anlamında benliğe aittir. Düşüncemin birbirini takip eden kısımları, uzayda aynı anda varolmaktan ziyade zamanda birbirini takip eder. Bunu söylerken benlikte bir takım unsurların bir arada, yan yana varolduklarını yadsımıyorum (Bu görüşe kimi zaman karşı çıkılır, fakat iki nesneyi birbiriyle karşılaştırdığımız her zaman bu olgu söz konusudur, bu durumda iki nesneye ilişkin düşüncelerimiz aynı anda oluşur). Şimdi saf Ben görüşü reddedildi diyelim, bu durumda hangi ilişki, iki farklı deneyimi aynı benin parçası yapabilir? Nedensel bağlantı veya benzerlik yetmez. Farklı zihinler birbirlerini nedensellik ilişkisine bağlı olarak etkileyebilirler ve ben şimdi yetişkin bir adama, çocukken ki benden daha çok benziyorum. Ayrıca, "aynı ben'e ait olmanın", "aynı bedene ait olmak" anlamına geldiğini söyleyemeyiz. Bunu söyleyecek olursak, ölümden sonra yaşamın varlığını ileri sürerken çelişkiye düşeriz. Ölümden sonra yaşam, gerçekten olsun ya da olmasın, bu iddia kesinlikle çelişkili değildir. Tıpkı, "ben bir zamanlar bendim, ama aynı ben değildim" demek gibi. Dahası, geçmişteki bir çok deneyimi, bana ait deneyimler olarak hatırlarım, ancak deneyimler sırasında bedensel olarak ne halde bulunduğumu, nasıl göründüğümü, dolayısıyla da, o zamanki bedenimin, şimdiki bedenimin aynısı olup olmadığının farkında olmayabilirim. Fakat eğer "aynı benliğe ait olmak, "aynı bedene ait olmak" anlamına gelseydi, iki farklı zamanda yaşadığım bir şe-

yin aynı bedenle ilgili olduğunu bilmiyorsam aynı benlikle ilgili olduğunu da bilemezdim. Aynı itirazlar, ben-kimliğini organik duyumlardaki benzerlikte bulma gayretlerine de yöneltilebilir. Ayrıca ben kimliğini bellek bağlamında tanımlamak için de gayret sarf edilmiştir. Bana göre, tüm bu görüşler kendi içlerinde bir kısır döngü barındırır. Bir deneyimi hatırlamak için zaten onun benim deneyimin olduğunu bilmem gerekir, fakat bir deneyimin benim olduğunu bilmek o deneyimi benim yapmaz. Sonuçta, eğer ben kimliğinin, deneyimlerinin üstünde ve ötesinde tekil bir tözden oluşmadığını, deneyimler arasındaki ilişkiden oluştuğu görüşüne uygun bir ben görüşünü benimsemişsek, muhtemelen bu ilişkinin tek, benzersiz ve tanımlanamaz olduğunu söylemek en doğrusu olacaktır. Fakat hiçbir durumda, ben'i oluşturan çeşitli deneyimlerimizin, birbiri ardına ortaya çıktığını ve bu deneyimleri birbiriyle bağlantılı bir bütünlük haline getiren ilişkiden içsel olarak etkilenmediğini düşünmemeliyiz. Aynı ben'e ait olduğunu söylediğimiz farklı deneyimler arasındaki ilişki her durumda, taş yığını gibi bir bütünlüğün üyeleri arasındaki ilişkiden radikal olarak farklıdır. Bu ilişki o kadar yakındır ki, bütünlüğe, yani ben'e, ait olmaksızın bu ilişkilerin tek başına ne olduğu düşünülemez bile, buna karşılık bir taş parçası, pekâlâ da taş yığınına ait olmadan da bağımsız olarak varolabilir. Tekrar etmek gerekirse, ben'in bir dizi olaydan ibaret olduğunu söylemek aldatıcıdır, çünkü bu olaylar devam eden bir süreçten çıkarılmış anlık soyutlamalardan ibarettir, tıpkı bir fotoğraf gibi.

Normal dışı psikoloji (klinik psikolojisi) ben'i, aynı bedende mevcut olan ve daha sonra bedene hakim olan iki veya üç farklı bölüme ayırarak inceler. Klinik psikolojinin bu görüşü yoğun bir ilgiyle karşılanmaktadır. Benliğin gerçekten de iki veya daha fazla bölüme ayrılıp ayrılmadığını söylemek zordur ve bu iddiali genellemeyi yapabilmek için klinik psikolojisinin kanıt olarak ileri sürdüğü vakalar da yeterli değildir, fakat her ne kadar

bu görüşü kanıtlamaktan uzak da olsa bazı vakalar, ben kimliğinin, -genellikle kabul edebileceğimizden daha çok- bir derece meselesi olduğu ihtimalini destekler. "O, dün gece kendisi gibi değildi" veya "O, sanki başka biri gibi davranıyordu" gibi cümleleri hepimiz duymuşuzdur. Farklı çevrelerde ve farklı psikolojik durumlarda ne kadar farklı olabileceğimizi ve farklı hissedebileceğimizi gördüğümüz zaman dehşete düşer ve normalle çifte kişilikli insanlar gibi anormallikler arasında bir dizi durum aklımıza gelebilir. Ancak bir fark vardır: Normal bir insanın psikolojik durumu değişse bile belleği hâlâ bütün canlılığıyla vardır, fakat bu, belki de bir derece farkından başka bir şey değildir. Karamsar bir ruh hali içindeyken, eğlenceli şeyleri düşünmek veya neşeliyken, göz yaşartıcı şeyleri düşünmek daha zordur ve muhtemelen karamsar bir ruh hali içindeyken, geçmişte yaşadığımız eğlenceli anıları hatırlamak da daha zor olacaktır. Bu zorluğu sonsuz kez arttırın, şimdi hiçbir şey hatırlamayan bir adamla karşı karşıya geliriz. Bu kişinin kişiliğinde tamamen bir gedik açılmıştır. Eğer çoğul kişilik vakalarının belirli bir değer taşıdığını kabul edecek olursak, o zaman bu vakalar saf Ben kuramını çürütürler, fakat bu da mutlak değildir, çünkü saf Ben'in bölünebileceğini kanıtlamanın bir yolu yoktur. Buna karşılık, genellikle Saf Ben'in bölünemeyeceği varsayılmaktadır ve her koşulda tüm bunlar, bir kuram için uygun bir temel oluşturmaya pek de yeterli değildir.

Daha önceki filozoflar genellikle ruhun, insanın tözü olduğu öncülüne dayanarak ruhun ölümsüzlüğünü kanıtlamaya çalıştılar. Bu filozoflar, tözün zorunlu olarak sabit ve kalıcı olması gerektiğini ve sonuçta, doğal süreç içinde tözün ancak parçalarına ayrılarak ortadan kaldırılabileceğini ve bu parçaların da zaten töz olduğunu savundular. Bu görüş, fiziksel nesneleri oluşturan atomların bölünemez olduğu görüşüne paraleldir. Genellikle maddi töz dediğimiz şey aslında töz gruplarıdır, dolayısıyla da

parçalarına ayrılarak ortadan kaldırılabilirler. Fakat bu parçalardan her biri, yani tekil tözün nasıl parçalanacağı, nasıl yok edileceği farklı bir hikayedir ve bunun, apriori olarak imkansız olduğu varsayılıyor (en azından Allah tarafından bir mucize gerçekleşmezse). Şimdi ruhun tekil bir töz olması gerektiği, aksi takdirde düşüncenin birliğini açıklayamayacağımız ileri sürülüyor. "Kurtlar kuzuları yer" gibi bir düşünceye sahip olmak için aynı varlığın, bu cümlede geçen üç sözcüğün anlamını kavraması gerekir. Eğer bir varlık kurtları, öteki yemeyi, üçüncüsü de kuzuları düşünürse, bu hiçbir şekilde "kurtlar kuzuyu yer" gibi bütünlükçü bir düşünce oluşturmayacaktır. Ancak günümüzde artık pek az filozof bu görüşü ölümsüzlüğün bir kanıtı olarak kullanıyor. Bu, bizi önemli bir noktaya, düşüncenin temelde birliği konusuna getiriyor, fakat zihnin bir bütünlük içinde fonksiyonlarını yerine getirdiğini (bu, kesinlikle doğrudur) kanıtlamak, zihnin kendisinin tek bir "töz" olduğunu kanıtlamaz. Dahası, günümüzde, tekil bir tözün sabit, devinimsiz ve kalıcı olması gerektiğine ilişkin apriori önerme sık sık sorgulanıyor. Fiziksel dünyaya ilişkin tekil bir töz kavramı büyük oranda gözden düştü. Ölümden sonra yaşama dair çok sayıda dinsel ve ahlaki kanıt bulunabilir, bilimsel araştırmalar sonucu ulaşılmış deneysel tezler de olabilir, fakat metafizik olarak kanıtlama tehlikesini göze almadan benliğin doğası hakkında yeterince bilgiye sahip olduğumuzu iddia edemeyiz. Fakat bu önermeyi metafizik olarak çürütemeyiz de.

Tüm bunlar bizi şu noktaya getiriyor: Benliğin bütünlüğü hakkındaki sorulara, benliğin töz olarak bütünlüğü bağlamında değil, fakat benliğin fonksiyon bakımından bütünlüğü bağlamında cevap verme yönünde modern bir eğilim ortaya çıktı. Bu görüşü desteklemek üzere, benliğin bütünlüğüne ilişkin tezlerin aslında, deneyimlerimizin bütünlüğüne dayalı tezler olduğu, bundan dolayı da deneyimlerimizden ayrı olarak varsayılan bir

töze uygulanamayacağı öne sürülebilir. Bu eğilim esas olarak Kant tarafından başlatılmıştır. Kant, bilginin bütünlüğüne ilişkin tezlerin, benliğin, nesnelerin kavranmasında bir bütün olarak işlev gördüğünü gösterdiği, fakat benliğin, kavranan nesnelerin ait olduğu çevreyle ilişkisi dışında bir bütün oluşturmadığında ısrar etmiştir. Her hangi bir zamanda bilincimizin içeriği, başka hiçbir şeyle bağlantılı olmayan benzersiz bir ilişkiyle, yani bilincin birliğiyle yakından ilgilidir. Farklı zamanlarda deneyimlerimiz ve zihinsel durumumuz, iki benliğin hiç olamayacağı kadar birbiriyle bağlantılıdır. Ne yaptığımı ve nasıl hissettiğimi, geçmişte başıma gelenler belirler. Bir şeyler öğrenmişsem, bunları hatırlarım, başka birinin öğrendiği şeyleri hatırlayamam; başkalarının başına gelen iyi ve kötü şeylerden etkilenebilirim, fakat sadece bu iyi ve kötü şeylerin ne olduğunu ilk önce kendim yaşayarak öğrenmişsem; eğer arzu ettiğim bir şeye ulaşamamışsam hayal kırıklığına uğrarım, fakat başka birinin arzu ettiği şeye ulaşamaması, eğer ona duyduğum sevgi nedeniyle onun arzusuna ulaşması konusunda bende güçlü bir arzu oluşmamışsa, bende hayal kırıklığı yaratmaz; Bir başkasının ağrısını anlayabilirim, fakat onun ağrısının aynısını hissedemem. Tüm bu basit deneysel örneklerin her birinde, benlik, eğer bu sonucu desteklemek için deney ötesi metafiziği yardıma çağırmazsak, benzersiz ve tek bir bütünlük içinde görülebilir. Şüphesiz benlik aynı zamanda, büyük oranda ayrılık da içerir, ayrıca benliğin bütünlüğü de büyük oranda değişim gösterir, fakat benliğin birliği, şüphesiz, "çift kişiliklilik" gibi ender görülen durumlar dışında deneysel bir gerçektir. Birlik olgusu, benlik içinde yaşanan çatışmalarla bağdaşmaz bir durum değildir, tersine çatışmaların kendisi zaten bunu öngörür. Aynı anda iki ayrı arzu duymam sebebiyle bir çatışma yaşanır, çünkü her iki arzu da beni, yani aynı kişiyi, arzu nesnesini elde etmeye zorlar. Bu çatışmanın can acıtıcı yönü, aynı kişinin yani benim, birbiriyle bağdaşmayan iki

farklı arzuyu aynı anda yerine getiremeyeceğim gerçeğinde yatar, örneğin hem pasta yiyip hem de zayıf kalamam. Farklı benlikler arasındaki temel ayrım, başka birinin, bizim gördüğümüz rengin aynısını görüp görmediğini bile bilmemizi engelleyen iletişim güçlüğünde ve bir başkasının hissettiklerinin aynısını hissetmenin imkansızlığında en açık şekilde görünür. Buna rağmen aslında o kişiyle aramızda dostluk veya aşk bağlamında güçlü bağlar bulunabilir. Herkes kendi kavgasını tek başına vermelidir. Matthew Arnold şu şiirinde bu önemli gerçeği dile getirir (To Marguerite, Oxford Book of English Verse, s. 891) :

Evet: Hayat adacıkları denizinde
Aramızda düşen dalgaların uğultusu
Sınırsız, vahşi sular yayılıyor
Biz, fani milyonlar yalnız yaşıyoruz.

Bazı filozoflar, farklı insanların benlikleri arasındaki ayrımın göründüğü kadar temel bir ayrım olmadığını söylüyor ve hatta bu farklılığın, bir ve aynı zihnin farklı görünümleri olarak kabul etmek gerektiğini iddia ediyorlar. Buradaki bir ve aynı zihin, farklı zihinlerin, sadece din bilimcilerinin inandığı gibi tek bir zihin tarafından yaratıldığı anlamına gelmiyor, aynı zamanda farklı zihinlerin yalnızca tek bir zihin olduğu da ifade ediliyor. Bu noktada, bireysellik gibi deneysel bir olguya haksızlık ediliyormuş gibi geliyor bana. Eğer evrenin herhangi bir yerinde temel bir ayrılık, temel bir farklılık varsa, bu ayrım bana, sanki farklı zihinler arasındaki ayrımmış gibi geliyor. Tersini iddia edenler, işbirliği ve aşk olgularına işaret ediyorlar ve önceliğimizin veya en azından öncelik vermemiz gereken şeyin, ayrı varlıkların bireysel refahı olmadığını, fakat kişiliğimizi aşan davaların zaferi olduğunu ileri sürüyorlar. Fakat bu iddiaya, işbirliği ve aşkın, farklı benlikler arasında bir birliği öngördüğü için

değerli olduğu söylenerek cevap verilebilir. En şiddetli aşk bile bir farklılığı öngörür, yani insan başkalarına aşık olur ve aşkın değeri de zaten buradadır. Burada değerli olan sadece basit bir birlik değil, farklılık içindeki birliktir. Aynı şey genel olarak işbirliği olgusu için de söylenebilir; işbirliğinin değeri, her insanın bir bütüne kendi özgünlüğü içinde farklı katkılarda bulunmasından kaynaklanır.

Bu sosyalist çağda, bireyselliğin değeri hafife alınmamalı. İnsanların aynılaşması iyi bir şey değildir; hepimiz hayata kendi gözlüklerimizle bakmalı ve bir şekilde farklı şeyler görmeliyiz. Bunu yapmak zorunda oluşumuz iyi bir şeydir. Öte yandan, bireyselliğimizi ancak başkalarıyla ilişki içerisindeyken algılayabiliriz. Kendi benliğimizi tam olarak algılamak için bile bencillikten uzak olmamız gerekir. En bencilimiz, en kendine dönük yaşayanımız bile, bildiği ve yaptığı şeylerin onda dokuzu için ister istemez başkalarına bağımlıdır. İnsanların hayatı daimi olarak, ötekilerle kurduğu ilişkiyle biçimlenir. Kendi benliklerimiz için, kendimizden başka şeylere yoğunlaşmalıyız. Fakat kendi benliğimizin diğerlerinin gölgesinde kalmasına da izin vermemeliyiz, yani antitezin bireysel yönünü de gözardı etmemeliyiz. İnsan esas olarak sosyal bir varlıktır, fakat aynı zamanda bireysel bir varlıktırdır da. Her iki olguya da hakkını verecek dengeli ve doğru bir yol bulmak, hem politikanın hem de uygulamalı ahlakın belki de en temel sorunudur.

Fakat insan zihni, yalnızca bütünüyle bireysel deneyimlerde değil, uygarlığın oluşma süreci boyunca gelişen zihinlerarası işbirliğinden kaynaklanan büyük eserlerde de kendisini gösterir. Tüm bu eserler, zihnin nesnel görüntüleridir. Bunlar bize insanüstü görünebilir, ancak bunlar bireysel deneyimlerin veya insan düşüncesinin üstünde ve ötesinde ayrı bir varlık anlamında insanüstü değildirler, yalnızca tarihsel olarak incelenebilecek bir bütün olması anlamında insanüstüdürler. Bu öyle bir bütünlük-

tür ki, orada önemli olan şey, bütüne katkıda bulunan bireyler değil, fakat fikrin gelişimidir. İnsan zihninin bu görünümlerine örnek olarak bilimi, sanatı, felsefeyi ve hukuku gösterebiliriz. Bunların incelenmesi bize en azından, insan zihninin doğasına ilişkin sağlam ipuçları verebilir; tıpkı psikolojinin yaptığı gibi.

ÖTEKİ ZİHİNLERİN BİLGİSİ

Sıradan insanların değil belki, ama filozofların başını çok ağrıtan problemlerden biri de kendi zihnimizden başka, öteki zihinlerin varolduğunu nasıl bilebiliriz sorusudur. Öteki zihinlerin varlığına değil, sadece kendi varlığına inanan düşünürlerin görüşlerine Tekbencilik (solipsizm) denir. Böyle bir düşünceye ciddi anlamda inanılabilir mi? Fakat bu düşünceyi kesin olarak çürütmek de zordur. "Düşünüyorum, öyleyse varım" yargısının açık seçik ortaya koyduğu gibi ben ancak kendi zihnimin dolaysız olarak farkına varabilirim, bundan dolayı, öteki zihinlerin varlığını çok iyi tanıdığım birini bile, dolaysız olarak kavrayamam. Şüphesiz, telepati gibi bir olgu vardır, fakat telepatinin, bir başkasının zihninin veya zihinsel deneyimlerinin dolaysız kavrayışını içerdiği düşünülemez ve bence bu şekilde düşünülmemesi de doğru olur. Telepati anında bir zihin, bilerek veya bilmeyerek, bir başkasının (bu bir başkası, birinci kişinin zihinsel deneyimlerini dolaysız olarak kavramasa da) kendisininkine benzer zihinsel deneyimler yaşamasına veya kendi zihnindekileri düşünmesine neden olabilir. Tıpkı tasarımcı algı kuramında, fiziksel bir nesnenin, bizde belirli duyumlar doğurması ve bu duyumlar vasıtasıyla nesneyi dolaysız olarak kavradığımız gibi. Her türlü durumda bilinçli telepati, çok ender karşımıza çıkan bir olgudur, bu yüzden bu olguyu, öteki insanlara ilişkin bilgilerimizi açıklamak için temel almamız mümkün değildir. Telepati

konusunda bilgi sahibiyim, fakat insanların çoğunluğu gibi bilinçli bir telepati deneyimi yaşamadım. Peki, o halde bu bilgiye nasıl ulaştım? Bu bilgiyi, yalnızca duyduklarımdan çıkardım, yani ilk önce öteki zihinlerin varolduğunu varsaydım ve sonra da onların bana söylediklerine inandım. Sonuçta, bu konuda fiziksel nesnelerin varlığına ilişkin inancımızı nasıl gerekçelendiririz hususunda yaşadığımıza benzer güçlüklerle karşı karşıyayız.

Bu güçlükleri yenmek için çeşitli yollar öneriliyor: 1) Hepimizin aslında kimi zaman öteki insanların zihinlerinin veya zihinsel deneyimlerinin dolaysız olarak farkında olduğumuz, fakat bu dolaysız kavrayışın, başka inançlarla karıştığı ve bu yüzden de farkına varılmadığı öne sürülüyor. Fakat bize öyle görünmese de sık sık bir şeyleri dolaysız olarak bilip bilemeyeceğimiz sorusunu akla getiriyor.

2) Bir çokları, öteki zihinlerin varlığına duyulan inancı gerekçelendirmek için, analojiye dayanan bir kanıtı kullanıyorlar. Öteki insanların bedenleri, tıpkı bizim bedenimize benzer. Bedenimizde ise bir zihin var. O halde bize çok benzeyen öteki bedenlerin de muhtemelen bir zihni olduğu öne sürülebilir. Bu kanıtın nisbi bir gücü olsa da, kanıta çok da fazla ağırlık vermemeliyiz, çünkü her birimiz için analoji (benzerlik) sadece tek bir duruma, yani kendi benliğimize dayanıyor. Tek bir duruma dayanan bir tezi, çok güçlü analojik bir kanıt olarak kabul ettiğimiz başka bir olay yoktur. Fakat iki güçlü sav daha vardır.

3) Zihinsel deneyimlerimizin daimi olarak sanki bilincimizin dışında başka amaçlar da varmış gibi bir akışı olduğu ve bu işleyişin, bu amaçların gerçekte var olmadığını varsaymayı gerçek dışı kılacak şekilde devam ettiği ileri sürülebilir. Bir kez bilincimizin işleyişinde başka amaçların bulunmasının çok muhtemel olduğunu kabul edersek, başka zihinlerin muhtemelen var

olduğunu da kabul ederiz, çünkü bu amaçlar zihinsel süreçler dışında tasavvur edilemez. Sözkonusu amaçların benim bilinçsiz amaçlarım olabileceği iddiasını, bunların bana ait amaçlar olduğunu söylemenin ne anlama gelebileceğini sorarak cevaplandırabilirim. Bu amaçları iç gözlemle keşfedemem ve bu amaçlar ve arzular genellikle bilinçli amaçlarımla ve arzularımla çatışma halindedir; bunlar bir bütün olarak, bilinçli amaç ve arzularımdan daha kapsayıcı, daha baskındır ve bilinçli hayatımda sahip olduğuma inandığım yetilerimin kesinlikle çok ötesinde bir çok dahice başarıya ulaşabilirim ve nasıl bilinçli amaç ve isteklerim, nedensel olarak kendimle ilgiliyse, aynı şekilde bu amaçlar ve istekler de benden başka bedenlerle nedensel olarak ilgilidir. Bunlar, benliğimizi oluşturan karakteristik bütünlükten yoksundurlar, çünkü, bir kaç sayfa önce de bahsettiğim gibi, böylesi bir bütünlüğü oluşturan çeşitli ilişkilerden yoksundurlar, bu amaçlar ve arzular, zeki fiziksel makinaları oluştururlar, bu makinaların nasıl oluştuğunu sadece tahminle bilebiliriz, fakat bilinçli olarak bu makinaların nasıl oluştuğunu asla bilemeyiz. Bu amaçlar, bilinçli zihinsel süreçlerimizi karakterize eden bilincin birliğinden kesinlikle yoksundurlar. Eğer tezin bu çizgisini benimseyeceksek, zihnimizin bilinçli ve bilinçsiz kısmı arasında çok kesin bir çizgi çekmek ve bilinçsiz kısma, bilinçliye nazaran daha büyük bir önem atfetmek zorundayız. Fakat bütün gerekli kabulleri yaptıktan sonra, gündelik konuşma diliyle söylersek, farklı zihinlerin ve ruhların olduğunu, metafizik anlamda bu ruhların hepsinin de bir ve aynı ruh olduğunu söylemenin ötesinde daha fazla bir şey söylemem gerekir mi? Farklı ruhların bir ve aynı ruh olduğu görüşü, tekbenci (solipsist) olarak kabul edilmeyen filozoflar tarafından da savunulmaktadır.

4) Fiziksel nesnelerle ilgili olarak kullandığımız kanıtı burada da kullanabiliriz. Yaptığım tahminlerden büyük bir çoğunluğu, başka zihinler bulunduğu inancıma dayanır ve bu tahminler

bir bütün olarak, tıpkı fiziksel nesnelerde olduğu gibi, garip bir biçimde gerçekleşir. Sonuçta, yine bu tahminlerimin dayandığı inançların aşağı yukarı doğru olduğuna dair çok güçlü bir kanıta ulaştık.

Fakat bu iki kanıt bile, Berkeley'in fiziksel şeyler hakkında öne sürdüğü kuramın başka zihinlere uyarlanmış halini çürütemeyebilir. Eğer benliğimin yanında tek, yeterince güçlü ve akıllı bir zihnin, tıpkı Berkeley'in Tanrısı veya Descartes'in Şeytanı gibi varolduğunu kabul edersek, bundan şu sonuç çıkar: Öteki zihin bana bütün duyumlarımı ve zihinsel deneyimlerimi verebilir, bunları o şekilde verebilir ki, yalnızca tek bir zihin veya ruhun var olmasına rağmen sanki çok sayıda zihin varmış gibi algılayabilirim. Bu görüşün yanlış olduğundan kuşkum yok, fakat mantıklı olarak nasıl çürütüleceğini bilmiyorum. Eğer kuşkucu olacaksak, daha da ileriye gidebiliriz. Son dakikada varolduğum ve görünüşte belleğimdeki her şeyin illüzyon olduğu gibi bir görüşü, kanıt ileri sürerek nasıl çürütebilirim? "Öteki zihinlerin var olduğuna dair inançlarımızı nasıl oluşturuyoruz" konusundaki açıklamaları, bu inancın doğruluğuna dair ileri sürülen kanıtlardan dikkatle ayırmalıyız. Ben veya bir başkasının, yukarıda anlattığım kanıtlara dayanarak başka ruhların olduğuna inanacaklarını iddia etmiyorum. Bir bebek için annenin varlığı, tahmininin neden gerçekleştiğini açıklayan bir hipotez değildir. Öteki ruhlara dair inanç çok doğal ve içgüdüseldir. Fakat işte böyle bir inanç var, peki, şimdi, bu inancı nasıl gerekçelendireceğiz. İşte tartışılan konu budur.

BÖLÜM VI

MADDE İLE RUH ARASINDAKİ İLİŞKİ

Ruh ve maddenin varlığını kabul etsek bile, ister bunları insan bedeni ile zihni, isterse genel olarak madde ile ruh olarak alalım bu ikisinin nasıl bir ilişki içinde olduğuna dair geride hâlâ bir çok soru işareti kalır. Önce ilk problemi ele alırsak, iki ana ihtilaf noktası buluruz: 1) Bir insanın bedeni ile zihni karşılıklı etkileşim halinde midir? 2) İnsanın bedeni ile ruhu aynı mı, yoksa farklı tözler midir?

BEDENLE ZİHİN ETKİLEŞİMİ

İlk sorunun cevabının "evet" olduğunu, bunun tartışmaya bile değmeyecek kadar açık olduğunu düşünebiliriz, fakat bir filozof olmak için, çok açık görünen şeyler hakkında bile kuşku üretmekte usta olmak gerekir ve bedenle zihin arasında görünür-

deki etkileşim aslında filozoflar evreninde çok yaygın bir biçimde sorgulanmaktadır. Eğer bedenle zihin arasında etkileşim yoktur deniliyorsa, bu durumda, bedensel ve zihinsel olaylar arasında en azından çok sıkı bir bağlantı olduğunu gösteren deneysel olguları açıklamak için başka bir yol bulunmalıdır. Modern çağlarda bunu yapmanın en popüler yolu, bedensel olanla zihinsel olanın birbirine uyduğunu, çünkü bunların aynı tözün farklı nitelikleri olduğunu ileri sürmektir. Dolayısıyla, ilk ve ikinci sorular arasında belirli bir bağlantı vardır. Bu konuda karşımıza iki ana kuram çıkıyor: 1) Etkileşim kuramları: Bunlar hem bedenle zihin arasında nedensellik ilkesine dayalı bir etkileşim olduğunu, hem de bedenle zihnin farklı tözler olduğunu ileri sürüyorlar. 2) Paralelci kuramlar: Bunlar etkileşimi kabul etmiyorlar ve bir dizi bedensel ve zihinsel olayın birbirine uyduğunu (birbirine paralel işlediğini), ancak bu paralelliğin, bedensel olaylarla zihinsel olaylar arasında nedenselliğe dayalı bir ilişki olmasından kaynaklanmadığını, bunların aynı şeyin farklı yönleri olmasından kaynaklandığını savunuyorlar. Fakat hem bedenle zihnin, aynı töz olduğunu hem de bedensel durumla zihinsel durum arasında nedenselliğe dayalı bir etkileşim olduğunu ileri sürmek de, pekâlâ, mümkündür. Ayrıca bedenle zihnin farklı tözler olduğunu ve birbirleriyle etkileşim halinde olmadığını ileri sürmek de mümkün, fakat o zaman etkileşim görüntüsünü açıklamak zor olur. Tabii eğer, on yedinci ve on sekizinci yüzyıl filozofları gibi, bu etkileşim görüntüsünü Tanrı'nın müdahalesi şeklinde yorumlamazsak.

Bu meseleyi ele almadan önce belirli noktalara açıklık getirmemiz yerinde olur: 1)Her halükarda bedensel ve zihinsel süreçler niteliksel olarak birbirlerinden farklıdırlar, öyle ki, onları aynı tözün farklı görünümleri olarak tanımlamak mümkündür. Bu nokta üzerinde davranışçılıkla mücadele ettiğim bölümlerde ısrarla durmuştum. Zonklayıcı bir ağrı ile sinirlerdeki uyarı aynı

şey değildir, düşünceyle, düşünceyi üreten organların hareketleri veya beyindeki titreşimler aynı değildir. Bedensel ve zihinsel nitelikleri gözlemlediğimizde bu ikisinin çok farklı olduğunu görürüz. Bu bakımdan, eğer bedenle zihni özdeşleştireceksek, bedensel ve zihinsel niteliklerin aynı olduğunu söyleyemeyiz, sadece bunların aynı tözün farklı nitelikleri olduğunu söyleyebiliriz.

2) Bedensel ve zihinsel olaylar, biz bunu ister nedensellik ilkesine dayalı etkileşim olarak, isterse başka şekilde açıklayalım, düzenlilik yasalarına göre birbirlerine eşlik ederler. Bu kanunlardan onlarcasını, belirli bir kesinlikten yoksun olsak da, yine de sağduyuyla biliriz. Örneğin, eğer bir insan kendisini yakarsa genellikle acı hisseder kuralını biliriz ve fizyologlar, yanma ile acı arasında, sıradan bir gözlemcinin gördüklerinden daha sıkı bir ilişki olduğuna dair kanıtlar bulabilir. Prensip olarak bedensel ve zihinsel olaylar arasında tam bir korelasyon vardır, öyle ki beyindeki bir değişikliğe bir sürü farklı zihinsel olay eşlik eder. Eğer zihinsel ve bedensel olaylar arasında tam bir korelasyon varsa, bu korelasyonun nasıl işlediğine dair genel prensipleri ortaya koymaktaki yetersizliğimizi açıklamak zordur. Eğer korelasyon deneysel bir olgu ise, bu olgu, iki felsefi teorinin ikisiyle de bağdaşır. Eğer varsa, korelasyon, iki farklı tözün karşılıklı etkileşiminden veya aynı tözün niteliksel olarak farklı iki yönünün karşılıklı ve nedensellik ilkesine dayalı olarak birbirlerini etkilemesinden veya aynı tözün, karşılıklı etkileşim içinde bulunmayan iki farklı yönünün paralel işleyişinden veya Tanrı'nın müdahalesinden (Tabii, bu şekilde açıklamak istiyorsanız) kaynaklanabilir.

3) Beyin fizyolojisindeki gelişmeler hakkında çok şey söylenebilir. Ancak yine de, bir çok zihinsel olayın fizyolojik değil de psikolojik nedenleri hakkında daha çok şey biliyoruz. Ayrıca zihinsel olaylar hakkında fizyolojik değil de psikolojik bilgilere

dayanarak daha etkin tahminlerde bulunabileceğimiz de bir gerçektir. Beyin normalde gözlemlenmez. İnsan bilinçli olduğu zaman beyin çok zor gözlemlenebilir. İşte bu yüzden, beynin durumuna ilişkin tahminlerde bulunmak, beynin bütünüyle kısmen tahrip olduğu veya hasar gördüğü bir kaç vaka dışında imkansızdır. Kişinin geçmişteki gözlemlenebilir davranışlarına bakarak gelecekte yaşayacağı zihinsel olaylara ilişkin tahminlerimiz, genellikle sadece, gözlemlenebilir davranışa eşlik ettiğini veya hemen öncesinde yaşandığını varsaydığımız zihinsel duruma dayanır. Biz doğrudan doğruya, bir insanın geçmişteki davranışlarına bakarak gelecekte nasıl davranacağını bilebileceğimizi iddia edemeyiz. Örneğin kişi geçmişte saygıdeğer davranışlarda bulunmuşsa, bunun saygıdeğer niyetlerin ifadesi olduğunu varsayarız ve kişinin gelecekte de böyle davranacağını düşünürüz.

Sağduyunun etkileşim görüşüne esas olarak iki gerekçeyle karşı çıkılıyor. İlk olarak, var olduğu iddia edilen nedensel bağlantı tasavvur edilemez, çünkü bağlantılı olduğu varsayılan iki unsur birbirinin benzeri değildir. Ruhun beyni etkilediği önermesi, bir tren katarının baştaki vagonda bulunan makinistle, sondaki vagonda bulunan biletçi arasındaki dostça hislerle birarada tutulduğu önermesiyle eşdeğerdir. Fakat iki fiziksel şey arasında karşılıklı bir etkileşim olduğunu en sıradan gözlemle kabul etsek de, bu şeylerin nedensel bir bağlantıyla nasıl birbirine bağlı olduğunu anlayamayız. İşte bunu farkettiğimizde sağduyu görüşü gücünü büyük ölçüde yitiriyor. Nedensel bağlantıyı açıklayamamamızın sebebi konusunda filozoflar arasında bir görüş birliği yok. Bazı filozoflara göre, zihin ile beden birbirlerine o kadar bağlıdır ki, bunun zihnin kavrayabileceği bir sebebi yoktur. Bazı filozoflar ise, zihinle beden arasındaki etkileşimi açıklayan bir bağlantının var olduğunu, ancak bunu keşfetmek için gerekli bilgi ve zihinsel kapasiteye henüz sahip olmadığımızı söylüyorlar. Fakat nasıl açıklanırsa açıklansın, yetersiz oldu-

ğumuz inkar edilemez, bu yüzden, bağlantıyı göremiyor oluşumuz, artık, zihinle beden arasındaki etkileşimi çürütecek bir kanıt değildir. Dahası realistlerin genellikle kabul ettiği gibi, eğer maddenin iç yapısı hakkında bir şey bilmemiz mümkün değilse, onun bir şeye neden olup olamayacağını nasıl iddia edebiliriz. Ayrıca neden ve sonucun birbirinin benzeri olacağını da apriori olarak bilemeyiz.

Etkileşimi reddeden görüş zaman zaman farklı biçimler alacak şekilde değiştirildi. Buna göre, nedensellik ilişkisinin söz konusu başka durumlarda, birbirine nedensel olarak bağlı iki terim, aynı sistem içinde başka türlü de birbirleriyle ilişki içindedir. Birbiriyle etkileşim halindeki iki fiziksel nesne aynı uzaydadır, aynı uzamsal sistem içindedir, fakat fiziksel bir olayı doğrudan etkileyen, ona neden olan zihinsel bir olayın aynı zihinde meydana geliyor olmasına rağmen hem bedenin hem de ruhun ait olduğunu söyleyebileceğimiz ortak bir sistem yoktur, bu yüzden de bu iki terim, nedenselliğin varlığı için gerekli ön koşulu tutturamıyor. Buna cevap olarak söylenecek çok şey var ki. Böyle ortak bir sistemin mensubu olmanın, bütün nedensel bağlantılar için zorunlu bir ön koşul olduğunu apriori olarak bilmiyoruz. Öyle olsa bile, buna, her halükarda bedensel ve zihinsel olayların belli zamanda ve zihinsel olayların da şöyle ya da böyle uzamsal bir sistemde yer aldığını söyleyerek cevap verebiliriz. Ayrıca bu iddiaya daha doğrudan şöyle karşı çıkabiliriz: Bedeni ve zihni ayrı şeyler olarak değil, özel ve benzerlik bir bütünlük içinde dolaysız olarak kavrarız, bu da ortak bir sistemde, ön koşul olduğu söylenen bütünlüğü oluşturur. İddia edildiği gibi, bir sistem içinde böylesi bir bütünlüğün var olmasının, gerçekten de nedensellik ilişkisinin ön koşulu olup olmadığını bilmiyorum, fakat kesinlikle hayata, ayrı bir beden ve ayrı bir zihin değil, bu ikisini bir arada, bir bütünlük içinde algılayarak başlıyoruz. Bedensel olanla zihinsel olanın arasındaki farkı,

muhtemelen büyürken öğreniyoruz, bu öğrenme, muazzam bir soyutlama becerisi gerektiriyor. Bedensel ve zihinsel olanın bir bütünlük oluşturması, dikkatli bir incelemeyle, bedensel ve zihinsel özelliklerin birbirlerinden radikal olarak farklı olduğu sonucuna varacağımız gerçeğini değiştirmez.

Sağduyunun etkileşim görüşüne karşı çıkışın ikinci nedenine gelince: Bunun esas nedeni, kesinlikle su geçirmez (çok sıkı) bir mekanik sistemi koruma arzusudur. Bütün fiziksel nedenselliklerin Newton'un hareket yasaları gibi doğa yasaları çerçevesinde açıklanabileceği varsayımı, ön kabulü, yüzyıllardır bilimin temel paradigmasını oluşturdu, bundan dolayı, bilim adamları doğal olarak, bu şablona uymayan bir nedenselliği kabul etmeye pek yanaşmıyorlar. Ancak bu nedenselliğe karşı çıkışlar günümüzde artık pek de inandırıcı değil, çünkü fiziğin kendi içindeki gelişmeleri bizi, bu türde bir nedenselliğin inorganik dünyada bile sınırları olduğu noktasına getirdi. Buna karşılık bir çok fizyolog ve biyolog hala, eskisi gibi bir nedenselliğin kendi alanlarında evrenselliğini koruduğunu ileri sürüyorlar. Etkileşime getirilen bu itirazın aldığı özel biçim genellikle, enerjinin korunması prensibine dayanıyor. Bu prensibe göre, toplam enerji miktarı (kinetik ve potansiyel) her türlü fiziksel değişiklikte miktar olarak daima sabit kalır, sadece enerji farklı organlar arasında yeniden dağıtılır. Sonuçta zihin, bedensel bir hareketin yapılabilmesi için yeni bir enerji yaratmaz veya beden, zihinsel bir değişiklik sağlamak için enerjiyi, fiziksel dünyadan zihinsel olana yöneltemez. Eğer bütün nedenselliklerin enerjinin sebepten sonuca yeniden dağılımını kapsadığını varsayarsak, bu sonuç ancak o zaman etkileşimin varlığını çürütebilir. Bu varsayımın kanıtlanması mümkün değildir. Ayrıca bu söylenen inorganik dünyada bile mümkün değildir, örneğin ipin hareketlerinin, bir sarkacın enerjisi üzerine hiçbir etkisi yoktur, ancak sarkacın yönünü ve sarkacın hareketlerinin hızını değiştirir. Bu varsayım

inorganik dünyada geçerli olsa bile, bunun, bedenin ve zihnin, eğer varsa, karşılıklı etkileşimi için de doğru olması gerektiğini varsaymak için hiçbir sebep yoktur. Zihinsel özellikler, bedensel özelliklerden çok farklıdır, bu yüzden onların kullandığı nedensellik kalıbının aynı olduğunu varsaymak için de hiçbir makul sebep yoktur.

Öyle sanıyorum ki, her iki taraf için de kesin varsayımlar üretmek mümkün değildir, fakat kanıtlama zorunluluğunun tamamen etkileşim karşıtlarına düştüğünü düşünmekten kendimi alamıyorum. Başka olaylar için kabul ettiğimiz bütün sıradan deneysel kriterlere göre, bedensel süreçler zihinsel süreçlerle veya zihinsel süreçler bedensel olanlarla nedensel bir ilişki içindedir, bu bakımdan tek makul yol, bunun aleyhinde güçlü bir tez ileri sürülmediği sürece bu kanıtı kabul etmektir. Ayrıca, yukarıda gördüğümüz gibi paralelci görüşler, fiziksel olaylarla zihinsel olaylar arasında deneysel bir olgu olan ilişkiyi ancak, fazlasıyla ileri giden ve çok da makul olmayan metafizik hipotezler sunarak açıklayabilirler.

Etkileşime alternatif bir varsayım da on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru, "materyalistler" tarafından ortaya atılmış epifenomencilik görüşüdür. Buna göre, bedensel olaylar zihinsel olaylara neden olabilir, fakat zihinsel olaylar, bedensel olaylara, hatta başka zihinsel olaylara da neden olamaz. Bu görüşe, aşağıda sıralanan eleştiriler yöneltilebilir: a)Bu görüşe kalırsak, hiç kimse epifenomenciliğin doğruluğuna duyduğu inancı gerekçelendiremez bile. Çünkü doğru olsa bile, bu görüşe inanmak, görüş lehine ileri sürülmüş sağlam bir kanıtı kavramaktan değil, sadece inananın beynindeki fizyolojik değişikliklerden kaynaklanmaktadır, çünkü bir kanıtın algılanması zihinsel bir olaydır.

b) Eğer fiziksel eylemlerimiz, düşüncelerimiz ve niyetlerimizden etkilenmiyorsa, bir kişinin Hamlet veya Kant'ın Saf Ak-

lın Eleştirisi gibi seçkin çalışmalar üretebilmesi imkansızdır. Ancak eğer etkileniyorsa, fiziksel süreçler de zihinsel süreçlerden etkilenir. Bu görüş yanlış anlaşılmamalıdır. Epifenomenciler, Shakespeare'nin, zihinsel süreçlerden geçmemiş olsaydı da, Hamlet'i yazabileceğini ileri sürmüyorlar. Hatta epifenomenciliğe göre bile, bu böyle olamaz. Çünkü kuram, zihinsel süreçlerin fiziksel süreçlere, fiziksel süreçlerin bir sonucu olarak eşlik ettiğini ve doğa kanunlarına göre de zaten eşlik etmesi gerektiğini kabul eder. Bu kuramda bile, Shakespeare'nin beyninde Hamlet'i üretebilmesi için gerekli karmaşık değişiklikler, bilincinde buna tekabül eden değişiklikler olmaksızın gerçekleşemez (Tabii ki, burada mantıksal gereklilikten değil, nedensel gereklilikten söz ediyorum). Fakat epifenomenciler, bu zihinsel süreçlerin, tek başlarına, fiziksel şeyler üzerinde herhangi bir etkiye sahip olmadığını söyledikleri için, Shakespeare'nin eserlerini üretmesinde, zihinsel süreçlerin, varolmalarına rağmen, herhangi bir etkilerinin bulunduğunu da kabul etmiyorlar. Bu, kesinlikle garip bir sonuçtur ve bu sonuç, çalışmanın akılcı ve maksada yönelik karakterini, tamamen anlaşılması ve anlatılması zor, hatta bir tesadüf haline getiriyor. Çünkü o zaman, bu esere, dolaylı ya da dolaysız hiçbir amaç veya akıl neden olmamış, sadece fiziksel hareketler neden olmuş oluyor.

c) Epifenomenciliğin yanlış dediği şeyi, biz aslında gündelik hayatımızın bütün boyutlarında doğru kabul ederiz. Ne yapacağımıza karar verme sürecinde daima, arzularımızın ve dürtülerimizin fiziksel eylemlerimizi etkileyebileceğini varsayarız. Gönüllü olarak bir şeyler yaptığımız her zaman, varsaydığımız bir şeyi reddeden bir felsefeyi kabul etmek budalalıktır.

d) Söz konusu fizyolojik olaylara zihinsel süreçlerin eşlik ettiği kabul edildiği için, fizyolojik olayların, takip eden zihinsel olayların tek sebebi olduğunu ve zihinsel süreçlerin fizyolojik olayların meydana gelmesinde hiçbir etkisinin olmadığını

söylemek keyfi bir tutumdur. Neden önce gelen unsuru bu şekilde seçiyor ve her şeyi ona atfediyoruz ki?

(a), (b) ve (c) şıklarındaki eleştiriler, paralelciliğin, bütününe olmasa bile, bazı biçimlerine karşı da yöneltilebilir. Son bir söz daha eklemek gerekirse; nedenselliği düzenli olarak art arda gelişe, düzenli tekrara veya bir arada oluşa eşitleyen görüşün doğruluğuna yaygın olarak inanılmaktadır. Eğer bu doğruysa, etkileşim kesinlikle bir olgu olarak kabul edilmelidir, çünkü bir çok fiziksel olayla zihinsel olay arasında düzenli tekrar veya biraradalığın söz konusu olduğuna şüphe yoktur, örneğin, yanmakla acı hissetmek, kolunu kıpırdatmayı istemek ile kolunu kıpırdatmak gibi. (Şüphesiz, bu düzenli tekrarların istisnaları da vardır, ancak zaten istisnası olmayan düzenli tekrara hiçbir yerde pek fazla rastlayamayız). Fakat, nedenselliğin düzenli olarak art arda geliş veya bir arada oluşa indirgenebileceğine inanmadığım için bu kanıtı kullanmayacağım.

BEDEN İLE ZİHİN AYNI TÖZ MÜDÜR ?

İkinci soruya, yani "Beden ile zihin aynı mı, yoksa farklı tözler midir?" sorusuna dönelim. İlk bakışta, zihni bedenin bir niteliği olarak kabul eden görüş, hayli inandırıcı görünür. Burada yalnızca bir töze, yani bedene sahip olduğumuz öne sürülebilir, neden ek bir töz daha öne sürüyoruz ki? Kesinlikle bir takım zihinsel niteliklere sahibiz ve bunlar, bedensel niteliklerden farklıdır, fakat zihinsel ve bedensel nitelikler birbirlerinden farklı olmalarına rağmen aynı töze ait olabilirler mi? Eğer öyleyse, bedenin dışında ek bir töz daha olduğunu ileri sürme gereği var mıdır? Öncü filozofların tek töz fikrini reddetmelerinde muhtemelen etkili olan sebep, fiziksel nesnelerin uzayda bir yer kap-

lamalarına karşılık zihinsel niteliklerin bu anlamda uzayda yer kaplamamalarıdır. Bu nitelikler mekansal anlamda muğlâk, genellikle beyinde bulunuyorlarmış gibi görünür, bunlar beynin dışında bir uzamı kaplamazlar. Eğer zihinsel nitelikler uzayda bir yer kaplıyor olsalardı, "şu an Tanrı'ya ilişkin düşüncelerim, 0.74 inç'lik bir yer kaplıyor", demenin bir anlamı olurdu. Böyle bir şey söyleyemeyeceğimiz açık, böyle bir şeyi, pratikte düşüncelerimizi mekansal anlamda ölçemeyeceğimiz için değil, prensip olarak böyle bir ölçüm için yetersiz olduğumuz için söyleyemeyiz. Aynı şekilde, benim bir düşüncemin, senin düşüncenin 9.47 inçi olduğunu söylemek de mümkün görünmüyor. Bir düşüncenin sarı veya dikdörtgen biçiminde olduğunu söylemek de gerçekten mümkün değildir. Bu bakımdan, zihinsel özelliklerin gayri-mekansal olduğu kabul edilmelidir, fakat mekansal bir nesnenin gayri-mekansal niteliklere sahip olamayacağını apriori olarak biliyor muyuz, bu da kesin değildir. Tek töz fikrine, düşüncenin birliğinin, zihnin bedenin bir niteliği olmakla bağdaşmayacağı, çünkü insan bedeninin bölünebilir olduğu gerekçesiyle de karşı çıkılabilir. Fakat buna, tek bir töz olmakla bir bütünlük halinde işlev görmek arasında bir fark olduğu, daha önce bu konuda ayrım yapıldığı söylenerek karşılık verilebilir. Fiziksel nesneleri oluşturan atomlar örneğinde olduğu gibi çok sayıda farklı tözler belirli bazı sonuçları doğurmak için bütünlük halinde çalışabilirler. Örneğin, bir bilardo topu çok sayıda bölünebilir fiziksel partiküllerden oluşur, fakat başka bir topa vuracağı zaman bu partiküller bir bütünlük içinde hareket ederler. Eğer bedenimize tek bir töz ve zihinsel özelliklerimize de bu tözün nitelikleri dersek, gerçekte tek bir tözün olmadığını, fakat bir grup tözün, aslında tek başlarına sahip olmadıkları niteliklere bürünerek bir araya gelebileceklerini hatırlamamız gerekir. Bir ev, kendisini oluşturan tuğlalardan hiç birine ait olmayan ni-

teliklere sahiptir ve aynı şey, insan bedeninin hücreleriyle olan ilişkisi için de geçerlidir. Bu durum, zihinsel nitelikler bakımından da pekâlâ da geçerli olabilir.

Tek töz görüşü, etkileşime karşı çıkıyorsa, psikolojik ve zihinsel olayların nasıl düzenli bir şekilde art arda veya aynı anda meydana geldiklerini açıklamakta avantaja sahiptir. Fakat bu görüş, aynı tözün fiziksel ve zihinsel tarafları arasında nedenselliğe dayalı bir etkileşimin bulunabileceğiyle bağdaşır. Aynı tözün farklı nitelikleri kesinlikle etkileşim halinde olabilir. Bu görüş, materyalist de değildir, maddi niteliklerin öncelikli öneme sahip olduğunu öne sürmez. Aslında bu görüşü, zihni, bedenin bir niteliği olarak kabul eden bir görüş olarak tanımlarsak hata yaparız. Sonuçta, eğer beden hem zihinsel hem de maddi niteliklere sahipse, maddi niteliklerin zihinsel olanlardan daha önemli olduğunu ima etmediğimiz sürece, bedenden, sadece bir beden olarak söz etmek doğru değildir, belki ondan zihinsel beden veya bedensel zihin olarak söz etmek daha doğru olacaktır. Bir taraftan veya ötekinden tek bir töz olarak bahsetmek yerine, bedenin veya zihnin tözünün aynı olduğunu söylemek daha doğrudur.

Fakat beden ve zihnin aynı töz olduğunu söylemek ne anlama geliyor? İşte bu noktada büyük güçlükler çıkar karşımıza. Böyle söylerken, bedensel ve zihinsel niteliklerin veya olayların birbirinin aynısı olduğunu kastetmiyoruz, aksi takdirde, davranışçılığın saçmalıklarına düşeriz. Peki, o halde ne demek istiyoruz? Bu soruya cevap vermek için "töz" teriminin anlamını irdelememiz gerekir. Şimdi, töz kuramları iki gruba ayrılır. Birinci gruptakiler, tözü, art arda meydana gelen olaylar (ki, bunlar tözü oluştururlar) arasında ilişki bağlamında tanımlarlar. İkinci gruptakiler ise, tözü, şeyin özelliklerinin ve ilişkilerinin üstünde ve ötesinde var olan, değişmeyen bir alt katman olarak tanımlarlar.

Eğer ilk görüşü, yani tözün ilişki bağlamında tanımlandığı görüşü kabul edersek, o zaman bedeni ve zihni tek bir töz yapan ilişkinin ne olduğunu açıklamakla yükümlü oluruz. Bu ilişki hiçbir zaman da açıklanamamıştır. Şunu unutmamamız gerekir ki, eğer zihni tek bir töz yapan ilişki, bedeni tek bir töz yapan ilişkiden farklıysa, beden ve zihnin tözlerinin aynı olduğunu iddia etmek saçma olur. Çünkü zihni ve bedeni tek bir töz yapabilecek bir ilişki yoktur. Örneğin deneyimlerin sürekliliği, fiziksel olaylar arasında değil, kesinlikle zihinsel olaylar arasında bir ilişkidir. İki ayrı zihinsel olayın aynı benliğe ait olduğunu söylemenin, bu olayların aynı bedene ait olduğu anlamına geldiğini iddia etmek sorunun aydınlatılmasına yardım etmez, çünkü bütün mesele, bu olayların hangi anlamda aynı bedene ait olduklarıdır. Öte yandan eğer tözün, niteliklerinin üstünde ve ötesinde bir alt katman olduğu görüşünü kabul edersek, bu durumda, bedenimizin tözü konusunda hiçbir şekilde bir fikre sahip olamayacağımız olgusuyla karşı karşıya geliriz. İç gözlemle, deneyimlerimizin üstünde ve ötesinde bir Saf Ben'in dolaysız olarak farkına vardığımız ileri sürülebilir, eğer bu görüşü kabul edersek, ya tek töz kuramından vazgeçmemiz ya da bedenin tözünü Saf Ben'imizle bir tutmamız gerekir. Bu ikinci durumda, kuram tamamen farklı bir biçim alır. Öte yandan eğer Saf Ben'i inkar edersek, bu durumda tek tözün ne olduğuna dair inandırıcı bir tez öne süremeyiz. Hem bedenin hem de zihnin tözü, bizim için tamamen bir bilinmez olur. Bu durumda da verimli bir tartışmanın zemini kalmaz.

Geriye tek töz teorisinin tek bir makul biçimi kalır: Buna göre, gerçek olan zihindir, beden (veya beyin) sadece bir görüntüdür. Bugünlerde pek gündemde olmasa da, bir zamanlar bu görüş hayli taraftar toplamıştı. Bu görüş, en azından, bedenle zihin arasındaki ilişkiye anlaşılır bir açıklama getirebiliyor, fakat çok iddialı bir takım metafizik varsayımlarda bulunmadan savunula-

maz olmak gibi bir dezavantaja sahiptir. Böylesi metafizik varsayımlarda bulunmanın hiçbir gerekçesi yoktur. Çünkü fiziksel nesneler içinde bir tek insan bedeninin, bir görüntü, psikolojik bir şey olduğuna inanmak zordur, bu nedenle görüşün kapsamını genişletmek ve fiziksel dünyanın tamamını, zihinsel veya yarı-zihinsel bir şeyler yapmak, yani görüntü olduğunu söylemek zorundayız. Yani her şeyin, hatta inorganik maddelerin bile canlı olduğunu savunan "panpsişizm" kuramını kabul etmek zorundayız. Zihni değil de bedeni töz haline getiren daha popüler bir görüş ise, her ne kadar töz kavramını daha derinlemesine sorgulayıncaya kadar inandırıcı görünse de aslında hiç de inandırıcı bir görüş değildir.

Belki de beden ve zihnin tözünün ne olduğu problemine çözüm şu şekilde bulunabilir: İki farklı olayın veya niteliğin aynı töze sorusu, çeşitli kriterlere dayalı olarak cevap verilebilecek, bu yüzden de bütün kriterlerin olmaması durumunda kesin bir Evet veya Hayır cevabının verilemeyeceği bir sorudur. Bu durumda soru, bir derece ve uygunluk meselesi haline gelir. Dahası, bu kriterlerin üstünde ve ötesinde ben kimliğini oluşturan anlamlı bir birlik veya ilişki de yoktur. İşte bu durumda, zihin veya bedenden tek töz olarak söz edip etmeyeceğimiz yalnızca bir terminoloji sorusu haline dönüşür. Eğer bedensel ve zihinsel olaylar arasında, birinin tabi olduğu nedenler yasalarla ötekinin tabi olduğu nedensel yasalar arasında, bedensel durumların herkes tarafından gözlemlenebilir oluşu ile zihinsel olayların yalnızca tekil birey tarafından gözlemlenebilir oluşu arasında büyük niteliksel farklılıklar bulunduğunu düşünüyorsak ve eğer kişinin fizyolojik olarak beyninin durumuna bakarak zihinsel durumunu tahmin edemeyeceğimiz zaman, kişinin zihinsel durumuna ilişkin gerçekler hakkında, büyük bir ihtimalle o kişiyle ilgili psikolojik bilgilerimize dayanarak tahminlerde bulunabilme yeteneğimizi kabul ediyorsak bu durumda beden ve zihinden

farklı tözler olarak söz etmemiz gerekir. Öte yandan eğer, zihnin, deneyimler, eylemler ve hatta düşünceler bakımından bedene bağımlılığı noktasına saplanır kalırsak ve tıpkı fizyolojik psikologların yaptığı gibi, bu ikisini bilim alanında birlikte ele almak arzusunda olursak, bu durumda beden ve zihinden aynı töz olarak söz etmemiz gerekir. Bu durumda bu görüşlerden hangisinin doğru, hangisinin yanlış olduğunu artık söyleyemeyiz, sadece hangi görüşün terminolojisinin ötekine göre daha uygun olup olmadığını söyleyebiliriz. Fakat bu durumda, bedenin ve zihnin aynı mı, yoksa iki farklı töze mi ait olduğu sorusunun metafizik bir anlamı kalmaz, konu sadece, aynı deneysel olgunun iki farklı şekilde tanımlanması haline gelir. Ancak bu durumda da örneğin, zihni, bedenin bir niteliği gibi ele almak yararlı oluyor diye bedensel ölümden sonra ruhun yaşayamayacağı sonucuna varamayız.

ÖLÜMDEN SONRA YAŞAM

Zihin-beden ilişkisine dair son tartışma konusu da, ölümden sonra ruhun yaşamaya devam edip etmediğidir. Ölümden sonra yaşam görüşünün felsefi olarak yanlışlanması mümkün değildir. Zihnin bedene görünürdeki bağımlılığı, ilk bakışta bu görüşü çürütebilecek geçerli bir varsayım gibi görünür, fakat eğer "ruhun var olmaya devam etme" olgusunu kabul etmek için dini, ahlaki veya deneysel sebepler mevcutsa, bütün olgular kolaylıkla buna uygun olarak yorumlanır. Zihin bedeni gerçekten ve sadece bir araç olarak kullanıyor olabilir, beden öldüğü zaman zihin kendisi için başka araçlar bulabilir veya hatta hiç araç olmadan da var olmaya devam edebilir. Eğer bu görüşü kabul ediyorsak, zihin ile beden arasındaki çok yakın bağlantıyı gözden kaçırmamamız gerekir, ancak aynı zamanda zihin ile beden arasın-

da zorunlu bir bağlantı olduğunu kavrayamayacağımızı da gözden kaçırmamalıyız. Beden olmadan zihinsel süreçlerin de olamayacağını bilemeyiz. Bedenle zihin arasındaki bağlantıyı göremiyor, bilemiyor oluşumuz, bedenle zihin arasında bir etkileşim olduğu görüşünü çürütmek için sık sık gündeme getirilir. En azından zihnin neden bir bedene sahip olması gerektiğini bilemeyiz. Eğer ölümden sonra ruhun beden olmadan da var olmaya devam edeceğini kabul ediyorsak, ruhun, hayat kalıbında böylesine büyük bir dönüşümü (ki bu dönüşüm, artık hiçbir şekilde bedene sahip olmama seçeneğini de kapsamaktadır) geçirmekten ziyade başka çeşit bedenlere bürünebileceğinin daha muhtemel olduğunu da düşünebiliriz. Fakat buna rağmen eğer zihnin neden bir bedene sahip olması gerektiğini kavramakta yetersizsek, ölümden sonra zihnin beden olmadan var olamayacağını da iddia edemeyiz. Öte yandan, eğer bedeni yalnızca ruhun bir aracı olarak görüyorsak, deneysel gerçekler bizi, açıklamamızın gücünü azaltan iki şeyi kabule zorlar: 1) Bir araç (beden), kullanıcısını (ruhu, zihni) büyük oranda etkileyebilir. Hastalık ve beyin hasarı zekayı ve karakteri etkiler. Böyle durumlarda beyin, eski usul toplara benzer, patlamaya ve onunla oynayan kişiyi yaralamaya meyillidir. Fakat bu, zorunlu olarak beyni onu kullananla (ruhı) eşdeğer kılmaz veya onun bir parçası haline getirmez. Ayrıca bu olgu, beyni kullananın (ruhun) buna rağmen varolmaya devam etme olasılığını da ortadan kaldırmaz. Sonuçta ölümden sonra beyin hasarından kaynaklanan olumsuz etkiler ortadan kalkabilir. 2) Beyin, en azından şimdiki koşullarda, yalnızca başkalarına düşüncelerimizi iletmek ve konuşmak için değil, düşünebilmek için de gerekli bir araçtır. Fakat buradan, bu durumun her zaman böyle olacağı sonucu çıkmaz. Bu tıpkı, pencerelerin güneşi görmem için gerekli olduğunu, açık havaya çıktığım zaman, pencereler olmadığı için güneşi göremeyeceğimi söylemek gibidir. Beden ile zihin arasındaki ilişkiye dair felsefi

kuramların ruhun ölmezliği konusunda nesnel olması gereklidir. Bedenle zihin arasındaki yakın nedensel bağlantıya karşılık, bu ikisinin niteliksel olarak birbirlerinden çok farklı oldukları ortaya konmalıdır.

Ruhun bedenin ölümünden sonra varlığını sürdürmesi konusunda "bilimsel araştırmalar" sonucu üretildiği iddia edilen deneysel kanıtları ele almak bu kitabın kapsamı içinde değildir, fakat ruhun ölmezliği görüşünü küçümseyerek reddetmek için de kesinlikle apriori bir zemine sahip değiliz. Söz konusu kanıtlar en azından şu görüşü destekliyor: Eğer bir kişi ahlaki veya dini gerekçelerle ruhun varlığını sürdürdüğüne inanma eğiliminde ise, bu kişinin, inandığı şeyin tersini destekleyen deneysel kanıtları kabul etmesine ve bu konuda bir tereddüde düşmesine gerek yoktur. Çünkü ruhun da öldüğüne dair ilk bakışta doğru görünen iddialara şimdi, ruhun ölmezliğini, kesin olarak kanıtlamasa da en azından en kolay ve en doğal yollarla açıklayan kanıtlarla karşı konuluyor. Şimdi, ölenin hayatı boyunca bildiği, fakat başka hiç kimsenin bilmediği ve medyumların da normal bir yolla elde edemeyeceği doğruların aktarılması (ki, bu olgu sonradan ispatlanmıştır), sonra, medyumların ölen kişinin el yazısı da dahil kişisel özelliklerini ve karakteristik davranışlarını olağanüstü bir şekilde gösterebilmesi ve birbirlerinden haberi olmayan farklı medyumlar tarafından verilen iki mesajın, bu medyumlardan ilk duyulduğunda aptalca gelmesine rağmen ölen kişiyle bağlantı kurulduğunda kesinlikle akıllıca olduğu görülen ve "iletişimler ötesi" olarak adlandırılan olguya değineceğim. Bu olguların ruhun yaşadığını ispatladığını söylemiyorum, çünkü bunlar pekâlâ da telepati ve biliş-öncesi safha olarak da açıklanabilir, fakat kesinlikle şunu söyleyebilirim ki, her türlü durumda ruhun ölümsüzlüğü, illa doğru olmasa da, en kolay ve en doğal açıklamayı sağlar. Her halükarda ruhun ölümsüzlüğüne ilişkin kanıtlar, ruhun ölümsüzlüğünün imkansız olduğu görüşünün

gücünü büyük oranda azaltır. Aksi takdirde bu görüş, bir çoklarını ruhun ölümsüzlüğünü ahlaki veya dini gerekçelerle kabul etmekten caydırabilirdi.

ARİSTOTELES'İN MADDE-FORM ÖĞRETİSİ VE BEDENİN BİR "FORMU" OLARAK ZİHİN

Tek töz mü, yoksa iki ayrı töz mü kavgaları arasında orta yol, Aristoteles tarafından bulundu ve "madde-form" öğretisi olarak formüle edildi. Bu görüş, Aziz Thomas Aquina tarafından da büyük oranda benimsendi ve Roma Katolik teolojisiyle bütünleştirildi. Orta noktayı temsil eden bu görüşe göre, zihin bağımsız bir töz değildir, bedenin bir "formudur". Burada Aristoteles'in madde-form öğretisine kısaca değinmek gerekiyor. Aristoteles'in madde ile form öğretisindeki madde bilim adamlarının fiziksel maddesi ile özdeş değildir. İnsanların dünyasında her şey bu iki unsurdan oluşur. Madde tek başına değersizdir ve kesinliği yoktur. Madde doğası itibariyle bütünüyle anlaşılmazdır, dolayısıyla onunla ilgili hiçbir şey bilemeyiz, sadece maddeyle birleşen formlar hakkında bir şeyler bilebiliriz. Form, maddeyi ayırt edebileceğimiz bir unsur sağlar, bu şekilde, aynı türün farklı üyelerini birbirinden ayırabiliriz. Tek başına var olan saf madde diye bir şey yoktur, fakat gelişim sürecinde her şey, bir sonraki formun maddesidir. Bu bakımdan şeyler basamak dizisi veya dereceler dizisi olarak düzenlenebilir. Her basamakta bulunan şey, bir üst basamaktaki biçimin maddesi, alt basamakta bulunan şeyin formudur. Örneğin, çimen, yaşamak için özümsediği inorganik maddelerin formu, fakat koyunun maddesidir. Pişmiş yemek, çiğ etin göreli olarak formu, insan bedeni de göreli olarak pişmiş etin formudur, insan ruhu ise göreli ola-

rak bedenin formudur. Form, derece olarak daima maddenin üstündedir ve hatta forma maddenin ereği, sebebi bile denebilir. Çünkü Aristoteles, bir şeyin nedeninin onun kökeninde değil, son halinde bulunabileceğinde ısrar eder. Şeyin son hali, yani formu, onun varolma nedeni, "nihai nedenidir." Fakat form madde olmadan kendisini gerçekleştiremez. Bundan dolayı, Aristoteles öğretisinin öbür dünyadaki hayatla, ölümden sonraki yaşamla bağdaşmadığı düşünülebilir. Aslında Aristoteles bu konuya net bir açıklama getirmemiştir.

Fakat Aziz Thomas ve takipçileri, bedenin, hüküm gününde mucizevi şekilde dirilerek ruha dayanak olacağı görüşündeler, fakat aynı zamanda bedenden ayrılan ruhun, bilinçli olmasına rağmen, "eksik bir durumda (tamamlanmamış bir halde)" bulunduğunu da kabul ederler. Fakat kuram, zihinsel, bilinçli bir varlığı, eksik olsa bile, bedenden ayrılmış varlıkla bağdaştırmakta güçlük çeker. Ayrıca hüküm gününden sonra hangi anlamda hayatiyetimizi sürdüreceğimizi, farklı bir bedene sahip olup olmayacağımızı veya hangi anlamda yeni bedenin eskisinin aynısı olduğunun söylenebileceğini anlamak da kolay değildir. Buna karşılık Thomas Aquinasçı felsefe, hâlâ niteliklerinin üstünde ve ötesinde bir töz gibi muğlak bir kavramı savunmaktadır. Ayrıca bu kuram, beden-ruh ilişkisi konusunda, tıpkı madde-form ilişkisi gibi, en iyi ihtimalle aydınlatıcı bir analoji olmaktan öteye geçememektedir. Zihinle veya ruhla beden arasındaki ilişki, fiziksel dünyada form ile madde arasındaki ilişkiden bütünüyle farklıdır. Bir heykelin, bir parça mermere oyulan bir şekil olmasının tersine zihin, bedenin bir şekli, bir formu değildir. Bir müzik aletinden çıkan nağme analojisi belki de daha ikna edicidir. Buna karşılık eğer epifenomenciliği kabul etmeye hazır değilsek, bu analojiyi de kabul edemeyiz. Thomas Aquinacılar da kesinlikle bunu kabul etmeye hazır değiller.

EVRENDE BİR BÜTÜN OLARAK RUH-MADDE İLİŞKİSİ

İnsan bedeni ile zihni arasındaki ilişkinin yanı sıra, bir bütün olarak evrende ruh- madde ilişkisine sıra geldi. Bu kitabın "Madde" bölümünde değinilen "idealist" tezler bu konuyla ilgilidirler. Ayrıca felsefi teizm konusu da kitabın son bölümünde ele alınacaktır. Ruh- madde ilişkisini açıklama iddiasındaki bir teze göre, ruh tamamen maddi evrenden kaynaklanamaz, bundan dolayı ruhun nedeni maddi evren olamaz. Bu görüşün, bedenimiz ve ruhumuzun, etkileşim halinde olamayacakları, çünkü birbirinden çok farklı olduklarına ilişkin tezle bazı benzerlikleri vardır, fakat o tezden daha güçlüdür. Beden ile zihin arasında etkileşim bulunmadığını iddia eden savı ele alırken, genel olarak kabul edildiği üzere, eğer maddenin içsel doğası hakkında hiç bir şey bilmiyorsak, onun neye neden olup, neye olamayacağını nasıl bilebileceğimizi sormuştum, fakat bu durumda, bu karşı çıkışa cevap vermek mümkündür. Maddenin ruhu üretebileceği görüşünü apriori olarak reddeden düşünürler, maddeyi kesinlikle bilinçsiz, ereksel olarak davranma gücüne ve akla sahip olmayan bir şey olarak düşünüyorlar ve bu niteliklere hiç bir şekilde sahip olmayan bir nedenin bilinçliliği, düşünceyi ve amacı doğurabileceğine inanmıyorlar. Bunlar, aslında tamamen değersiz olan dünyanın tek başına, değerli olan sonuçları, yani zihinsel durumları üretebilmesini de inanılmaz buluyor olabilirler. Bu güçlükler, belki rüyasız bir uykudan uyandığımız zamanlar hariç, bedenle zihin arasındaki etkileşimle ilgili olarak ortaya çıkmaz, dolayısıyla, sıradan bir etkileşim halinde bir fiziksel durumun tek nedeni hiçbir zaman zihinsel veya zihinsel bir durumun tek nedeni de fiziksel değildir. Bir yerime iğne battığı zaman neler hissedeceğim, yalnızca fiziksel uyarıya değil, iğne

batmasından hemen önceki zihinsel durumuma da, örneğin, iğnenin batmasını bekliyor olup olmadığıma da bağlıdır. Bilinçli olma niteliğine zaten sahip olan bir şeyin bilinçli olma halinin, buna sahip olmayan bir şeylerin etkisiyle az da olsa değişebileceğine belki inanılabilir, ancak bilinçliliğin, bu niteliğin zerresi bile bulunmayan bir şeylerden kaynaklanmış olabileceğine inanmak zordur. Sonucun (tepkinin) ne olduğunun nedende (etkide) aranması gerektiği prensibi çok ilerilere götürülemez, çünkü sonucun (tepki) nedene benzemesi gerekmez. Fakat bu prensip, yeni bir nitelik türünün ortaya çıkışını, yoktan varlığa gelişini inkar etmek için kullanıldığında, büyük oranda inandırıcılık kazanır. Bundan dolayı bazı filozoflar bu tezi, panpsişizm diye bilinen bir görüşü desteklemek için kullanırlar. Bu görüşe göre, inorganik maddeler bile her zaman daha düşük derecede de olsa bir bilince sahiptirler. Çoğunlukla varsaydığımız üzere, hayvanların, bizimkine nazaran niteliksel ve yoğunluk olarak düşük de olsa bir bilince sahip olduğu öne sürülüyor. Sonuçta, bitkilerin de hayvanlardan daha düşük derecede de olsa bir bilince sahip olmaları gerektiğini varsaymamız gerekir. Tabii inorganik maddeler de, her ne kadar his kabiliyeti bütünüyle olmasa da, bitkilerden daha düşük dereceli bir bilince sahiptir. Fakat bu, yeni nitelik türlerinin ortaya çıkışı, mevcut olan güçlükleri ortadan kaldırmıyor, çünkü eğer bilincin, bilinçsiz bir şeylerden kaynaklanmış olabileceğine inanmak zorsa, amacın, amacı olmayan bir şeyden, rasyonel düşüncenin tamamen irrasyonel olandan kaynaklanmış olabileceğine inanmak da en az o kadar zordur. Bu bakımdan, "teizm"i destekleyen tezi kullanmak daha tutarlıdır. Bu görüşe göre varlığımızı bütünüyle rasyonel ve ereği olan bir ruha borçluyuz. Teizm'in bir çok biçimine göre, dünya, başlangıçta yalnızca Tanrı tarafından yaratılıp, sonra da kendi haline bırakılmadı. Bütün zamanlarda dünyanın süregelen varoluşu O'na bağlıdır. Bundan dolayı, (eğer "neden" terimini, filozofla-

rın genellikle yaptığı gibi geniş anlamda kullanırsak, yani gerekli tüm koşulları kapsayacak şekilde kullanırsak), Tanrı, olup biten her olayın dolaysız nedeninin bütünü olmasa bile, en azından bir parçası olarak düşünülebilir ve doğum sırasında insan zihninin kaynağının, ilk nedeninin tamamen maddi olduğunu iddia edemeyiz. Şahsen ben, bu konuda bütünüyle Teizm'e bel bağlamış değilim, fakat bu görüş, öteki tezleri destekleyebilir.

Bir çok düşünür, zihnin ve hayatın niteliklerine, daha sonra ortaya çıkan (*beliren*) nitelikler adını veriyor. Bu görüşe göre, bu nitelikler, kendilerinden önce olup biten şeylerden doğar veya belirir, fakat onlarla açıklanamaz. En azından bu, kesinlikle insanın bilgi düzeyi için böyledir, fakat eğer bu niteliklerin nedenselliklerinin bizim için bilinemez olduğu iddia ediliyorsa. bu zaten yalnızca ruh için değil, fiziksel dünyadaki nedenselliğe dayalı tüm olaylar için de geçerlidir. Bu görüşün iddiaları esas olarak, yeni bir nitelik türünün ortaya çıkamayacağı, varlığa gelemeyeceği öğretisinin inkarı olarak görülebilir, teorinin bizim okuduğumuz biçimi, yeni niteliklerin belirmesinin, bir takım nedenlerin sonuçları olup olmadığı veya yeni niteliklerin nedensiz olarak ortaya çıkıp çıkmadığı gibi soruları cevapsız bırakıyor.

İdealistler, maddenin zihne bağımlı olduğuna inanırlar ve inançlarını da maddenin algıya (varlık algıdır) indirgenebileceğiyle gerekçelendirirler. Doğru kabul edilecek olursa bu görüş, idealizm içinde çeşitli alternatif kuramlara kapıyı aralar. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

1) Berkeley fiziksel nesneleri Tanrı'nın zihnine bağımlı kılar, böylece kuramını, fiziksel nesnelerin insan zihninden bağımsız olduğuna inanan sağduyu görüşüyle uzlaştırır.

2) Mutlak idealistler veya mutlakçılar olarak bilinen düşünürler, fiziksel nesnelerin, bireylerin zihnine değil, "Mutlak Ruh"a bağlı olduğunu ısrarla vurgularlar. Onlara göre Mutlak

Ruh aşkın değil, içkindir, her yerde ve her zaman hazır ve nazırdır. Bu bakımdan, Mutlak Ruh'un duyusal dünyanın üstünde ve ötesinde olduğunu söyleyen Berkeley'den ayrılırlar. Berkeley, Tanrı'nın fani ruhları yaratmasına rağmen fani ruhlardan ayrı bir bilince sahip olduğunu iddia eder, fakat mutlakçılar, Mutlak Ruh'u, fani ruhların üstünde ve dışında bir bilinç ve düşünce merkezi olarak görmezler. Ancak Mutlak Ruh'un sadece fani ruhların bir toplamı olduğunu söylemek de yanlıştır, çünkü bu durumda, hem fani ruhlara öncelik tanınmış oluyor, hem de evrenin birliğine karşı adil davranılmıyor. Nasıl bir duvar, kendisini oluşturan tuğlaların toplamından daha fazla bir şeyse, Mutlak Ruh da fanilerin ruhlarının toplamından daha fazla bir şeydir. Fani ruhlar, varlıklarını ve bütün karakterlerini, bütüne, yani Mutlak'a katılmalarına borçludurlar, bu bakımdan bütün fani ruhlar, bu bütünlük içinde birbirleriyle yakından bağlantılıdırlar. Mutlak'ın ışığıyla bakılırsa bu durum böylece görünür. Doğru bakış açısı işte budur. Fakat bu ruhlar, birbirleriyle ilgili değil de, birbirlerinden ayrı olarak algıladığımız için bize her biri diğerinden radikal olarak farklı görünürler. Farklı ruhlar, işbirliği yaptığı ve ortak niteliklere sahip olduğu müddetçe tek bir ruhtur ve bu ruhların düşünceleri, doğru olduğu müddetçe, yalnızca Mutlak Ruh'un düşüncelerinin benzeri değil, kendisidir. Doğru düşündüğümüz sürece, Mutlak Ruh bizde düşünür; yanlış düşündüğümüzde, sadece tekil bireyler olarak düşündüğümüz için yanlış düşünürüz, bu yüzden de Mutlak Ruh'tan ayrılırız. Bu düşünürler genellikle, doğrunun tanımı ve kriteri olarak tutarlılık kuramını kabul ederler. Nesne ve özne birlikte vardırlar ve birbirlerinden ayrılamazlar. Yani, bütün öznelerden ayrı olarak veya hiçbir özne tarafından bilinmeyen bir nesnenin veya hiçbir nesneyi bilmeyen bir öznenin ne olduğunu, neye benzediğini söyleyemeyiz, fakat tekil bir özneden ayrı olarak bir nesnenin neye benzediğini söyleyebiliriz. Algılarımızın dışında fiziksel bir nesnenin ne olduğunu söyleyemeyiz, doğruyu, düşünceden

bağımsız ve onun dışında bir şey olarak değil, fakat zihnin kendi doğasını gerçekleştirebildiği ölçüde düşünme sürecinin kendisine içkin bir şey olarak düşünmeliyiz. Felsefenin en karmaşık sistemlerinden birini bir sayfada gereğince özetlemek mümkün değil, bu konuda yapabileceğimin en iyisini yapmaya çalıştım. Bu görüşe göre, maddenin, algılarımızın dışında varolması düşünülemez. Bu konudaki görüşlerimi daha önce de anlatmıştım. Bana göre bu tez geçersizdir, eğer mutlaka kabul edilmesi gerekiyorsa, ancak sezgisel kavrayışın gücüne dayanılarak kabul edilebilir. Mutlak İdealizmi savunan filozofa şimdi artık pek ender rastlanıyor, fakat bu görüş, 19. yüzyılın birinci yarısında Almanya'da ve 19. yüzyılın sonlarında İngiltere'de bütünüyle hakim bir felsefe ekolüydü. Felsefede görüşlerin sık sık değişmesinden ve her değişikliğin insan doğasının bir boyutuna hitap etmesinden dolayı bu görüş bir gün pekâlâ da yeniden canlanabilir. Felsefedeki mutlakçılık, siyasetteki mutlakçılığa kimi zaman eşlik etmiştir. Ancak özellikle de Almanya'da ortaya çıkan siyasetteki mutlakçılık eğilimi felsefenin bu ekolünün zorunlu bir sonucu değildir Ulus-devlete, bireylerin, varoluşlarını borçlu oldukları bir Mutlak, dünyadaki Mutlak olarak bakmamızı gerektiren bir sebep yoktur.

3) Bazı idealistler yeniden panpsişizme döneceklerdir. Bu görüşe göre, fiziksel nesneler varoluşlarını, nesneleri oldukları bir zihne değil, fakat düşük düzeyde olmasına rağmen kendi benliklerini hissetme ve varlıklarını algılamaya borçludurlar. Maddenin içsel yapısı hakkında hiçbir şey bilemeyeceğimiz ve bundan dolayı da bilimin bize ancak, zaten kendileri zihinsel olan birimler arasındaki ilişkiler hakkında bir dizi önermede bulunabilecekleri ileri sürülüyor; aslında eğer maddenin kendisinin ne olduğu hakkında bir fikir oluşturacaksak, bunu ancak, hisler veya genel olarak zihinsel süreçler bağlamında yapabiliriz, çünkü hakkında bir şeyler bilebildiğimiz tek şey kendi algılarımızdır. Sonuç itibariyle bu görüş, paralelciliği (değeri ne

olursa olsun) destekleyen tezlere ve bilincin, bilinçsiz maddeden doğamayacağı tezine de uygundur. Fakat bu tezlerden hiç biri bana pek de güçlü görünmüyor. Eğer maddenin içsel yapısına dair bir kavram geliştireceksek, biz bunu ancak zihinsel durumlarımıza ilişkin iç gözlemden çıkardığımız kavramlara dayanarak yapabiliriz. Fakat bu kavramı maddeye nasıl uygulayabiliriz? Maddeyi düşünebilmek için başka kavramlarımız yok, fakat maddenin içsel yapısını, düşünebileceğimiz şeylerle sınırlandırmak gerekli midir? Dahası, dolaysız algımızın tek nesnesinin zihinsel durumumuz olduğu görüşünün doğru olmadığı düşünülebilir, ayrıca duyularımızı da dolaysız olarak kavrarız ve fiziksel nesneleri duyular bağlamında daha makul bir şekilde tasarlayabiliriz.

4) Bazıları diyecekler ki, fiziksel nesneler sadece algıya dayalı soyutlamalardır ve konuyu o noktada bırakacaklardır. Eğer bir metafizik olarak öne sürülüyorsa, o zaman bu görüş, evrendeki her şeyi, insan algısının sadece bir işlevi haline getiren öteki görüşlerden radikal bir şekilde ayrılıyor.

5) Aşırı dogmatik olmayan idealistler, fiziksel nesnelere ilişkin algılarımızın, insanın dışındaki bir şeylere dayandığını kabul ederler, fakat bu bir şeylerin neler olabileceği hakkında bilgi edinebileceğimizi reddederler. Bu görüş Kant tarafından benimsenmiştir. Kant, Berkeley'den daha sonra yaşamış olmasına rağmen genellikle idealizmin kurucusu olarak kabul edilir. Çünkü Kant'ın çok fazla öğrencisi olmasına karşılık Berkeley'in yoktur. Fakat esas olarak bilinemez olan bir şeyleri felsefemize soktuğumuz zaman, felsefemizi tamamen gereksiz hale getirmekten veya kendimizi, bilinemezlik iddiasıyla tutarsız sonuçları kabul etmeye sürüklemekten korumak zordur. Kant'ın öğrencileri de, kısa bir süre sonra, Kant'ın bu bilinemeyen kendinde şey kavramını tamamen terk etmişler ve hocalarını her iki hatayı da yapmakla suçlamışlardır. Bu görüşe yalnızca metafiziksel olarak

değil her türlü durumda, idealizmden ziyade fenomencilik demek daha uygun olacaktır.

İdealist metafizik tamamen negatif (neyin olamayacağını söyleyen) tezlerle kurulamaz, çünkü negatif tezlerle fiziksel nesnelerin varlıklarını veya bu nesnelerin neye benzediklerini bilebileceğimizi kanıtlayamayız. Bu tezler bize, evrenin doğası ve ruhun evrendeki yeri hakkında pozitif hiçbir şey söylemez. Evrenin zihinsel olduğunu veya ruhun evrende hakim bir konumda bulunduğunu söyleyebilmemiz için pozitif tezlere ihtiyacımız var. Pozitif tezler, bilgi kuramına dayanarak, "maddenin özü algıdır veya algıyı kapsar" der. İdealizmin bu türdeki tezlerinden bu kitabın dördüncü bölümünde bahsettim ve konuyu orada bıraktım. Fakat hatırlatmam gerekirse, ruha nesnel gerçeklikte öncelikli ve hakim bir yer verenlerin büyük çoğunluğu, felsefi anlamda idealist değildir. Onlar, maddenin doğasının veya varoluşunun dolaysız olarak algıyı veya zihni gerektirdiğine inanmazlar, ancak başka bir sürü sebeple Tanrı'ya inanırlar, bundan dolayı da, maddenin varlığını nihayetinde ruha borçlu olduğuna inanırlar. Bazı filozoflar tarafından "idealizm" terimi, bütün bu Teistçi görüşleri kapsayacak şekilde kullanılır, ancak felsefi olarak dar anlamda, idealizm yerine "zihincilik" terimi de kullanılmıştır. Fakat bu, yerleşmiş bir kullanım biçimi değildir.

MATERYALİZMİN ANLAMI

İdealizmin tersi olan bir başka aşırılığa dönersek, karşımıza "Materyalizm" çıkar:

Materyalizm terimi bir çok farklı şekilde anlaşılabilir; 1) Bu terim, 'hiçbir şey yoktur, fakat sadece madde ve maddi özellikler vardır' anlamında kullanılırsa, o zaman davranışçılıkla öz-

deşleşir ve kesinlikle yanlıştır. 2) 19. Yüzyılın sonlarına doğru materyalizmin genellikle epifenomencilik de denilen bir görüşle özdeş olarak kullanıldı. Bu görüşe göre, zihinsel olaylara tamamen bedensel olaylar sebep olur, fakat zihinsel olaylar ne bedensel ne de başka zihinsel olaylara sebep olamaz. 3) Bu terim sık sık, zihinsel niteliklerin bedenin nitelikleri olduğunu, zihnin ayrı bir töz olmadığını ileri süren görüşü adlandırmak için kullanıldı. Ancak bu görüşün illa ki davranışçılığı veya epifenomenciliği kapsaması gerekmez. 4) Terim sadece, ruhun (düşüncenin) maddeden kaynaklandığını dile getirmek için kullanıldı. 5) Berkeley'in kullandığı ve neredeyse sadece Berkeley'in kullandığı anlamda materyalizm, realizm anlamına geliyor. Bu görüşe göre madde algılanan şeyden bağımsız olarak vardır. 'Sıradan insanlar' gibi ben de beşinci anlamda materyalistim. Öteki dört anlamıyla materyalizmi daha önceki bölümlerde eleştirmiştim. Fakat materyalizme adil davranmak adına şu nokta önemle vurgulanmalıdır ki, bu beş anlamından hiç birinde materyalizm, sadece, genellikle maddi değerler olarak adlandırılan şeylerin (kabaca, parayla satın alınabilecek şeyler) değerli olduğu gibi bir ima taşımaz. Komünizmin felsefesi olan Diyalektik Materyalizm görüşü de kendisine materyalizm der, çünkü maddeye öncelik ve ağırlık verir, fakat maddenin sadece sayısal boyutunu kabul eden "mekanik materyalizme" karşı çıkar. Diyalektik materyalizm nicelik (kesinlikle bir gelişme) kadar niteliğin önemini, esas önemli olan şeyin değişiklik olduğunu ve birbiriyle çelişen niteliklerin bir üst boyutta senteze dönüşeceği olgusunu ve düşünce ile eylem arasında yakın bağlantı olduğunu ısrarla vurgular. Fakat bu görüş taraftarlarının çoğunlukla yaptığı gibi, komünist ekonomi ile bir taraftan politik komünizm, öteki taraftan da komünist evren felsefesi arasında mantıklı bir bağlantı bulunduğunu varsaymamalıyız. Komünistler, dinin tutuculuğu teşvik

ettiğine inanırlar ve bundan dolayı dine karşı çıkma eğilimindedirler, fakat bir komünistin teist veya idealist olmasında mantıksal bir tutarsızlık yoktur. Teist veya idealist olmasına rağmen komünist, komünizmin siyasi ve ekonomik görüşünü savunabilir. Bunun tersi de geçerlidir, yani bir kişi diyalektik materyalizme inandığı halde bu görüşün ekonomi ve politikaya uygulanmasına hiçbir mantıksal tutarsızlığa düşmeden karşı olabilir. Bundan dolayı diyalektik materyalizm, siyasi konuları gündeme getirmeden sadece bir felsefe olarak kendi erdemleriyle ele alınabilir, fakat siyaset görüşü bakımından komünist olmayan filozoflar genellikle bu erdemlerin pek az olduğunu düşünürler.

BÖLÜM VII

UZAY VE ZAMAN

MUTLAK KURAMA KARŞI GÖRELİ KURAM

Uzaydaki ve zamandaki şeylerden bahsetmeme rağmen henüz uzay ve zamanın kendisinden hiç bahsetmedim. Bu hatamı telafi etmek için şimdi acele etmeliyim. Temel felsefi sorunların anlatıldığı bir başlangıç çalışmasında bu konuyu gerektiği gibi ele almanın çok zor olduğu da kabul edilmelidir. İlk soru şudur: Zaman ve uzay gerçekten şeylerin ve olayların üstünde ve ötesinde midir? Uzaya genellikle bütün fiziksel dünyayı içine alan dev bir kap olarak bakılır, benzer bir soyutlama zaman için de - ancak yalnızca burada- geçerlidir, çünkü zaman daima akar gider, bir metafor olarak zaman bir kayboluştur. İşte bu anlatılanlar, "Mutlak Zaman ve Uzay Kuramı" olarak bilinir. Bu kuram, kullandığımız ifadelerle, dille de desteklenir. Şeylerden yalnızca uzamsal olarak bahsetmeyiz, şeylerin bir büyük "Uzay"da olduğundan söz ederiz. Bu durum yalnızca uzaya özgü bir şey de de-

ğildir, bir büyük "Zaman" için de geçerlidir. Dünyadaki başka hiçbir özelliği bu şekilde düşünmeyiz, örneğin, bütün kırmızı şeyleri, bir büyük "Kırmızı"nın içinde diye düşünmememize karşılık, bütün uzamsal şeylerin bir büyük "Uzay"ın içinde olduğunu düşünürüz. Fakat mutlak uzay ve zaman kuramını savunmak çok zordur. Eğer, uzaydaki şeylerden ayrı olarak uzayın ne olduğunu veya zamanın, içinde gerçekleşen olaylardan ayrı olarak ne olduğunu soracak olursak, bu kavramlarımızın deneysel bir kanıt bulamadığımız için sönükleştiğini ve tamamen anlamsız şeylere dönüştüğünü görürüz. Fiziksel şeyler tarafından çevrelenmiş boş bir uzay hayal edebiliriz, çünkü somut şeyleri, aralarında bir mesafe, uzaklık ilişkisi bulunan ve aralarına hiçbir nesnenin girmediği şeyler olarak düşünürüz. Fakat bütün fiziksel evreni ve onu kuşatan şeylerin dışında boş bir uzaya dair bir fikre sahip olabilir miyiz? Ayrıca, bu görüşün en sıradan biçimi için bile eşyanın tabiatı icabı, deneysel bir kanıt bulamayız. Böylesi bir kanıtı ancak ya algılarımızda ya da nedenselliğe dayanan bir tezde bulabiliriz. Fakat mutlak anlamda uzay ve zamanı hiçbir zaman algılayamayız, yalnızca uzayda ve zamanda bulunan şeyleri algılayabiliriz. İşte bu olgu, zaman ve uzayın bir 'neden' işlevi göremeyeceğini, bu yüzden de mutlak anlamda zaman ve uzayın varlığını kanıtlamak için nedenselliğe dayalı bir kanıtı kullanamayacağımızı ileri süren görüşün esas unsurunu oluşturuyor. Fakat bu görüş, sıradan insanlar tarafından olduğu kadar filozoflarca da yaygın olarak kabul edilen bir görüştür. Filozofların bu görüşü kabul etmelerinin en başta gelen sebebi, bence, fiziğin bu görüşe ihtiyacı olmasıdır, çünkü bu görüş olmaksızın bilim adamları, Newton'un hareket kanunlarını gereğince açıklayamazlar. Peki şimdi bu neden ortadan kalktı. Modern fiziğin, Einstein'in vardığı bilimsel sonuçların etkisiyle mutlak uzay ve zaman görüşüne artık ihtiyacı kalmadı, dahası, bu görüşle anlaşmazlığa düştü. İşte bu noktada, filozofların bi-

lim adamlarına nasıl karşı çıktıklarını, nasıl karşı çıkabildiklerini anlamak çok zor.

O halde yapılacak en doğru şey, uzay ve zamanı, şeylerin ve olayların dışında ve üstünde acayip varlıklar olarak değil de, uzamsal ve geçici nitelikler, şeyler ve olaylar arasındaki ilişkiler olarak algılamaktır. Bu görüş, filozoflar arasında "Göreli Uzay ve Zaman Kuramı" olarak bilinir (Bu görüş, bilimsel 'Görelilik' kuramıyla karıştırılmamalıdır. Görelilik kuramı, mutlak zaman ve uzayın olmadığını gösteren sonuçlarının yanında, uzamsal ve geçici ilişkilere dair bir çok özel bilimsel önermeleri daha içerir ki, bunlarla başımızı derde sokmaya hiç gerek yok). Hepimizin büyüklük, şekil, uzaklık gibi uzamsal özellikler ve ilişkilerle az çok temasımız var, bu kavramlara aşinayız. Uzay hakkında önermeler ileri sürdüğümüz zaman, geometride olduğu gibi, aslında uzay hakkında bir takım genel yargılarda bulunuyoruz. Boşluktan söz ettiğimiz zaman, varlığı olan bir şeyden, var olan bir şeyden bahsettiğimizi varsaymamız gereksiz, burada aslında boşluktaki bir takım sınırlar arasındaki uzaydan söz ediyoruz; burada bu sınırların bir uzaklık veya bir mesafe ilişkisi olduğunu anlamamız gerekir. Göreli kuram, mutlak anlamda noktanın varlığını da kabul etmez. Noktalar yalnızca soyut sınırlardır. Göreli kuram, mutlak hareket kavramını da kabul etmez. Hareket sadece, güç kullanmanın söz konusu olduğu haller dışında, bir nesnenin öteki nesnelere göre konumunun değişmesidir. Dolayısıyla, eğer 20 kilometre yürürsem, benim dışımdaki her şey, bana göre 20 kilometre hareket etmiştir, ben de onlara göre 20 kilometre hareket ettim. Güç kullanarak hareket etmekle, güç kullanmadan hareket etmek arasındaki fark bu iki durumda çok açıktır: Oturuyor olmana rağmen senin uzaydaki konumun bana göre 20 kilometre değişmiş oluyor, tabii, ben de sana göre konumumu 20 kilometre değiştiriyorum, fakat sen yorulmuyorsun, ben yoruluyorum.

MODERN FİZİĞİN FELSEFEYE ETKİLERİ

Burada, modern dönemde fizikte meydana gelen değişimlerin felsefenin öteki alanlarını nasıl etkilediğine çok fazla değinmek mümkün değil. Bunları gereğince açıklamak için hem felsefede, hem de bilim alanında konuya hakim olmak gerekir, fakat ben değilim. Yapabilecek olsaydım bile, konunun çok ayrıntılı bir değerlendirmesini yapmak, felsefeye bir başlangıç aşaması niteliğinde olan elinizdeki kitabın boyutlarını aşardı, ayrıca okuyucularımdan karşılanması mümkün olmayan taleplerde bulunmuş olurdum. Zamanın uzaydan ayrılamayacağını ima eden, önemli bir felsefi iddia vardır. Fakat Bergson'un da bize öğrettiği gibi, fiziğin zamanı ile yaşanan zaman arasında kesin bir ayrım yapmalıyız. Fizikteki zaman, uzay bağlamında ölçülen ve bundan dolayı da uzayla zaten bütünleşmiş olan bir zamandır. Fizikteki zaman için doğru olanın, yaşadığımız zaman için de doğru olması gerekmez. Bu durumu, zamanın "dördüncü boyut" olduğu yargısında daha açık görebiliriz. Zaman, olayların zamandaki ve uzaydaki konumunu kesin olarak saptamak için ve sadece bu anlamda dördüncü boyut olarak düşünülebilir. Nasıl ki, bir nesnenin, verili bir zamanda, uzaydaki konumunu belirlemek için üç ayrı bilgiye (en, boy, derinlik) ihtiyacımız varsa, bir nesnenin, uzayda konumunu belirlemek için dört ayrı bilgiye (en, boy, derinlik ve zaman) ihtiyacımız vardır. Ayrıca, zaman, grafiksel amaçlarla da dördüncü boyut olarak düşünülebilir. Bu amaçla zaman uzayın bir boyutu gibi alınabilir. Bir grafikte, diyelim ki, nehrin derinliğindeki artışı, nehrin kaynağından uzaklığıyla ilişkili olarak gösterebiliriz, aynı grafikte derinlikteki artışı, mevsimsel değişikliklerdeki gelişmeyle ilişkili olarak da gösterebiliriz. Grafikte aynı çizgi, uzamsal bir değişikliği veya zamandaki bir değişikliği temsil etmesi için de kullanılabilir. Fakat zamanın dördüncü boyut olduğunu söylerken, zama-

nın, uzayın öteki boyutlarıyla, bunların birbirleriyle olan ilişkisinin aynısına sahip olduğunu söylemek istiyorsak, bu kesinlikle doğru değildir. İki nesne, üç uzamsal boyutun her birinde de aynı uzaklığa sahip olabilir. Yani, belli bir yerde A'nın B'den bir adım yüksekte veya C'nin D'nin bir adım solunda olduğunu söyleyebilirim, fakat A'nın B'den bu uzamsal boyutlardan birinde, C olayının D olayından zamandaki uzaklığı kadar uzak olduğunu söylemek saçmadır. Üç uzamsal boyut, bir boyuttaki ilişkinin doğası ile bir başkasındaki ilişkinin doğası arasında esaslı bir farkın bulunmaması anlamında birbirleriyle tamamen homojendir. Bir nesnenin hangi boyutuna uzunluk diyeceğimiz sadece uzunluğu dünya yüzeyine göre tanımlamış oluşumuzdan dolayı değil, ilişkinin doğasında esaslı bir fark olmamasından dolayı da keyfidir. Fakat iki nesnenin uzayda veya zamanda birbirinden uzak olduğunu söyleyip söylememek keyfi değildir, çünkü uzamsal ilişkilerle, zamanda önce veya sonra olma ilişkisi arasında esaslı bir fark vardır. Ayrıca zaman geri dönüşsüz olmak bakımından da uzaydan ayrılır; zamanda geriye gidemeyiz. Sonuçta, bazı uzamsal-zamansal sistemlerde zaman ve uzayın birbirleriyle bütünleşebilme ihtimalini göz ardı etmemekle birlikte, bilimsel olmasa bile, en azından felsefi olarak zamanı uzayla bütünleştirmek yanlış olur. Birbirlerine hiç benzemeyen iki şey, sadece farklı oldukları için birbirlerini tamamlayacak olmalarından dolayı bir sistem içinde bir araya getirilebilir, bu durum, uzay ve zaman için de geçerli olabilir.

Genel olarak bilimsel sonuçları, felsefeye doğrudan doğruya transfer etmek konusunda dikkatli olmalıyız. Bu sonuçlar, bilimsel olarak yararlı olmasına rağmen sadece "kendi bağlamında" doğru olabilir. Bu olgu, uzayın bir eğri olduğunu veya evrenin dört boyutlu olduğunu ileri süren yargılar için de geçerlidir ve bunun fiziksel uzayın, Eukleides geometrisinin uzayı olmadığını öne süren bir önermeye bile uygulanması mümkündür.

Yargının, başka bir bağlamda kullanılıp kullanılmadığını, kullanıldıysa, bu bağlamın ne olduğunu belirlemek zor olabilir. Fakat, Eukleides'in aksiyomlarının ve kabullerinin muhtemelen fiziksel dünyaya uygulanamayacağını düşünmek daha güvenli olacaktır. Bu keşfin, günümüzde apriori bilgiye karşı giderek artan güvensizlikte büyük bir payı vardır. Daha önce de söylediğim gibi, apriori bilgi, saf geometri için içsel bir zorunluluktur. Ayrıca eğer öncüller (Euclid'in aksiyomları ve kabulleri) doğruysa, sonucun da doğru olacağını apriori olarak biliriz. Dahası, öncüllere uyan, buna karşılık Eukleides'in sonuçlarına uymayan hiçbir şeyin var olamayacağı gibi negatif kategorik bir önermeyi de apriori olarak biliriz. İster geometrinin içinde olsun, isterse dışında, sahip olduğumuz hiçbir apriori bilgi hem olumlu hem de kategorik değildir. Daha önce, apriori bir bilginin hem varsayımsal, hem de -pratik olarak da- değerli olabileceğini gördük. Bir apriori varsayımsal bilgiyi deneysel bir öncülle birleştirerek olumlu kategorik bir sonuca ulaşabiliriz. Fiziksel dünyanın Eukleides'in öngördüğü gibi olduğuna dair deneysel bir öncülümüz yok, fakat çok büyük uzaklıklar veya çok büyük hızlar söz konusu değilse, dünyanın Eukleides'in öngördüğü dünyaya çok yakın olduğuna dair deneysel öncüllerimiz var. Einstein'in buluşlarına rağmen Eukleides geometrisini hâlâ başarıyla uygulayabiliriz.

SONSUZLUK PROBLEMİ

Şimdi felsefenin uzun zamandır başını ağrıtan bir probleme dönebiliriz: Sonsuzluk problemi. Burada problem, uzayı ve fiziksel dünyayı hem sonlu hem de sonsuz olarak düşünmemizdir. Aynı şey, zaman ve zamanda meydana gelen olaylar için de geçerlidir. Ancak zaman ve uzay hem sonlu hem de sonsuz ola-

maz, ya biri ya da öteki olmak zorundadır; fakat bu seçeneklerden hangisini benimsersek benimseyelim, öteki tarafın ciddi eleştirilerine maruz kalırız. Şimdi, diyelim ki, bir yerde yalnızca iki seçenek var ve bu seçeneklerin ikisine de eşit derecede karşı çıkılabilir. İşte bu durumlara, Kant'tan bu yana antinomi (çatışma, çatışkı)) denir. Kant çelişkilerden ancak, uzaydaki ve zamandaki dünyanın yalnızca bir "görüntü" olduğunu kabul ederek kurtulabileceğimizi iddia eder ve bunu kanıtlamak için de dört antinomi üzerinde çalışır. Antinomiler; zaman, uzay ve bunlardaki her şeyin iddia edilen sonsuzluklarının kapsamı ve sonsuz bölünebilirliğiyle bağlantılı olarak ortaya çıkar. Bu antinomiler felsefe tarihi boyunca, uzay ve zamanın gerçekliğine karşı çıkmak için defalarca kullanılmıştır ve bundan dolayı metafizik için çok önemli konulardır. Bu yaklaşım çok negatifmiş gibi görünüyor, fakat bu, kimi zaman gerçeğin ne olduğuna ilişkin gelişmiş pozitif bir metafizik öğreti için bir başlangıç noktası olarak hizmet etmiştir. Kant'ın üzerinde çalıştığı antinomilerden birincisini ele alırsak, eğer şimdiki zamandan önce sonsuz bir zaman süreci geçmişse (Kant aslında bu tezi zamanın sonsuzluğuna karşı değil, olayların sonsuzluğuna karşı ileri sürmüştür) veya sonsuz sayıda olay meydana gelmişse, sonsuz dizilerin kendisini tamamlayacağı ve bunun da sonsuzluğun kendisiyle çelişkili olacağı öne sürülüyor. Yani, bugün öğlene kadar sonsuz sayıda olay olup bitmişse, öyleyse, sonsuz sayıda olaylar dizisi tamamlanmış, bitmiş demektir. Tabii ki, zamanda bulunan ve onun bir parçası olan çok sayıda olaylar dizisi halen akıp gitmeye devam etmektedir. Fakat sonsuz dizilerin, sonsuzluğun doğası itibariyle, hiçbir zaman tamamlanmamış, tamamlanamaz olması gerekir. Buna, bir dizinin bir sonda tamamlanabileceği, diğerinde sonsuz olacağı şeklinde karşılık verilebilir. Örneğin, negatif sayılar (-1) ile sona erer, fakat hâlâ sonsuzdurlar, çünkü başlangıçları yoktur. Bu durum, genel olarak geçmişteki olaylar

için de neden geçerli olmasın? Fakat bu görüş, bana karşı karşıya olduğumuz güçlüğü ortadan kaldıracakmış gibi görünmüyor. Dolayısıyla, kabul etmemiz gerekir ki, eğer olaylar silsilesinin başlangıcı yoksa, verili bir zamandan önce sonsuz sayıda olaylar olmuş demektir. Aynı şekilde, olayların başlangıcı olsa bile eğer zamanın bir başlangıcı yoksa, belirli bir dönemde sonsuz sayıda zaman süreci geçmiş demektir. Fakat olup biten her şey geçmiştir, tamamlanmıştır, sona ermiştir. Bundan dolayı, hala, tamamlanmış, bitmiş bir sonsuzluk çelişkisiyle karşı karşıyayız. Evet, doğrudur, matematikçiler, sonsuzu tamamlanmayacak şey olarak tanımlamazlar, ancak sonsuz olan sayıların sayılmasının düşünülemeyeceğini kesinlikle kabul ederler. Buna karşılık, sonsuzu bu şekilde tanımlayarak, açık bir totolojiye de düşmezler. Şimdi, sonsuz sayıdaki şeylerin sayılabileceğini inkar etmek, kesinlikle, sonsuz sayıda olayın art arda meydana geldiğini ve eğer art arda meydana gelmişse, bunların sayılabileceğini inkar etmeyi de ima eder. Eğer bilinç varsa, bu bilinç, olup biten her olayı sayabilir. Bundan dolayı, Kant'ın tezinin reddedilmesi beni tatmin etmedi, fakat kabul etmeliyim ki, benim tersime, daha önce bahsettiğim bir çok düşünür, yukarıdaki cevabı tatmin edici buluyorlar. Uzaydaki dünya ve uzayın kendisinin sonsuzluğu konusunda da aynı muammayla karşı karşıyayız.

Son kuşakta, matematik felsefesinde ve özellikle de sonsuzluk kavramına yaklaşımda büyük gelişmeler görüldü, fakat matematiğin dünyasında değerli olduğunu kabul etmekle birlikte, bu gelişmelerin, sonsuz sayıda şeyin varolduğunu veya sonsuz sayıda olayın meydana geldiğini, bunun mümkün olduğunu gösterip göstermediğine yönelik kuşkumu ifade etmeliyim. Matematikte sonsuz sayılar bulunduğu için, sonsuz sayıda olayın meydana gelebileceğini ileri süremeyiz. Tıpkı, matematikte negatif sayılar olduğundan dolayı, negatif sayıda olay olabileceğini ileri süremeyeceğimiz gibi.

Eğer, yukarıda bahsettiğim tezin ışığında, dünyanın uzayda sonlu olduğunu ve zamanda da bir başlangıcı olduğunu ileri sürersek, uzayı ve geçmiş zamanı sonsuz veya sonlu kabul edip etmediğimize göre, iki itirazdan ya biriyle ya da ötekiyle zorunlu olarak karşı karşıya geliriz. Eğer uzayı ya da geçmiş zamanı sonsuz kabul edersek, o zaman dünya oluşmadan önce boş bir zaman ve dünyanın çevresinde boş bir uzayın olduğunu varsaymamız gerekir. Bu bizi "Mutlak Uzay ve Zaman Kuramı"na geri getirir. Bu kurama göre, uzay ve zaman, uzaydaki şeyler ve zamandaki olaylardan ayrı olarak vardırlar, bir varlığa sahiptirler. Bunun kabul edilir ve hatta hoş görülebilir olup olmadığından kuşkulanılabilir. Şeylerden ayrı bir uzay, hiç değişikliğin olmadığı bir zaman, boş ve hatta anlamsız kavramlardır. Öte yandan eğer yalnızca uzaydaki madde ve zamandaki olaylar için değil, zaman ve uzayın kendisi için de sonsuzluğun olmadığını kabul edersek, şu güçlükle karşı karşıya geliriz: Zaman ve uzayı, bir sınırı olmadan sonlu olarak düşünemeyiz, fakat zaman ve uzayı, bir sınırı varmış gibi düşünmek de, sınırın ötesinde de zaman ve uzayın olduğunu düşünmek demektir. Aslında modern fizikçiler uzayın sonlu, fakat sınırsız olduğunu söylüyorlar. Ancak bu, çok zor bir kavramdır ve iki boyutlu bir alanın bir bütün olarak uzayı temsil ettiği sonucunu ima ederken, üç boyutlu uzayın ilişkili olduğu dördüncü bir boyutun varlığı gibi oldukça sorunlu bir fikri de kapsar. Dahası, her türlü durumda bu görüş, zaman problemini çözümsüz bırakır, çünkü zamana uygulanamaz. Bu kavramın, fiziksel dünyanın matematiğinin, üç boyutlu nesnelerin matematiğiyle belirli benzerlikler taşıdığını gösterdiği düşünüldüğünde değerli olabileceğini inkar edemem.

Ayrıca bölünebilirlik konusunda da bir antinomi vardır. Uzayın her parçasının bir çok uzaya bölünebileceği düşünülmelidir ve bu görüş, maddenin her parçasının da aynı şekilde sonsuza kadar bölünebilmesi gerektiği imasını içinde barındırır. Şimdi,

maddenin veya uzayın sonsuz sayıdaki parçalarının bir araya gelerek sonlu bir hacim oluşturduğunu düşünmek zordur. Dahası, öyle görünüyor ki, karmaşık olan, mantıksal olarak basiti öngörür, fakat bu sonsuz bölünebilirlik, maddenin basit parçaları olabileceği ihtimalini ortadan kaldırıyor. Elektronlar fiziksel olarak bölünemez olabilir, fakat mantıksal olarak bölünebilir. Parça ve bütünün boyutları hakkında ne söylenirse söylensin, bütünü bölmek için fiziksel hiçbir sebep olmasa bile, daima parçayı bütünden daha küçük olarak düşünürüz. Zamanın ve zamandaki olayların bölünebilirliği konusunda da aynı çelişki vardır. Buna rağmen tuhaftır, Kant bu antinomiyi kullanmamıştır.

Sonsuzluk konusundaki problemler en kolay, gelecek zaman meselesinde çözülür. Varsayalım ki, bir kişi zamanın bir başlangıcı olduğuna, fakat sonsuza kadar devam edeceğine inanmış olsun. Bu kişi, birileri sonsuz bir dönem geçtiğini söylediğinde, zamanın geçmiş olabileceğini varsaymak zorunda değildir ve bundan dolayı da, gerçekte tamamlanmış sonsuzluk gibi bir çelişkinin bu kişinin başını ağrıtması gerekmez. Bunu, "sayma" durumuyla kıyaslayabiliriz: Sonsuza kadar saymaya devam edebiliriz (Tabii ki, pratikte değil, yalnızca, sayıların doğasında bunu yapmamızı engelleyecek hiçbir şey yoktur), fakat birilerinin, sonsuz sayıları tek tek saydığını söyleyebileceğini düşünemeyiz.

Şimdi bana öyle görünüyor ki, bu bize, yukarıda bahsettiğim bütün antinomilere çözüm bulmanın bir ipucunu verir. Bu çözümün öteki durumlara da uygulanabileceği kuşkuludur (Bu çözümü, Kant'ın üçüncü ve dördüncü antinomilerine uygulamak istemiyorum. Çünkü bu zıtlıklar esas olarak, zaman ve uzayla ilgili değil, nedensellikle ilgilidir). Önerdiğim çözüm hem Aristoteles'in hem de Kant'ın otoritesini kabul etmektir. Kant'ın tersine ben, tıpkı Aristoteles gibi, bunun realizmle bağdaşabileceğine inanıyorum. Çelişki ortaya çıkıyor, çünkü bir şeylerin sonsuz

olduğunu, fakat aynı zamanda bitmiş olduğunu varsaymaya itiliyoruz. Fakat eğer sonsuz gerçek değil de, sadece bir potansiyel ise, o zaman ne olacak? O zaman, sonsuzluk, sonsuz sayıda şey olduğu anlamına gelmeyecek, sadece bizim sonsuza kadar devam edebileceğimiz anlamına gelecektir.

İlk olarak uzayın sonsuzluğu meselesini ele alalım. Bugünlerde genellikle kabul edilmektedir ki, ben de bunun doğru olduğunu düşünüyorum, uzay, maddeyi içeren ve onu çevreleyen pozitif bir varlık olarak değil, sadece, maddi nesneler arasındaki belirli ilişkiler veya nesnelerin niteliklerinden kurulu bir sistem veya bir toplamdır. Fakat o halde, uzayın sonsuz olduğunu söylemek, ne anlama gelebilir? Bundan daha fazla bir anlamı olması gerekir, fakat maddeyi ne kadar ileri götürürsek, daima o kadar ileri gidebilir. Bu anlamda sonsuzluk iddiasında bulunmakta hiçbir çelişki yoktur, dolayısıyla bu, bazı gerçek şeylerin, uzayın, süregelen sonsuzluğun olduğunu söylemek anlamına gelir; bu, sadece bizim veya maddenin daima daha ileri, daha ileri gidebileceğimiz anlamına gelir. Bu anlamda uzayın sonsuz olduğunu, buna karşılık maddi dünyanın sonlu olduğunu söyleyebiliriz. Modern bilim adamları, sadece maddenin değil, uzayın da sınırsız olmasına rağmen sonlu olduğundan bahsediyorlar, fakat benim kullandığım anlamda, dünyanın dışında bir uzay bulunduğunu inkar edemezler, çünkü zaten dünyanın genişleme (yayılma-sünme) ihtimalini (ve aslında gerçeğini) kabul ediyorlar. Bu genişlemeyi, uzayın doğası değil, fakat nedensellik kanunları sınırlandırabilir ve bundan dolayı potansiyel anlamda uzay hâlâ sonsuz olarak düşünülebilir. Dünyanın yayılmaya, genişlemeye devam etmek için daima yeri vardır, fakat bu "yer" sözü, yayılmadan önce gerçekten orada olan bir şey şeklinde düşünülmemelidir.

Daha önce kısaca değindiğim bir konuya dönersem, sonsuzluk konusunda geçmiş zaman problemini, gelecek zaman prob-

leminden daha güç yapan şey nedir? Zamanın bir başlangıcı olması gerektiği, neresinden bakarsanız bakın, imkansız gibi görünmüyor. Olayların başlangıcından önce de zamanın varolduğunu düşünüyoruz, fakat zamanın doğasında, başlangıçtan ne kadar geriye gidersek gidelim, olayların meydana gelmediği bir zaman dilimi olduğunu ima eden hiçbir şey yoktur. Yani ne kadar geriye gidersek gidelim, onun da bir gerisi vardır. Zamanın olayların başlangıcından önce var olduğuna bu anlamda inanmıyor muyuz? Bu durumda bizim, ilk olayın meydana gelmesinden önce, "gerçek ve boş bir zaman, yani bir boşluk" gibi bir şey varsaymamız gerekmez. Bu çözüm, kesinlikle, ilk olayın nedenselliğiyle ilgili ciddi güçlükleri içinde barındırıyor, fakat öyle görünüyor ki, bu sorunla ilgili olarak ciddi güçlükler her kuramda ortaya çıkıyor. Sebeplere sonsuz kez geri dönmek, bana öyle görünüyor ki, zaman dışı bazı faktörlerin sebep olduğu veya hiç sebebi olmayan bir ilk olay varsayımından daha kolay değildir.

ZAMANI "GERÇEKDIŞI" KILAN GÜÇLÜKLER

Daha önce de söylediğim gibi, sonsuzluk konusundaki bu antinomiler, uzay ve zamanın gerçekliğini inkar etmek için sık sık gerekçe olarak kullanılıyor. Bu çelişkilerin, uzay ve zamanın kendisiyle çeliştiğini gösterdiği ve kendisiyle çelişkili şeylerin de gerçek olamayacağı söyleniyor. Zamanın ve uzayın gerçekliği, her şeyin zamansal ve uzamsal olduğu gerçeğiyle paraleldir. Bildiğimiz gibi bu görüşte, bütün dünya sadece bir görüntüye indirgeniyor. Fakat gerçekdışı ve görüntü terimleri farklı anlamlarda kullanılıyor. "Zaman gerçekdışıdır" gibi bir sözün, "Bir şeyin zamansal özelliğini belirten bütün ifadelerin yanlış olduğu" gibi bir anlama gelmesi beklenir. Bu durumda, "Öğleden önce

kahvaltı yapmıştım" veya "A, saat 11'de geldi" gibi en sıradan cümleler bile yanlış olacaktır. Tüm bu ifadelerin hepsinin de eşit derecede yanlış olması, yani doğrudan eşit uzaklıkta bulunması gerekmez. Şimdi bu görüşün savunulması cidden çok zordur. Zamanın gerçekliğini inkar eden bir çok filozof bu sonuçtan uzak durmaya ya da sakınmaya çalışmışlardır. Bundan dolayı Kant, zamana ilişkin ifadeleri doğru kabul eder, fakat bunların yalnızca görüntülerle ilgili olduğunu söyler. Kant bu şekilde zamana ilişkin ifadelerin yanlış olduğunu kabul etmekten, yani bu savunulamayacak noktadan kaçınabileceğini düşünür. Fakat Kant'ın tavrının tutarlı olarak savunulabileceğini düşünmüyorum. Bu konuda iki şey söylenebilir. İlk şey, Kant'a göre, fiziksel şeyler hakkındaki açıklamalar sadece görüntülerle ilgilidir. İkincisi, zamana ilişkin açıklamalar da öyle. Fakat, bir şeyin sadece bir görüntü olduğunu söylemek ne demektir? Bu, onların varlığının inkarı değildir (Aksi takdirde, görüntüler hakkında doğru olan hiçbir olumlu açıklama, yani onların ne olmadıklarına ilişkin değil de, ne olduklarına ilişkin hiçbir açıklama yapamazdık), bu sadece, onların algılarımızda varolduğunu söylemektir. Bundan dolayı, iç gözlemle zamanda algıladığımız kendimizin bir görüntü olduğunu söylemek, bizim kendimizi aslında var olmadığımız halde zamanda algıladığımız anlamına gelir, fakat eğer bir şeyleri zamanda algılayabiliyorsak, zamana ait bir şeyler, yani algımız gerçektir. Bir şeylerin sadece görüntü olduklarını söyleyerek bu sorundan paçamızı kurtaramayız; eğer bu şeyler tamamen bir görüntüyse ve hatta sadece algılarımızda varlarsa bile, bu şeyler hâlâ gerçeğin sınırları içine girerler. Algı, eğer farklı türde bir gerçeklik yoksa, realistlerin fiziksel nesneleri kadar gerçektir. Bu yüzden Kant'ın tavrının savunulamaz bir uzlaşma olduğunu düşünüyorum. Eğer zamanın kendi kendisiyle çeliştiğine ilişkin savları ciddi olarak ele alırsak, o zaman,

algılarımız hakkında bile yaptığımız bütün açıklamaların, zamana ait tahminler içerdiği sürece yanlış olduğunu öngören ilk görüşe yeniden döneriz. Hem bu açıklamaların doğru olduğunu, hem de zamana dair şeylerin gerçek değil, yalnızca görüntü olduğunu tutarlı olarak savunmak mümkün değildir. Biz sadece algımızdan bağımsız fiziksel nesnelerin uzamsal ve zamansal olduğunu varsayarak değil, fakat aynı zamanda bir şeyleri zamansal ve uzamsal olarak algıladığımızı varsayarak da yanılgı içinde olduğumuzu samimi bir şekilde kabul etmeliyiz. Bu durumda şu ana kadar varılmış tüm deneysel sonuçlar, temel noktalarda, muazzam ve hesapsız oranda yanlıştır, çünkü zaman, büyük oranda algımızın bir ürünüdür ve zamanı algımızdan soyutladığımız zaman algımızın neye benzeyeceği konusunda en küçük bir fikrimiz bile yoktur. Eğer tüm bunların illüzyon olduğunu kabul edersek, mutlak kuşkuculuğa yaklaşırız. Bu durumda fiziki bilimleri tümden ortadan kaldırmamız gerekir, çünkü eğer biz tamamen illüzyon içindeysek, dolaysız duyu verilerine dayanan algılarımıza en küçük bir güven duymaya hakkımız olmaz. Fiziksel dünyaya karşı ister fenomenci, isterse realist bir tutum alalım, nihayetinde matematik dışındaki bütün bilimsel sonuçlar algılarımıza dayanmaktadır. Bu durumda, kendi zihinsel dünyamıza dair herhangi bir fikre sahip olmak için bile gerekli zemini kaybederiz, çünkü bütün düşüncelerimiz, irademiz ve hislerimiz esas olarak zamansal değişikliğe bağlıdırlar. Hatta zamanın aleyhinde ortaya atılan tezlere bile cevap veremeyiz. Bundan dolayı bana zamanın gerçekdışı olmasından ziyade, bu tezlerde henüz keşfedilmemiş kusurlar, yanlışlar bulunması çok daha muhtemel görünüyor. Sağduyumuza dayanan zaman kavramımız pekâlâ da yanlış olabilir, fakat bu kavramda, bizi, zamana ilişkin bütün yargılarımızın yanlış olduğu noktasına götürecek kadar değişiklik yapılamaz.

ZAMANIN GERÇEKLİĞİ ALEYHİNE İLERİ SÜRÜLEN ÖTEKİ TEZLER

Cambridge Üniversitesi'nin son dönem filozoflarından McTaggart, zamanın gerçekliğini öngören tezlerin yanlışlığını göstermek için farklı türde bir kanıt kullandı. Kant'ın aksine McTaggart, iç gözlemle keşfettiğimiz kendimize dair algılarımızın, zamanı içerdiği sürece hayali olduğunu samimiyetle kabul edecek kadar ileri gitti ve öğretisini bu bağlamda geliştirdi*. McTaggart'a göre, her olay hem geçmiş zamanı, hem şimdiki zamanı ve hem de gelecek zamanı içinde barındırır. Yani, öğle yemeği, sabahleyin gelecekteki bir zamandır, saat 13, bir şimdiki zaman ve saat 14 de geçmiş zamandır. Fakat geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman aynı noktada birbiriyle bağdaşmaz. Buna verilecek cevap, o kadar açık ki, bana bu görüş tartışmaya bile değer görünmüyor. Şöyle ki, eğer aynı olay, aynı zamanda hem geçmiş, hem şimdi ve hem de gelecek ise, ancak o zaman çelişki vardır, fakat aslında olayın sadece farklı zamanlarda "geçmiş", "şimdi" ve "gelecek" olduğu söylenıyor. Bu tez ancak, zamansal olmayan bir şimdi kullanılarak oluşturulabilir. Yani varsayalım ki, saat 13'de konuşuyorum. Öğle yemeğim, saat 12 için bir gelecek zaman olayıdır, öğle yemeğim şimdi, bir şimdiki zaman olayı, saat 14'de ise bir geçmiş zaman olayı olacaktır. Fakat McTaggart buna şöyle cevap veriyor: "Bir olayın gelecek zaman olayı olduğunu, ancak geçmiş zamandaki anları yaşarken söyleyebilirsiniz. O halde siz anlarla ilgili olarak da aynı güçlüklerle karşı karşıya geleceksiniz. Her an hem gelecek, hem şimdi hem de geçmiş zamandır". Eğer biz buna, anların, örneğin gelecek

---

* Nature of Existence, cilt: II, Bölüm: 33; Broad Examination of McTaggart's Philosophy, cilt: II, Bölüm: 35

olduğu, şimdi ve geçmiş olacağı cevabını verecek olursak, konuyu anlar bağlamında tekrar analiz etmemiz gerekecek, dolayısıyla da sonsuza kadar hep başladığımız noktaya geri döneceğiz.

Eserleri son yirmi yıllık dönemde İngiltere'de büyük ilgi gören genç filozof Dunne de benzer bir tezi kullanıyor, fakat Dunne sonsuz geri dönüşlerin bir kısır döngü yaratacağını düşünmüyor, tersine sonsuz zaman dizilerini sevinçle karşılıyor ve bu dizileri, bizi ölümsüzlüğümüze inandırmak için sağlam bir zemin haline getirmeye çalışıyor. Her durumda varsayım bana kolayca çürütülebilir gibi geliyor. İlk olarak McTaggart, olayların geçmiş zaman olayı olduğunun anlar bağlamında tanımlanması gerektiği görüşünü kanıtlamıyor. Tersine, McTaggart'ın görüşünde, öyle anlaşılıyor ki, anların, olacak olan olaylar bağlamında tanımlanması gerekiyor. Eğer mutlak zaman görüşü yanlışsa, bu, kesinlikle böyledir, fakat eğer mutlak zaman görüşü doğruysa, bu sonuç hâlâ geçerlidir. Mutlak zaman kuramına göre, zaman homojendir, bundan dolayı zamanın bir parçasını ötekinden ayırmanın, olaylara atıfta bulunmak dışında hiçbir yolu yoktur. İkinci olarak, her türlü durumda anlar, olaylarla aynı anlamda şimdi, geçmiş ve gelecek değildir. Bir olayın geçmiş olduğunu söylemek, olayın olup bittiğini söylemektir, fakat anlar, "olmak" fiiliyle aynı anlama gelecek şekilde olup bitmez. Bundan dolayı, eğer geçmiş, şimdiki ve gelecek zamanın anlar bağlamında analiz edilmeleri gerekse bile, bundan, anların geçmişinin, şimdisinin vs. öteki anlar bağlamında analiz edilmeleri gerektiği sonucu çıkmaz. Üçüncü olarak, McTaggart'ın fiilin zaman kipinde kullanıldığı bir cümlenin ne anlama geldiğinin, zaman kipi içermeyen bir cümleyle açıklanması gerektiğini iddia etmekte haklı değildir. Tersine eğer zaman açıkça tek ve benzersiz bir şeyse (ki, öyle görünüyor), bizim beklememiz gereken şey, tam da budur, yani zamanı belirten cümleler.

Zaman hakkında bana çok etkileyici gelen güçlük işte budur. Gerçek olan tek şey, şimdidir. Geçmiş bitmiştir ve gelecek de henüz yoktur. Geçmişten belli bir oranda hâlâ bir çeşit varoluşa sahipmiş gibi bahsedebiliriz, fakat geçmiş şimdiyle aynı anlamda artık var değildir. Aç bir adamı, geçmişte yediği yemek doyurmaz, fakat şimdi varolan bir yemek bu adama büyük mutluluk verecektir. Şimdi, başka hiçbir şeyin olmadığı anlamda kesinlikle gerçektir ve şu şekilde ifade etmek gerekirse, şimdi, "gerçeğin" en gerçeğidir. Şimdi, bölünemeyecek en küçük ve tek zamandır. Eğer bir anın binde biri bile geçmişse, bu küçük zaman sürecinin ikinci yarısına ulaşana kadar, ilk yarısı artık şimdi olmayacak, geçmiş olacaktır, fakat söz konusu zaman sürecini ne kadar küçültürsek küçültelim bu durum hep geçerli olacaktır. Bu, gerçek olanın miktarı ne olursa olsun hep bölünemeyecek kadar küçük olacağı sonucunu içinde barındırır. Bu sonuç da saçmadır. Benim bu soruna önerebileceğim tek çözüm şudur: Biz, gerçek şimdiyi süregelen uzun bir zamanın bir unsuru olmaktan ziyade, psikologların "yapay şimdi" dedikleri şey, yani başka türlü bilincinde olabileceğimiz minimum bir zaman dilimi olarak algılamamız ve kesin şimdiye, tıpkı bir geometrik nokta gibi sadece matematiksel bir soyutlama olarak bakmamız gerekir. Zaman, sürekliliği olmayan ve bölünemeyen bir an olarak, böyle bir gerçeklik olarak kabul edilemez. Bu, varolan gerçeğin tamamına göre önemsizdir. Fakat burada, böylesi bir görüş sanki herkese, kendisine ait bireysel bir zaman kavramı veriyor ve herkes için ortak bir zamanı inkar ediyor gibi görünüyor. İşte sorun da burada çıkıyor. Fakat, herkesin yapay şimdisinin aynı uzunlukta olduğunu varsaymak için hiçbir sebep yoktur. Bu durumda belirli bir zamanda benim için şimdi olan zamanın, aynı zamanda senin için şimdi olduğu söylenemez.

MİSTİSİZM VE ZAMAN

Bazen mistik deneyimlere dayanılarak zamanın gerçekdışı olduğu ileri sürülüyor. Eğer zamanın gerçek dışılığından kasıt, "Şimdi uyandım" veya "Öğleden önce kahvaltı etmiştim" gibi cümlelerin yanlış olduğunu söylemekse, mistik görüşü bütünüyle reddetmemiz gerekir. Mistiğin yanlış dediği bu önermeler, bizim iddialarına kulak verebileceğimiz en makul mistik görüşün bile sahip olabileceğinden daha fazla kesinliğe sahiptir. Fakat bir çok mistik muhtemelen, bu tarz şeyler söylemeyi düşünmüyor. Onlar kesinlikle sıradan zamandan farklı bir zaman deneyimi yaşamışlar ve sanki, gerçekliğin zaman boyutunu, gündelik hayattaki şeylerin aşamadığı bir şekilde aşarak, zaman dışı bir şeylere temas ettiklerini hissetmişlerdir. Ben bir mistik olmadığım için onların ne dediklerini anlayamam. Mistik deneyimler dışında, bazı düşünürlerin, özellikle de Hegel okulunun iddia ettiği gibi, zamanın en fazla değer verdiğimiz şeyler için temel bir öneminin olmadığını, bu bakımdan zamanın, göreli olarak gerçekdışı, önemsiz olduğunu da düşünmüyorum. Belki zamanın gerçek dışılığı veya önemsizliği, mistik deneyimler ve Tanrı aşkı bakımından doğru olabilir, fakat bu, insanlar arası aşk, ahlaki nitelikler, bilmek-öğrenmek ve genel olarak insanın estetik deneyimleri için kesinlikle doğru değildir. Tersine zamanın, neredeyse bütün ahlaki görüşler için büyük bir değeri vardır. Zaman unsurunun, engelleri aşmaya dayanan bütün iyilikler için büyük önemi vardır. En yüksek derecede ilerleme en büyük iyiliktir, fakat zaman kesinlikle bu iyiliğin esas bileşeni, esas unsurudur. Ve eğer zamanın düzenini, geriye dönüp de bir şeyleri tersine çevirebilmek için tersine çevirmek mümkün olsaydı, bu, iyi bir şey olmazdı. Öte yandan insan ruhu güvenlik, süreklilik ve huzurun peşinden koşmaktadır, bunlar zamanın düzeninde bulunmazlar, fakat eğer ruhun bu arayışını tatmin edecek zamanı aşan bir ger-

çeklik varsa, bu gerçekliğin doğasını mistik dışında hiç kimse kavrayamaz. Zamanı aşmak, eğer yapabiliyorsak, bir takım değerleri kazandırabileceği gibi kaybettirebilir de.

BİLİŞ ÖNCESİ İDDİASI

"Biliş öncesi" denilen bir takım deneyimler zamanla ilgili ciddi bir muammayı da beraberlerinde getiriyorlar. Biliş öncesi terimiyle, geleceğin sezilmesi, önceden görülmesi, ancak daha önceki yaşantılara dayanarak geçmişten geleceğe çıkarımda bulunmak şeklinde değil de, tıpkı bellekte olduğu gibi geleceğin doğrudan görülmesi kastediliyor. Bu şekildeki öngörülerin, daha sonraki yaşantılarla doğrulandığı durumlar o kadar çok ki, bunları sadece bir tesadüf olarak açıklamak pek de inandırıcı değil. Fakat insanlar geleceği dolaysız olarak nasıl bilebilirler, geleceği nasıl görebilirler, gelecek, henüz var değildir, bu yüzden insanın onu algılaması, bilmesi mümkün değildir. Bu yüzden biliş öncesi olgusunun sıklıkla görülmesi bazılarını zamanın gerçekliğini inkar etmeye sürüklemiştir. Fakat, bu radikal adımı atmadan önce, konuya dair muhtemel bütün açıklamaları tüketmemiz gerekir. Bütün açıklamalar tükense bile, bütün algılarımızı bir yanılsama haline dönüştüren bir yaklaşımı benimsemektense, mevcut kaynaklarımızla bu olgunun açıklanamayacağını kabul etmek daha tercih edilebilir bir yol olur. Şu da bir gerçektir ki, psikolojinin normal dışı alanında her şey hâlâ bir bilinemezdir. Bilinmezin hangi olasılıkları barındırdığını bilemeyiz. Bu bağlamda kişisel görüşümü anlatacağım. İddialara göre bazı insanların inançları, düşleri veya hayalleri (bunlara a_a_a_ diyelim) gelecekteki olaylara (bunlara da b_b_b_ diyelim) bire bir uyuyor, öyle ki, bunun sadece bir tesadüf olduğu düşüncesini bir tarafa bırakmak gerekiyor. İşte bu olgu, biliş öncesinin kanıtı

olarak sunuluyor. Şimdi a ile b'nin birbirlerine bire bir uyması üç farklı şekilde açıklanıyor: (1) a, b'ye neden olabilir. Bu ihtimal, bir çok sözde biliş öncesi olayını açıklamıyor. Aslında bu ihtimal bazı olayları doyurucu bir şekilde açıklayabilir, fakat bir çok durumda, biliş öncesi yetisine sahip kişinin, bilerek veya bilmeyerek, önceden olacağını bildiği olaya neden olduğunu, bu konuda herhangi bir rol oynadığını varsaymak çok zor. Bir çok durumda, olayın olacağını bilen kişinin değil de tamamen başka kişilerin davranışlarının olaya neden olması söz konusudur. (2) b, a'ya sebep olabilir. Bu kesinlikle imkansızdır. Çünkü b, yani gelecekteki olay henüz yoktur. (3) Bu ikisinin (yani a ile b'nin) ortak bir nedeni olabilir. Paltoların giyilmesi ile yaprakların dökülmesi birbirine uyar, fakat bunların hiç biri diğerinin nedeni değildir, iki olaya da üçüncü bir durum, yani kışın gelmesi neden olur. İkinci açıklamanın prensipte imkansız olması, birinci açıklamanın da bir çok durumu açıklamakta yetersiz kalması, bizi, "biliş öncesi"nin çoğunlukla, üçüncü başlıkta yer alan çözüme başvurarak açıklanabileceği varsayımına iter. Bir çok biliş öncesi durumunda, gerçekte ortak nedenin ne olabileceği hakkında bir fikrimiz yoktur, fakat buna dayanarak, çözüm önerisini reddetmemiz de mümkün değildir. Biliş öncesinin nedenselliği hakkında hiçbir bir fikrimiz yok. Eğer biliş öncesi denilen şey, geleceğin dolaysız olarak algılanması, görülmesi ise, bu yetinin neden bazı insanlarda bulunduğunu, bazılarında bulunmadığını, neden bazı durumlarda bu yetinin işlediğini, bazılarında işlemediğini nedensel olarak açıklamanın bir yolu yoktur. Ve eğer önerdiğim bu çözümü çürütecek güçlü bir kanıt ya da güçlü bir tez yoksa, geleceğin halihazırda şimdi olduğu (yaşadığımız anın içinde olduğu) gibi akıl almaz bir varsayımda bulunmak yerine bu çözümü kabul etmeliyiz.

BÖLÜM VIII

NEDEN

KAVRAMIN ÖNEMİ

"Neden", hem bilim hem de felsefe için büyük önemi olan bir kavramdır. Kimi zaman bilimin günümüzde artık "neden" kavramından vazgeçebileceği söyleniyor, fakat aslında bunu savunanlar, kendi felsefi görüşlerinde, kabul etmedikleri neden kavramını kullanıyorlar. Bir bakıma en azından bilim neden kavramından vazgeçemez, sıradan insanlar da öyle. Hem bilimde hem de pratik hayatta, gözlemlediğimiz şeylerin ötesine geçebilmek, gözlemlenene dayalı çıkarımlarda bulunarak gözlemlenmemiş olanı tahmin etmek, neler olup bittiğine dair genellemeler yapmak esastır. Neden kavramının, başka neyi kapsarsa kapsasın, aslında, gerçekten kapsadığı şey budur, yani nedensellik, gözlemlenen durumlarda neler olup-bittiğine dayanarak, gözlemlenmemiş durumlarda muhtemelen neler olacağını tahmin edebilmemize olanak sağlar. Bilim diye bir şeyin olabilmesi, hatta pratikte anlamlı bir adım atabilmemiz için bile, neden-

selliğe dayalı tahmin gereklidir. Ancak nedenselliğe dayalı tahmin, deneyciler için daima problem doğurur. Çünkü geleceği deneysel olarak gözlemleyemeyeceğimiz için tahmin, deneysel bilginin konusu olamaz. Bu konu akılcılar için de zorluklar yaratır. Birazdan bunu göreceğiz. Fakat modern felsefede, Hume'a kadar bu konu pek de sorgulanmadı. Hume, her değişikliğin bir nedeninin olması gerektiği ilkesini apriori olarak bildiğimiz (Bu ilkenin olası bir istisnası, "özgür irade" konusudur ki, bu konuyu daha sonraki bölümde göreceğiz) ve bu ilkenin bilimin zorunlu bir ön kabulü olduğu iddialarını derinlemesine sorguladı. Hume bile bu ilkeyi, her ne kadar genellikle reddettiği varsayılsa da, aslında reddetmemiştir, sadece, bu ilkeyi savunmayı veya gerekçelendirmeyi imkansız kıldığını düşündüğü felsefi güçlükleri ortaya koymuştur. Eğer bilim denilen şeye sahip olacaksak, mutlaka kabul edilmesi gereken nedensellik ilkesi genel olarak şöyle ifade edilebilir: Belirli koşullar altında belirli bir olayın düzenli olarak tekrar etmesi, benzer olayın benzer koşullarda büyük bir ihtimalle tekrar edeceğinin bir kanıtıdır. Bunu varsaymamamız halinde, gözlemlenenden gözlemlenmeyene geçemeyiz veya gözlemlenmişe dayanarak gözlemlenmemiş olan hakkında hiçbir bilimsel tahminde bulunamayız.

DÜZENLİ TEKRAR KURAMI

Şimdi, nedenselliğin doğası veya "neden" kavramının anlamıyla ilgili felsefi kuramları ele alalım. Deneyci filozoflar, bu konuda muhtemelen, nedenselliği, olayların düzenli tekrarı şeklinde tanımlayan veya aşağı yukarı nedensellikle düzenli tekrarı özdeşleştiren bir görüşü benimseyecektir, çünkü düzenli tekrar, deneysel olarak gözlemlenebilen bir şeydir. Aslında deneyci filozoflar, deneysel olarak gerekçelendiremeyeceği bir ilkeyi, ya-

ni, "belirli bir olay ya da olaylar dizisi geçmişte düzenli olarak kendisini tekrar etmişse veya sürekli olmuşsa, muhtemelen gelecekte de olacaktır" ilkesini doğru kabul etmek zorundadır, fakat düzenli tekrar veya "düzenlilik" görüşü, her durumda, deneyci olmayana da minimum tavizde bulunur. "A, B'ye neden olur" önermesi, (eğer A ve B belirli bir olay grubunu temsil ediyorsa) B'nin genellikle veya daima A'yı takip edeceği anlamına gelir. Bu görüş, sağduyunun neden görüşünün aynısı değildir. Eğer düzenli tekrar kuramı doğruysa, kibritin çakması ile onu takip eden ateş arasında, kibritin çakması ile hemen arkasından olabilecek bir deprem arasındakinden daha özel bir bağlantının olmaması gerekir. Buna, bir kibritin çakmasını genellikle bir ateşin izlediği, fakat genellikle bir depremin izlemediği cevabı verilebilir. İşte zaten her şey de bundan ibarettir. Bu görüşe dayanarak kibriti yakmanın, ateşin kendisini izlemesini zorunlu kıldığını söyleyemeyiz. Nedenle sonuç arasındaki, nedenin doğasından kaynaklanan bütün zorunlu bağlantılar, neden yönünden bütün etkin güç inkar edilmektedir. Bu görüşe göre, bir olayın nedeni, bir olayın sebebinden tamamen farklıdır, en azından neden, sonucun niçin şöyle değil de, böyle meydana geldiğini açıklamaz, o yalnızca bize, sonuçtan önce neyin geldiğini söyler. Bundan dolayı, düzenli tekrar kuramı, sağduyunun nedensellik görüşüyle (aslında bu görüş, düzenli tekrar görüşünü zorunlu olarak reddetmez), taban tabana zıt bir anlayışı temsil eder. Buna rağmen, düzenli tekrar görüşü veya onun değişik biçimleri, bugünlerde çok taraftar toplayan popüler görüşlerdir. Çünkü bu görüş, modern deneyci eğilime uyar ve nedenselliği deneysel olarak gözlemlenebilir bir şeye dönüştürür, hatta apriori bilgiyi reddetmemize imkan tanıyacak kadar ileri gider. Ayrıca bu görüş, nedensellikle ilgili şu olguyla uyum içindedir: En azından fiziksel dünyada nedenle sonuç arasında, eğer 'neden' bu şekilde olduysa, sonucun da zorunlu olarak bu şekilde olma-

sı gerektiğini açıklayan akla yakın bir bağlantı göremeyiz. Kimyagerler, odunun, maddenin yapısına dayalı olarak tümevarımsal çıkarımlarla ulaşılan genel ilkeler uyarınca yanacağını söylerler. Fakat aslında bu genel ilkelerin kendileri neden illa ki doğru olmaları gerektiğini kavrayabileceğimiz şeyler değildir, yalnızca deneysel olarak bunların doğru olduklarını görürüz.

Fakat kuramın bu kadar bile ikna edici olmayan başka yönleri de vardır. İlk olarak, tek bir olayın nedenselliği hakkında konuşmaya başladığımız zaman kuram ciddi güçlükler arz eder. "Bir kibriti yakarak ateşe neden oldum" cümlesi, "Benim bir kibriti yakmamı bir ateş izledi ve ikinci gruptaki bir olay genellikle birinci gruptaki olayı takip eder" anlamına gelir. Fakat savaşlar veya ekonomik durgunluk gibi çok daha karmaşık olayların nedenleri hakkında ne söyleyebiliriz? Hiç kimse, bu gibi olayların nedenleri hakkında düzenli tekrar görüşüne uygun olarak gerçekten doyurucu bir açıklama bulmayı başaramadı. Eğer Hitler'in Polonya'yı işgalinin İkinci Dünya Savaşı'nın çıkmasına neden olduğunu söylüyorsak, şüphesiz ki, İkinci Dünya Savaşı'nın Polonya'nın işgalini takip ettiğini ima ediyoruz, fakat savaşların daima veya genellikle, çok daha spesifik olan Polonya'nın işgalini takip ettiğini ima etmiyoruz.

Düzenli tekrar görüşüyle ilgili bir başka problem de, hiç kimsenin nedensellik vakası olarak adlandıramayacağı düzenli tekrar durumlarının varlığıdır. Örneğin, diyelim ki, Londra'da bir fabrikanın düdüğü sabah 8'de çaldı. Bunu yalnızca bu fabrikada değil, sabah 8'de mesaiye başlayan Manchester'daki bir fabrikada da işçilerin işbaşı yapması takip eder. Fakat herkes, Londra'daki fabrikanın işbaşı yapmasına, düdüğün çalmasının neden olduğunu, Manchester'daki fabrikanın işbaşı yapmasına ise, Londra'daki fabrika düdüğünün hiçbir etkisi olmadığını söyleyecektir.

Bu problemler muhtemelen kuramda yapılacak ufak tefek düzeltmelerle giderilebilir, fakat kuramdan kaynaklanan daha ciddi başka problemler de vardır. Bu kuram özellikle psikoloji alanına pek de uygulanabilirmiş gibi görünmüyor. Örneğin, ben bir sebepten dolayı bir şeylere inanabilirim, bu durumda sebebin kavranması, zihinsel durumumu kesinlikle belirler. Yani sebebi kavradığımda zorunlu olarak zihinsel inanma durumu ortaya çıkar ve bu zorunluluk düzenli tekrar görüşüyle açıklanamaz. Eğer öyle olsaydı, inanç gerçek bir inanç olmazdı. İnancın, gerçek bir inanç olabilmesi için, zihinsel inanma durumunun sadece sebebin kavranmasını zorunlu olarak takip etmesi yetmez, aynı zamanda sebebin doğasınca, sebebin gerçek karakterince belirlenmesi gerekir. Belirli bir davranışta bulunduğum zaman, bu davranışın irademce belirlenmediğini söylemek hiç de inandırıcı değildir. Ayrıca, bellek denilen şeyin mümkün olabilmesi için, şimdiki bilinç durumumun yalnızca hatırlanan geçmiş olayları takip etmemesi, aynı zamanda gerçekten de onlar tarafından belirlenmesi gerekir. Eğer belleğim gerçekten de, hatırlandığı söylenen olaylar tarafından belirlenmiyorsa, o zaman dünkü olaylara ilişkin belleğimde yer alan şeylere güvenemem.

ZORUNLU NEDENSELLİK KURAMI

Tüm bunlar, düzenli tekrar kuramını, basit olduğu ve deneysel olarak gözlemlenebilir olana yakın olduğu için kabul edecek olanları bir yığın endişeye sürükler. Öyle görünüyor ki, düzenli tekrar kavramının yanı sıra, "belirlenme" ve "zorunluluk" kavramlarını da konuya dahil etmemiz gerekiyor. Sonuç nedeni sadece izlemez, aynı zamanda izlemek de zorundadır, çünkü bu zorunluluk, nedenin içsel doğasından kaynaklanır. Bu zorunluluğu daha net nasıl açıklayabiliriz? Bir başka zorunluluk duru-

mu daha vardır ki, ben, konuya netlik kazandırmak için onun en azından bir analoji olarak ele alınabileceğini düşünüyorum. Bu zorunluluk, geçerli bir çıkarımda bulunması gereken zorunluluk ilişkisidir. Geçerli bir çıkarımda sonuç, öncülü mantıksal olarak takip eder. Bu, aslında sonucun öncülü zorunlu olarak takip edeceği anlamına gelir, çünkü öncülün ifade ettiği olgu, sonucun ifade ettiği olguyla o kadar bağlantılıdır ki, öncülün anlattığı olgu olmadan sonucun ifade ettiği olgunun ortaya çıkması imkansızdır. Bu, mantıksal bir zorunluluktur. Neden ile sonuç arasındaki bağlantının, bu mantıksal zorunluluğun aynısı veya çok benzeri olduğunu savunan kurama, akılcı veya zorunlu nedensellik kuramı denilebilir (zorunluluk ilişkisi, sonucun öncülü zorunlu olarak takip etmesini gerektiren bir tezde öncüllerle sonuç arasındaki veya öncüllerle sonucun ifade ettiği nesnel gerçekler arasındaki ilişkiyi ifade eder).

Zorunluluk kuramı, filozofların kuramıdır, fakat sağduyunun nedensellik görüşüne, düzenli tekrar kuramının saf halinden kesinlikle daha yakındır. Nedenselliğin sadece belirlenme, gerektirme olduğunu söyleyemeyiz belki, ama nedenselliğin bir belirlenme ilişkisini veya ona çok benzeyen bir ilişki biçimini kapsadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Tabii ki, bir sonucun düzenli olarak nedenini takip ettiği de doğrudur; düzenli tekrar kuramı, ileri sürdüğü tezlerde hatalı değildir, yalnızcá inkar ettiği şeylerde yanlışa düşmüştür. Zorunluluk kuramı, 19. yüzyıla kadar filozoflar arasında neredeyse evrensel kabul görmüş bir kuramdı (ancak bu adla anılmıyordu). Kuramı sorgulayan ilk filozof, David Hume (1711-76) oldu. O zamanlar Hume'un bu konudaki görüşleri pek de taraftar bulmadı. Bugünlerde ise düzenli tekrar kuramı, en çok taraftar bulan kuramdır.

Fakat, bana öyle geliyor ki, zorunluluk kuramının iki güçlü kanıtı var. Bu kanıtlar, düzenli tekrar kuramına karşı ileri sürülen tezlere eklenebilirler. İlk kanıta göre, her şeyden önce, ge-

çerli bir çıkarımı, nedenden sonuca doğru yapabiliriz, nedene dayanarak sonucu çıkarırız. Eğer neden sonucu belirlemiyorsa, bunu yapmak nasıl mümkün olur? Nedenle sonuç arasındaki ilişkinin, tamamen mantıksal zorunluluk olması gerekmez, fakat bu ilişki en azından, nedenin sonucu gerekçelendirmesi bağlamında mantıktaki öncüllerle sonuç arasındaki ilişkinin bir benzeri olmalıdır. Sonucu zorunlu kılmayan öncüllere dayanarak çıkarımda bulunursak, bu, mutlaka geçerliliği çok kuşkulu bir çıkarım olur. Bu kanıt, genellikle dile getirilmese de, filozofların akılcı (veya zorunlu) nedensellik kuramına o kadar yaygın bir şekilde inanmalarının asıl sebebidir. Tabii ki, bu tezi kullanarak, bir kişinin, bir tümevarımın gerekçelendirilip gerekçelendirilmeyeceği üzerine kafa yormadan zorunlu nedensellik kuramını bilinçli olarak varsayması gerektiğini ima etmiyorum, yalnızca kuramın mantıksal olarak, tümevarımın gerekçelendirilebileceğini önceden varsaydığını söylüyorum. Düşüncemizin gerisindeki nihai mantıksal ön kabullerin neler olduğunu bilmiyoruz, en azından filozof olana kadar bunları bilmemiz pek mümkün değil.

İkinci tez de şu şekilde ifade edilebilir: Her durumda düzenli tekrar olgusu, deneysel bir gerçektir. Örneğin, katı bir nesneyi, havada bıraktığımız zaman, yere düşer. (Bu nesnelerin kanat gibi onları uçuracak hiçbir aygıtları olmadığını varsayıyoruz). Şimdi, bu durum, eğer her hangi bir şekilde açıklanamazsa, inanılmaz bir tesadüf haline dönüşür. Bu tıpkı, briçte bütün kozların bir defasında tek bir elde toplanmasına benzer, hatta ondan bile daha imkansız bir durumdur. Bu durum, nesnelerin yapısının veya bir bütün olarak evrenin yapısının, nesnelerin bu şekilde hareket etmesini zorunlu kılması dışında başka nasıl açıklanabilir ki? Eğer nedensellik sadece düzenli tekrar anlamına geliyorsa, A'nın B'ye neden olduğunu söylemek, B'nin A'yı niçin takip ettiğini açıklamaz, bu, sadece, B'nin A'yı takip ettiğini

doğrular. Eğer neden, sonucun sebebi ise, işte ancak bu durumda düzenli tekrarın defalarca niçin meydana geldiği açıklanabilir. Olgular da aslında böyle bir açıklamayı gerektirmektedir, çünkü bu açıklamaya alternatif tüm açıklamalar, nedenle sonuç arasındaki ilişkiyi inanılmayacak bir tesadüfe indirgemektedir. Fakat eğer nedenin doğası her nasılsa sonucu içinde barındırmıyorsa, neden, sonucun nasıl sebebi olabilir? Nedenin sonucu içinde barındırması halinde, sonuç mantıksal olarak nedeni takip edecek, yani neden tarafından belirlenecek veya en azından nedenle sonuç arasındaki ilişki, mantıksal zorunluluk ilişkisinin benzeri olacaktır. (Bazı insanlar, "zorunluluk, gerektirmek" terimlerini gerçekler arasındaki bağlantılar için değil de, önermeler arasındaki bağlantılar için kullanmayı tercih ediyor. Fakat eğer doğru olan iki önerme zorunlu olarak bağlantılıysa, bu önermelerin temsil ettiği olguların da zorunlu olarak birbirleriyle bağlantılı olması gerekir. Olgular arasındaki bu zorunlu bağlantıyı, "gerektirmek veya zorunluluk" olarak adlandırıp adlandırmayacağımız, bana sadece terminolojik bir meseleymiş gibi görünüyor).

Zorunluluk kuramına karşı yöneltilmiş belli başlı eleştirileri de şu şekilde sınıflandırabiliriz: (1) Nedenle sonuç arasında hiçbir mantıksal bağlantı göremeyiz. Bu durumun, en azından fiziksel dünya için böyle olduğu kabul edilmelidir. Niçin petrolün değil de suyun yangını söndürdüğünü veya neden taşla değil de ekmekle beslenmemiz gerektiğini, bunların nihai sebeplerini bilemeyiz. Kuşkusuz bilim adamları, bir anlamda, bu evrensel kanunların sebeplerini açıklayabilirler, yani taşın çok katı olduğunu, hazmedilemeyeceğini, ayrıca taşın, ekmekte bulunan besleyici maddelere sahip olmadığını söyleyebilirler, fakat bilim adamının sebep olarak gösterdiği şeyler sadece, nedenle sonuç arasında bulunan ara nedenlerdir, yani bilim adamı, A'nın B'ye nasıl neden olduğunu, ya A ile B arasında bir ara bağlantı olan C'yi

işaret ederek açıklar veya bir genellemeye atıfta bulunur, yani bilim adamı, hiçbir hayvanın besin maddelerini doğrudan doğruya inorganik maddelerden alamayacağını söyleyerek durumu açıklar. Bilim adamı her iki durumda da, belirli durumlar altında belirli olayların olduğunu söylemekten öteye gidemez, bu olayların niçin olduğunu açıklayamaz. Bu durumu, bilim adamlarının vardığı sonuçları matematikçilerin sonuçlarıyla karşılaştırdığımız zaman daha net görürüz. Matematikte sadece sonuçların, deneysel bir gerçek olarak doğru olduğunu görmekle kalmayız, niçin bunların doğru olması gerektiğini de görürüz. Fiziksel dünyaya ilişkin nedensellik yasası, bize, matematiğin kanunları gibi mantıksal bir zorunluluk olarak gözükmez, bir nedensellik yasasını apriori olarak kanıtlayamayız, sadece yasayı, deneysel bir genelleme olarak ortaya koyarız. Fakat nedensellik yasalarının arkasında zorunlu bir apriori bağlantı bulamıyor olmak, böyle bir bağlantının olmadığını kanıtlamaz. Nispeten son zamanlara kadar matematiğin zorunlu mantıksal bağlantılarından çoğu insanlar tarafından keşfedilmemişti, ancak kuşkusuz, bu bağlantılar tarih öncesi çağdan günümüze kadar büyük oranda aynı kaldı, insanlar bu bağlantıyı keşfetmese de bunlar hep vardı. Doğada olup bitenlere kendi cahilliğimiz yüzünden sınırlar koyamayız. "Nedenle sonuç arasındaki zorunlu bağlantıları göremiyoruz (görememek- olumsuz tez)" demek başka şeydir, "böyle bir bağlantının olmadığını görebiliyoruz (görebiliyor olmak- olumlu sav)" demek başka şeydir. Bazı filozoflar, bunu görebildiklerini düşünüyorlar, fakat eğer bağlantının olmadığını görebiliyorlarsa bu filozoflar, zorunluluk kuramını bir kenara atmakta haklı olacaklardır, fakat pozitif tezin olmadığı yerde, olumsuz tezin sadece pek önemsiz bir ağırlığı olacaktır.

(2) Nedenle sonuç arasındaki ilişki en azından bir bakıma, genel olarak aralarında zorunlu bağlantı olduğu kabul edilen bir ilişkinin durumundan farklıdır, yani nedenle sonuç en azından

normalde aynı anda değil, farklı zamanlarda ortaya çıkar. Tekrarlamak gerekirse, bu tabii ki, zorunlu nedensel bağlantının olamayacağını kanıtlamaz, sadece zorunluluk kuramının inandırıcılığını azaltır. Fakat eğer bir ilişkide zorunlu bağlantı olduğunu varsaymak için çok güçlü olumlu sebepler varsa, bunun, başka durumlardaki zorunlu bağlantıdan farklı olması, söz konusu bağlantıyı reddetmek için uygun bir gerekçe oluşturmaz.

3) Bu kurama, apriori akıl yürütmede kesinliğe ulaşabildiğimiz, fakat nedensel akıl

yürütmede sadece olasılığa ulaşabildiğimiz söylenerek karşı çıkılıyor. Fakat bu durum, zorunluluk kuramıyla bağdaşan bir tarzda açıklanabilir. Her şeyden önce hiçbir zaman nihai nedeni, nedenler bütününü bilemeyiz. Sağduyu, nedenin, sonucu ortaya çıkartan bir dizi neden arasında sadece en göze çarpanı olduğunu söylüyor. Fakat eğer nedenler bütünü, sonuçlar bütününü zorunlu olarak doğursa bile, bu, nedenler bütününün bir parçasının bunu yapabileceğini varsaymamıza temel oluşturmaz. Bu durumda en iyi ihtimalle, daha önceki deneyimlerimize dayanarak, nedenin farkında olamayacağımız kısımlarının, öteki kısımları bertaraf edecek ve beklenen sonucun doğmasını engelleyecek bir yapıya sahip olamayacağını söyleyebiliriz. İkinci olarak, zorunlu bağlantıyı, var olsa bile, doğrudan kavrayamayacağımız için, her durumda, bizi mantıksal bir kesinliğe değil de sadece ihtimali kesinliğe ulaştırabilen tümevarımın genel kabul görmüş yöntemlerini kullanarak sonuca ulaşmak zorundayız. Çünkü zorunlu ilişkiyi doğrudan kavrayamadığımız durumda, sadece, normalde hangi düzenli tekrarların olduğunu düşünerek ve bunların altında yatan evrensel kanunların ne olabileceğine dair çıkarımlarda bulunarak, zorunlu bağlantıya dolaylı yollardan varabiliriz.

Zorunluluk kuramı, mantıksal zorunluluğu barındıran bütün önermelerde, zorunlu kılınan şeyi, zorunlu kılan şeyin parçası haline dönüştüren analitik görüşle elbette ki, bağdaşmaz. Çünkü sonuç nedenden farklıdır ve onun parçası değildir. Eğer bu anlamda analitik olmayan bazı önermeleri apriori olarak doğru kabul etmezsek, nedenle sonuç arasında zorunlu bağlantıyı kurumayız. Nedenselliğe dayalı önermeler kimi zaman analitik olabilir, bir şeyler nedensel özellikleriyle tanımlanmış olabilir, fakat bu, her zaman böyle olmaz. Eğer bir şey grubunu, nedensel bir özellik bağlamında tanımlıyorsak, bu grubun öteki üyelerinin başka nedensel özelliklere sahip olduğunu ileri süren önerme, sentetik önerme özelliğine sahip olacaktır.

Şimdiye kadar, sanki nedensel zorunluluğu kavrayamayacağımıza dair geçerli bir gerekçe varmış gibi konuştum, fakat aslında bunu, bu kadar kolay kabul etmeye hazır değilim. Bu, fiziksel dünya için doğru olabilir, fakat psikolojinin dünyası için pek de doğru değilmiş gibi geliyor bana. Sevilen bir kişinin ölümünün üzüntüye neden olacağına veya hakaretin öfkeye neden olacağına dair kavrayışımız, sadece geçmişteki deneyimlerimize dayanmaz. Geçmiş deneyimlerimizin yanı sıra, nedenin bu sonuçları doğuracağını apriori olarak da biliyoruz. Zorunlu olarak acıyı doğuran nedende kesinlikle bir arzunun engellenmesi söz konusudur. Geçmiş deneyimlerimizi bir kenara bıraksak bile, sevilen bir kişinin ölümünün seven kişiyi neşeye boğmasını bekleyemeyiz. Aslında, bu durumlarda en iyi ihtimalle nedensel bir eğilim görebileceğimizi kabul etmeliyiz. Eğer A, B'yi seviyorsa, B'nin ölmesi halinde A'nın büyük bir kedere düşmesi kesin değildir. B'nin öldüğü zamana kadar A bir akıl hastalığına yakalanmış olabilir veya B ile o kadar şiddetli bir kavga yaşamıştır ki, B'nin ölümünden sevinç duyabilir. Fakat öyle anlaşılıyor ki, sevginin doğası itibariyle, sevilen kişinin ölümünün, sevinç doğrultusunda değil de üzüntü doğrultusunda bir eğilim

doğurduğunu kabul ederiz. Bu eğilimin ne olduğu ve somut bir olayda bu eğilimin ortaya çıkıp çıkmayacağına dair söyleyebileceğimiz her şey, tahminidir, çünkü durum daima çok karmaşıktır ve söz konusu eğilimi bertaraf edecek unsurlar olup olmadığını hiçbir zaman bilemeyiz. Ayrıca, zorunlu ilişkiyi, fiziksel dünyada, gerçekten var olsa bile, niçin kavrayamayacağımızı kolaylıkla açıklayabileceğimiz ileri sürülüyor. Her şeyden önce, genel olarak, maddenin iç yapısının bizce tamamen bilinemez olduğu kabul ediliyor. Bu durumda bizim için tamamen bilinemez olan bir şeyin, başka bir şeye zorunlu olarak yol açıp açmadığını nasıl söyleyebiliriz ki? Biz sadece psikolojinin araştırma konusu olan ve bizim çözmeye çalıştığımız nesnenin, yani zihnin iç yapısının dolaysız olarak farkındayız ve sadece bu alanda bazı nedensel zorunlulukların var olduğunu kavrayabileceğimizi iddia edebiliriz. İkinci olarak, hiçbir zaman nihai nedeni veya nedenler bütününü belirleyecek durumda değiliz, ayrıca nihai neden sonuca yol açar ve sonuç, nihai nedenin bir parçası değildir. Bu arada aklıma gelmişken, zorunluluk kuramına göre, Tanrı konusunda bile kendi kendinin nedeni olan bir nedensel yasanın var olduğunu varsaymak gerekli değildir. Her nedensel yasanın, varlığının kanıtı bakımından, ait oldukları sisteme bağlı olduğu ileri sürülebilir. Tıpkı çoğu matematikçinin, bunun matematiğin apriori önermeleri için bile geçerli olduğunu ileri sürmesi gibi. Su, bağlı olduğu kimya kurallarının aynı olduğu, fakat genel dünya sisteminin farklı olduğu bir evrende, her zaman nasıl donuyorsa, öyle donmayabilir. Kullandığım tezler, sadece istatistik bilgilere dayanarak ulaşabileceğimiz bir yasayla bile bağdaşır. Fiziğin kanunlarının her küçük partiküle uygulanamayacağı, fakat bu kanunların, bir çok partikülün genel olarak nasıl harcket ettiklerine dair istatistiksel bilgiler olduğu öne sürülmektedir, fakat öyle görünüyor ki, buna rağmen, şeylerin doğa-

sında, niçin o kadar çok sayıda partikülün, o şekilde değil de bu şekilde hareket ettiğini belirleyen bir takım sebepler vardır.

Zorunluluk kuramını benimseyip benimsememiz büyük oranda, tümevarım problemi karşısında aldığımız tavra bağlıdır. Modern mantıkçılar genel olarak, tümevarımın geçerliliği problemini, zorunlu nedensellik kuramını doğru kabul etmeksizin çözmeye çalıştılar. En sonunda bu problemi çözemediklerini kabul ettiler. Bu filozoflar, geçmişteki deneyimlerimize bakarak geleceğe dair niçin tümevarımsal tahminler yapmamız gerektiğini gösteremediler. Burada ortaya çıkan asıl sorun, yalnızca geçmişte bu böyle oldu diye gelecekte de B'nin A'yı takip edeceğini düşünmemiz için bir sebebin olmamasıdır. Fakat eğer, geçmişte düzenli olarak bu olayın böyle gerçekleşmesinin, A'nın doğasında B'ye yol açan bir şeyler bulunduğunun göstergesi olduğunu varsayarsak, varsayılan zorunluluğun niçin olması gerektiğini kavrayamasak bile, A'dan sonra B'nin gelmesini beklememiz için iyi bir sebebimiz olur. Hiç bir tümevarım kuramı bu nokta üzerinde durmamıştır, fakat zorunlu nedensellik kuramını kabul etmeyen modern mantıkçıların (genellikle kendi itiraflarına göre) tümevarımı rasyonel olarak kanıtlayamamışlardır. Ne yazık ki, iki farklı olay arasında mantıksal bir zorunluluk ilişkisi bulunduğunu kabul etmek o kadar zor geliyor ki, sonuçta bir çok filozof, bunu kabul ederek, bütün tümevarımsal sonuçlarımızı rasyonel hale getirmektense, bu sonuçların irrasyonel olduğunu kabul etmeyi tercih ediyorlar. Fakat düşeceğimiz bir yüksekliğe tırmanabileceğimize inanmayı, aslında irrasyonel kabul edemeyiz; ve eğer bütün tümevarımsal sonuçların bir bakıma irrasyonel olduğunu kabul etsek bile, bilimsel tümevarımsal sonuçlarla, hiçbir aklı başında insanın kabul edemeyeceği tümevarımsal sonuçlar arasında bir ayrım olduğunu da kabul etmek boynumuzun borcudur. Eğer bu iki tür tümevarımın ikisi de irrasyonelse, bu ikisinin farkı nedir?

Her ne kadar tümdengelimsel önermelerle aynı şekilde bir rasyonelliğe sahip olmasa da tümevarımsal önermelerin de başka şekillerde rasyonel olduğu söyleniyor. Bunu söylemek aslında çok kolay, fakat bunların hangi anlamda "rasyonel" olabileceğini kavramak zordur. Tümevarımsal önermeler her şeyden önce çıkarımlardır ve bir çıkarımın geçerli olabilmesi için de sonucun öncülleri takip etmesi gerekir. Fakat bunun da öncüllerin sonucu zorunlu kılması veya en azından sonucun öncüllere, mantıksal zorunluluk ilişkisine çok benzeyen bir ilişkiyle bağlı olması gerekir. Bu tezi kavramak zordur. Bu güçlüğü, tümevarımın rasyonel olduğunu, fakat bunun tümdengelimin sahip olduğu rasyonellikten farklı olduğunu söyleyerek gidermeye çalışanların tezini kavramak da öyle. Her iki tez de tümevarımın rasyonelliğini ya tanımsız bırakır ya da pratik yarar bağlamında tanımlar. Bu son durumda, tümevarımsal bir çıkarım, pratikte yararlı ise rasyoneldir. Fakat öyle görünüyor ki, bu sorunu çözmek zor. Eğer bir davranışın, geçmişte yarar sağlaması, bu davranışın büyük bir ihtimalle gelecekte de yarar sağlayacağına bir kanıt teşkil etmiyorsa, pratikte yararlı bir şekilde davranmak için, geçmişte yararlı olduğu görülen bir şeyi yapmak yeterli değildir. Fakat aslında bir şey geçmişte iyi sonuçlar vermişse, bu sonuçlara bakarak bunun gelecekte de iyi sonuçlar vereceği çıkarımında bulunuruz. Tıpkı, geçmişteki olaylar için doğru olan bir şeyin gelecekteki olaylar için de doğru olacağı çıkarımında bulunduğumuz gibi. Dolayısıyla aslında geçmişteki bir olayın, gelecekteki olayların göstergesi olduğunu düşünürüz.

Sonuçta, zorunlu nedensellik kuramının güçlü bir kuram olduğunu düşünüyorum. Fakat bunun, çağdaş filozofların çoğunluğu tarafından benimsenmediğini kabul etmeliyim. Bu konu her durumda metafiziksel olarak çok önemli bir konudur. Felsefede mevcut en temel ayrımlardan biri de, dünyayı, parçaları rasyonel olarak birbirine bağlı bir sistem olarak düşünenlerle,

dünyayı dışsal olarak birbiriyle ilintili zalim gerçeklerin sadece bir toplamı olarak görenler arasındadır ve bu ihtilafta hangi tarafta bulunduğumuz esas olarak, bilincinde olalım ya da olmayalım, zorunlu nedensellik kuramını doğru kabul edip etmemize bağlıdır. Felsefede çağlar boyunca en temel ihtilaflardan biri de, tekçilerle çokçular (ya da çoğulcular) veya şeylerin birliğini daha önemli görenlerle, şeylerin çokluğuna daha büyük önem atfedenler arasında yaşanmıştır. Ve biz kesinlikle, zorunlu nedensellik kuramını benimsememiz halinde değil de, aksine benimsememiz halinde dünyayı bir birlik olmaktan çok daha fazlası olarak görürüz. Bu görüş doğruysa, dünyadaki her şey mantıksal bir sistem içinde birbirine bağlı ve birdir, çünkü her şey nedensel olarak başka her şeyle dolaylı veya dolaysız olarak bağlantılıdır. Sonuçta, dünyadaki her şey bir anlamda bir birliktir, bir tekliktir, çünkü doğası gereği bir şey, nedensel olarak bağlantılı olduğu başka bir şeyi de içinde barındıracaktır.

ETKİNLİK KURAMI

Genel olarak etkinlik görüşü olarak bilinen üçüncü bir nedensellik görüşü daha vardır. 'Neden'i kesinlikle insanda cisimleşmemiş bir irade türü olarak düşünmeye meyilliyiz ve bazı filozoflar, felsefi olarak nedensellik kavramının anahtarının, irade kavramının içinde bulunduğunu düşünürler. Bu görüş Berkeley tarafından benimsenmiştir. Berkeley, bir nedenin bir şeyler doğurabilmesi için "etkin" olması gerektiğini ileri sürer ve etkinliğin iradeyi içerdiğini varsayar. Bu bakımdan Berkeley, tek muhtemel nedenin, iradeye sahip bir varlık olabileceğini ileri sürüyor ve bu görüşünü de Tanrı'nın varlığının temel kanıtı olarak kullanıyor. Berkeley realist anlamda maddi dünyayı inkar ederek Tanrı'yı, insan aklının nedenselliğine atfedilemeyecek

her şeyin doğrudan nedeni olarak kabul ediyor. Locke gibi bazı filozoflar ise, maddi şeylerin yakın nedenler olabileceğini kabul ederlerken, nedenselliğin nihai olarak iradeyi içermesi gerektiği için, tek nihai sebebin zihin veya ruh olabileceğinde ısrar ediyorlar. Bu filozoflar, bir nesnenin hareket etmeye başladığı zaman hareket edebilmesine ve başka fiziksel nesneleri bir şekilde etkileyebilmesine rağmen, nesnenin kendisinin, hareketi doğuramayacağını ileri sürüyorlar. Bir sandalyenin kendi kendine, yerden kalktığını ve odanın içinde hareket ettiğini düşünemeyiz ve diyelim ki, bir sandalye kendi kendine gözümüzün önünde hareket etsin, bu durumda sandalyenin, kendinde bulunmayan dışsal bazı unsurlar, bir ruh tarafından bilinmeyen bir şekilde hareket ettirildiğini veya sandalyenin bir çeşit ilkel bir ruha sahip olarak canlandığını varsaymak zorunda kalırız. Bu bağlamda etkin nedensellik görüşü, genellikle, hareketi ilk başlatanın Tanrı olduğunu, hareketin başlaması için Tanrı'nın varlığının esas olduğunu öne süren varsayımın temeli olarak kullanılır. Fakat etkin nedensellik görüşünün bu varsayımı kapsamayan biçimleri de vardır. Nedenselliğin öngördüğü etkinliğin, bilinçli rasyonel bir irade olmadığı, fakat daha düşük düzeyde hayvanlarda var olduğunu varsaydığımız ve cansız nesneler dediğimiz daha basit formlara da genişletebileceğimiz bir çeşit yarı bilinçli bir gayret olduğu ileri sürülebilir. Bu durumda etkin nedensellik kuramı panpsişizmi kapsayacaktır, fakat zorunlu olarak teizmi kapsamaz. Ayrıca etkinlik fikrini zayıflatma yönünde bir adım daha ileriye gidebilir ve nedenselliğin, bir şeyi istediğimiz zaman bilinçli olarak algılayabildiğimiz, fakat hiçbir şekilde algılamasak da var olabilen bir niteliği içerdiğini de söyleyebiliriz. Bu durumda bu nitelik, kelimenin tam anlamıyla cansız olan nesnelerde de bulunabilir ve bu niteliğin, nesnelerin bütünüyle bilinçsiz olan, bilinci içermeyen nedenselliklerinin de özünü oluşturdukları varsayılabilir.

Etkinlik görüşü bazen zorunluluk kuramıyla bütünleştirilir, bazen de o görüşe alternatif olarak sunulur. Modern dönemlerde Profesör Stout* ilk olarak, zorunlu nedensellik kuramını savundu, sonra da nedenin sonucu nasıl zorunlu kıldığını ancak, iradenin veya en azından bir çeşit ruhsal gücün (hedefe doğru gayret göstermenin veya hedefe ulaşmanın) söz konusu olması halinde tasavvur edebileceğimizi, fakat bu güç ya da iradenin, neden dediğimiz şeyin kendisi olması gerekmediğini, bunun bütün sürecin arkasında veya içinde yer aldığını ileri sürdü. Bu durumda Prof. Stout'un** görüşü, ya panpsişizmi ya da teizmi savunan bir teze dönüşüyor. Burada şöyle bir güçlük doğuyor: Neden sonucu ancak ruhsal gücün var olması halinde mi zorunlu kılıyor, yoksa nedenin sonucu nasıl zorunlu kıldığını sadece ruhsal gücün var olduğunu varsaymamız halinde mi görebiliriz? Tez bu sorulara yanıt vermiyor. Daha önce nedenselliği doğrudan kavrayabildiğimizi söylediğim durumlarda, nedensel bağlantı doğrudan algılanabilir ve daha önce bahsettiğim başka durumlarda da ruhsal güç bir şekilde vardır. Fakat nedensel bağlantıyı yalnızca bu tür durumlarda görebiliyor olmamız, bu bağlantının yalnızca bu tür durumlarda var olduğunu kanıtlamaz. Bazı filozoflar, etkin nedensellik görüşünün, düzenli tekrar görüşünün inkar etmek yanılgısına düştüğü nedensel zorunluluğu açıklamak bakımından zorunlu nedensellik kuramına alternatif oluşturduğuna karşı çıkacaklardır. Bu filozoflar sonucun, nedeni takip ettiğini, fakat bunun, nedenin mantıksal olarak sonucu zorunlu kılmasından değil, sonucun nedenin zorlamasıyla ortaya çıkmasından kaynaklandığını düşünüyorlar. Bu zorlama kavramı kesinlikle, sağduyunun nedensellik görüşünde de bulunu-

---

* V. Stout. Proceedings of Aristotelian Society, supp., cilt XIV, sayfa 46.

** V. Stout, Mind and Matter, sayfa 2-4.

yor, fakat sağduyunun nedensellik görüşü, açıklama veya sebep kavramını da içeriyor. Bu kavramlar da, benim görebildiğim kadarıyla ancak zorunlu nedensellik görüşü çerçevesinde açıklanabilir. Fakat zorunlu nedensellik görüşü, sağduyunun nedensellik görüşünü tam anlamıyla açıklamaz. Bu durumu şöyle açıklayalım: Eğer varsa, zorunlu ilişki iki şekilde işler: Neden sonuçtan çıkarılabildiği gibi, sonuç da nedenden çıkarılabilir, dolayısıyla eğer çıkarım, zorunluluğu öngörüyorsa, nasıl neden sonucu zorunlu kılıyorsa, sonuç da nedeni zorunlu kılar. Fakat bir anlamda nedeni kesinlikle, sonuç bakımından zorunlu veya belirleyici unsur olarak düşünürken, sonucun, nedeni zorunlu kılan veya belirleyen bir unsur olduğunu düşünmeyiz. Nedensellik tek taraflı veya geriye dönüşsüz bir ilişki olarak düşünülür. Diyelim ki, birinin yüzüne bir yumruk attım ve o kişinin gözü morardı. Benim yumruğum bu morluğu doğurdu, fakat morluk kesinlikle yumruğu doğurmaz. Geleceği, geçmişin zorunlu kıldığı ve belirlediği bir şey olarak düşünürüz, fakat geçmişin gelecek tarafından belirlendiğini veya zorunlu kıldığını asla düşünmeyiz. Fakat sıradan nedensellik kavramında yer alan bu unsurun gerçek dünyaya nasıl uygulanabileceğini göstermek için herhangi bir kanıt ortaya atmak imkansız, bundan dolayı da etkinlik görüşü gerektiği kadar temellendirilmemiş olarak kalıyor.

Nedensellik fikrini nasıl biçimlendirebileceğimiz de sorulabilir. Düzenli tekrar görüşünde cevap çok basittir: Nedensellik tamamen düzenli tekrardan ibarettir, açıktır ki, düzenli tekrarı da gözlemleyebiliriz. Zorunlu nedensellik görüşünde ise durum daha karmaşıktır. Eğer ara sıra da olsa bazı nedensel zorunluluklar görebildiğim iddia edilebilirse, zorunlu nedensellik fikrini, bu gördüğüm şeylerden çıkartabilirim ve sonra da bu fikirleri, bu zorunluluğu göremediğim, fakat olması gerektiğini varsaydığım durumlara kolaylıkla uygulayabilirim veya sağduyunun neden-

sellik görüşündeki zorunluluk unsurunu, nedensel olmayan tezlerle karşılaştırarak çıkarabilirim. Etkin nedensellik görüşünde neden fikrinin genellikle iradi deneyimlerden çıkarıldığı kabul edilir. İsteyerek ve bilerek vücudumuzun bir parçasını hareket ettirdiğimiz zaman en azından bazı durumlarda, irademizin bedenimizin hareket etmesine neden olduğunu dolaysız olarak algıladığımız varsayılıyor (Buna iradi eylemin daima harekete neden olmayacağı, çünkü bir şekilde felce uğramış olabileceğimiz şeklinde yaygın olarak yapılan itiraza, buna rağmen bazı durumlarda, en azından hareket doğurma yönünde bir eğilimi algılayabileceğimiz söylenerek cevap verilebilir). Fakat iradi bir eylemin, doğrudan nedensellik yoluyla hiçbir zaman bedenin bir parçasını hareket ettiremeyeceği, sadece sinir sisteminde bulunan çok sayıda ara bağlantı yoluyla hareket ettirebileceği gerçeği bu varsayımımıza esas itirazı oluşturuyor. Şimdi, C'nin nedeni oluşturmadığı bir durumda C'nin nasıl doğrudan doğruya E'ye neden olabileceğimizi kavrayabildiğimizi iddia etmek zordur. C ancak bir ara terim olan D'ye (sinir sistemindeki bir dizi titreşim) neden olur ve bu yolla E'ye neden olur. Buna karşılık, D'nin farkında olmayız, en azından iradi eylemimize bakarak o eylemde bir D unsurunun bulunduğunu göremeyiz, bunu ancak psikologların analizlerinden öğrenebiliriz. Fakat fiziksel hareketin nedeni olarak değil de zihinsel durumumuzdaki değişikliğin nedeni olarak irademizi, arzumuzu dolaysız olarak algılayabileceğimizi savunmak daha kolaydır. Eğer düzenli tekrar görüşünü reddeder, fakat nedenselliğin düzenli tekrarın ötesinde var olduğu fikrimizi nereden çıkardığımızı açıklayamazsak, geri adım atarak yeniden, bunun doğuştan gelen bir fikir olduğunu savunan kurama geri döneriz, fakat bundan mümkün olduğu kadar kaçınmalıyız.

NEDENSELLİĞİN KANITLARI

Evrensel nedensellik konusunu bundan sonraki bölüme bırakıyoruz, o bölümde, bir çoklarının evrensel nedensellikle bağdaşmadığını düşündüğü insan özgürlüğü sorununu tartışacağız. Evrensel olsun ya da olmasın nedensellik ilişkisinin var olduğu, bence, nedenselliğin ne olduğuna dair belirli bir görüşü, yani zorunlu nedensellik görüşünü anlatırken kullandığım tezlerle gerekçelendirilebilir. Bu tezlerin aslında zorunluluk görüşünün kanıtları olmadığını düşünenler, bu tezleri nedenselliğin kanıtı olarak kabul edebilirler. Nedenselliğin kanıtı olarak kabul edebileceğimiz bir teze göre, tümevarımsal bir çıkarım genellikle, dünyada bir kısım nedensel bağlantıların var olduğunu önceden varsayar. Yine nedenselliğin kanıtı olarak kabul edilebilecek diğer teze göre ise, eğer hiçbir nedenin zorunlu bağlantıyı açıklayamadığını düşünüyorsak, geçmişteki deneyimlerimizle bir çoğunu yakından bildiğimiz düzenli tekrarları, sadece bir tesadüf olarak kabul etmemiz gerekir. Tesadüflerin bu kadar olağanüstü bir şekilde kendini göstermesi ihtimali neredeyse hiç yoktur ve bütün bilimin ve gündelik hayatımızda binlerce kez yaptığımız tümevarımsal çıkarımların gerekçelendirilememeleri de akıl almaz bir şeydir. Tesadüf iddiasına karşı çıkılarak, ihtimal ve ihtimal dışılık kavramlarının zaten nedenselliği önceden varsaydığı ileri sürüldüğü zaman iddia, bir kısır döngüye dönüşür, fakat bu düşünceye, olasılık kavramının, nedenselliğin hiçbir şekilde söz konusu olmadığı matematikte kullanıldığı olgusuyla karşı çıkılabilir. Fakat kimseyi pek de tatmin edemeyen bu tezler, kesinlikten yoksundurlar. Düşünüş biçimimiz ve hayatımız için bu kadar temel bir ilke olan nedenselliğin daha farklı şekilde açıklanabileceğini umut edebiliriz. Tabii ki, bu tezler, her şeyin bir nedeni olduğunu her durumda kanıtlamıyor, yalnızca evrende nedensellik ilişkisinin bulunduğu bazı durumlar olduğunu söylüyor.

NEDENSELLİK İLKESİNİN UYGULANMASIYLA İLGİLİ GÜÇLÜKLER

Buraya kadar, bizim genellikle bir olayın nedeni olarak gördüğümüz şeyin aslında gerçek neden olmadığının ipuçlarını verdim. Farz edelim ki, bir adam başından vurularak öldürülsün. Katilin, silahını ateşleyerek o adamın ölümüne neden olduğunu söyleriz, fakat bu olay aslında, atmosfere müdahale eden bir dizi ara olayı başlatmış, (kurşunun hareketlerindeki aşamalar), sonuçta da o adamın ölümüne dolaylı olarak neden olmuştur. Bu ara sürecin herhangi bir noktasında kurşunun önü kesilebilirdi veya kurşun sekebilirdi, o zaman da adam ölmemiş olurdu. Bu bakımdan kuramsal olarak konuşursak, adamın ölümünün gerçek nedeninin, silahın ateşlenmesi olduğunu söyleyemeyiz. Gerçek neden, söz konusu ara sürecin son aşaması olmalıdır. Fakat son aşama nedir? Beynin faaliyetlerinin sona ermesine veya kalbin durmasına neden olan bu son aşama nedir? Fakat artık bu noktada ölümün sebebinden bahsedemeyiz, elimizde, ölümün kendisi, yani bir sonuç vardır. Zamanın ve zamandaki bir sürecin sonsuza kadar bölünebilir olmasından dolayı, hiçbir zaman gerçek dolaysız nedene temas edemez ve belirleyemeyiz. Aynı şekilde neler olup bittiği kısmen çevreye, kısmen de daha bariz nedensel faktörlere bağlıdır. Eğer silahın ateşlenmesinden önce hava tamamen solunamaz bir hale dönüşseydi, kurşun beyne saplanmış olsa bile adamı öldürmeyecekti, çünkü adam zaten daha önce ölmüş olacaktı. Eğer hava koşullarında olaydan hemen önce küçük de olsa, bir değişiklik olmuş olsaydı, adam yine de beynine kurşun yediği için ölmüş olacaktı, ama ölümün koşulları ve bundan dolayı ölüm olayının bütün karakteri az da olsa farklı olacaktı. Bu bakımdan ölümü sonuç, silahın ateşlenmesini neden olarak tanımlamak aslında muğlak bir ifadedir.

Çünkü neden sadece silahın ateşlenmesi değil, fakat adamın ölmesi sonucunu doğuran şu şu koşullar altında silahın ateşlenmesidir ve bu olayın sonucu da sadece adamın ölmesi değil, fakat belirli bir kesinliğe sahip şu şu koşullar altında adamın ölmesidir. Ölüm farklı bedensel olayların (basitleştirme adına burada zihinsel boyutu dikkate almıyoruz) yer aldığı çok geniş bir olaylar sınıfına yönelik genel bir tanımlamadır ve küçük de olsa adamın bedensel koşullarında bir farklılık olması, bu olayı farklı hale getirecektir (Kuramsal olarak konuşursak, sonucun, adamın ölümünün yanı sıra pek de göze çarpmayan bir çok başka faktörleri de kapsaması gerekir. Örneğin, kurşunun hareketinin havanın yer değiştirmesine sebep olması gibi. Bu faktörleri, nispeten daha az önemli olduklarından dolayı dikkate almadık). Bu türdeki iddialar genellikle filozofları, bir olayın tek gerçek nedeninin, evrenin olaydan önceki durumu olduğunu söylemeye iter. Tabii ki, anlık durum, sadece bir soyutlamadır, öyle ki, bu terim, olaydan hemen önceki dünyanın bütün süreçlerinin belirli bir parçasını ifade eder. Ayrıca, aynı şeyin sonuç için de geçerli olduğu kabul edilmektedir. Öyle ki, dünyanın bütün süreçlerinin bir bölümünü oluşturan sonuç, tek başına ele alınabilecek bir olay veya olaylar dizisi değildir, fakat o andan hemen sonra dünyanın ortaya çıkan bütün süreçlerinin bir parçasıdır. Bu sonuçların, daha uzaktaki cisimlerde meydana gelen değişikliğin yakın nedenin bir parçası olmasını engelleyen ışığın iletimi için gereken zaman göz önüne alınarak düzeltilmesi gerekebilir, fakat ne yaparsak yapalım, bir olayın gerçek nedenine veya nedenler bütününe bu konuda yapabileceğimiz açıklamadan çok daha fazlasının dahil edilmesi gerekir.

Fakat bu, bilim adamına pek de yardımcı olmayacaktır. Nedensel bir tezi kuramsal veya pratik amaçlarla kullanmak veya tahmin etmek için bütün evrenin bazı kısımlarını diğerlerinden ayırmalı ve bu kısımlarının, en azından, tahmin edilen sonuçlar-

la özel bir bağlantısının olduğunu düşünmeliyiz. Her şeyin adamın ölümüyle bir takım nedensel bağlantıları bulunabilir, fakat adamın ölümüyle, en azından silahın tetiğinin çekilmesinin, şömine rafındaki saatin çalmasından veya olayla ilgili olarak düşünebileceğimiz milyonlarca başka şeyden daha ilgili olduğunu düşünebiliriz. Başımızı hızla gökyüzüne kaldırdığımızda, başımızın döndüğü ve bütün yıldızların gözümüzün önünden geçtiği, fakat bunun astronomları endişelendirmediği söylenebilir. Nedensel etki, her ne kadar var olsa da, o kadar zayıftır ki, pratikte önemsiz gibi düşünülür. Hangi olayların, söz konusu olayla muhtemelen daha özel bağlantısı olduğunu büyük oranda geçmişteki deneyimler belirler, fakat aynı zamanda, sadece apriori karakterde olduğu düşünülebilecek belirli nedensel tezlerden de büyük oranda etkileniriz.

EK VARSAYIMLAR

Hangi türdeki olayın muhtemelen, bir takım şeylere neden olabildiğine veya olamayacağına ilişkin yaygın olarak inanılan apriori nedensellik önermelerini şu şekilde sıralayabiliriz. Ancak şunu da ifade etmemiz gerekir ki, son yıllarda bunlardan bazıları yoğun bir şekilde sorgulanıyor. (a) Uzay ve zamanın tek başına "neden" teşkil edemeyeceği varsayılıyor. Şüphesiz ki, uzayda bulunulan yerin, mekanın değiştirilmesinin çok önemli etkileri olabilir. Bulunduğum yeri değiştirir ve ateşin üstüne otururum, rahatlığımda büyük bir değişiklik olur, fakat o zaman kötü etki yalnızca uzayda belirli bir yeri işgal etmemden değil, fakat uzayda belirli bir nesneyle, yani yanan kömürle, değişen ilişkimden kaynaklanır. Zaman veya uzayla ilgili kesin nedensel yasalar olmadığı evrensel olarak kabul edilmektedir, yani eğer A

mutlak uzayda şöyle şöyle bir yer işgal ederse veya şu, şu yönde hareket ederse, şu şu sonuçlar doğar veya şu şu zaman dilimlerinde bulunmak veya şu kadar zamanın geçmesi şu şu sonuçları doğurur gibi. Eğer uzamsal mekanda bir değişiklik olması belirli sonuçları doğuruyor gibi görünürse, daima, farkında olmasak da bazı fiziksel nesnelerin bu değişikliğe neden olması gerektiğini varsayarız, aynı şekilde belirli bir fiziksel değişiklik yokken sadece belirli bir zamanın geçmesi bir şey üzerinde sonuç doğuruyor gibi görünürse, bu sonucun aslında, keşfedemediğimiz fiziksel bir değişiklikten kaynaklandığını varsayarız. Bu şekilde varsaymamız, zaman ve uzayın tek başlarına hiçbir şey ifade etmediği, bunların sadece şeylerle ve olaylarla ilişkileri bağlamında bir anlamı olduğu ileri sürülerek savunulabilir. Hatta bu varsayımı, mutlak zaman ve uzay kuramını savunanlar bile, sadece uzayda yer değiştirmenin ve zamanda ilerlemenin olaylarla nedensel olarak bağlantısı olamayacağını, çünkü zamanın ve uzayın her parçasının, uzayda ve zamanda bulunan nesnelerin değişmediği sürece öteki parçaların aynısı olduğunu, yani zamanın ve uzayın parçaları arasında herhangi bir değişikliğin söz konusu olmadığını söyleyerek savunurlar. (b) Bundan daha alçakgönüllü bir varsayımda daha bulunuruz. Buna göre, nedenin hiçbir bölümü sonuçtan, bu ikisi arasında bir ara nedenler zincirinin olmadığı durumlar hariç, zaman ve uzay unsuruyla ayrılamaz. Bundan dolayı A'nın belirli bir mesafede B'yi etkileyebilmesi için, bir şeylerin A'dan B'ye gitmesi gerekir ve geçmişteki bir A olayının, belli bir zaman geçtikten sonra meydana gelen B olayının nedenlerinden birisi olması için, A'nın bir ara değişiklik sürecine neden olmaması ve bu şekilde B'nin dolaysız veya yakın nedeni olması gerekir. Bu varsayım kendini gerekçelendirmek bakımından ilkine göre fazla iddialı değildir, buna rağmen bu varsayıma çok yaygın olarak inanılmaktadır.

Bu varsayım, iki kişinin uzayda belli bir mesafede birbirleri yönünde nasıl hareket ettiklerini açıklayan veya geçmişteki bir olayın, yani hatırlanan olayın şimdiki durumu doğrudan etkilemesini sağlayan bellek konusunu açıklayan beyin teorisi veya zihinsel izler gibi gerekçelendirilememiş kabullere yol açmıştır. (c) Son zamanlara kadar genel olarak, nedensel olarak belirlenmiş bir değişikliğin daima süregeldiği ve bu sürekliliği ani sıçrayışların, başka ani değişikliklerin takip etmediği apriori olarak varsayılmaktaydı. Yani, bir şeyin, A1'den A1'e doğru nitelik ve derecesinin artması için o şeyin bütün ara dereceleri veya ara nitelik aşamalarını geçmesi gerekir ve bir şeyin uzayda bir yerden bir başka yere hareket etmesi için, o şeyin bütün ara uzamları geçmesi gerekir. Fakat fizikteki kuantum kuramı bu ilkeyi çürütüyor.

(d) Evrensel olarak kabul edilen bir başka varsayıma göre, bütün öteki şeyler sabit olmak kaydıyla, bir olay başka bir olaya eğer mesafe veya zaman olarak yakınsa, bu durumda, bu olayın öteki olaya yol açması ihtimali, zaman ve uzayda o olaya uzak olan üçüncü bir olaya göre daha büyüktür. (b) şıkkındaki varsayıma göre, eğer iki olay arasında uzayda belli bir mesafe varsa, birinci olayın ikinci olayla aslında sadece dolaylı olarak ilgili olabileceğini gördük, fakat dolaylı bağlantı bile çok önemli olabilir ve bu yüzden (d) şıkkındaki varsayım gereksiz bir varsayım değildir. Zaman ve uzayda uzak olayların dolaylı nedensel etkisi hiçbir şekilde tamamen bir kenara bırakılmamalıdır, fakat olaya bir neden bulabilmek için, esas olarak ikinci olaya zaman ve uzamsal bakımdan yakın olaylara yoğunlaşılmalıdır.

(e) Eğer A ile B arasında türsel olarak bir benzerlik, bir yakınlık olması halinde A'nın B'yi nedensel olarak etkileme ihtimalinin, türsel yakınlığın bulunmamasına göre daha büyük olduğu evrensel olarak kabul edilmektedir. Eğer bu varsayımı,

dogmatik bir biçime büründürür ve nedenin sonuca benzemesi gerektiğini söylersek, o zaman bu ilke çok kuşkulu hale gelir, fakat eğer bu varsayım, olasılık terimleri bağlamında ele alınırsa büyük bir değer taşıyabilir.

Bu ilkeler, kesin olarak doğru olsunlar ya da olmasınlar, bilim alanında çok büyük roller üstlenmişlerdir ve büyük oranda da işe yaramışlardır. Bilim gözleme dayanır, fakat sadece rastgele gözlem, bilim adamının işine yaramaz, bu yüzden bu yola pek sık başvurmaz. Bilim adamı, eğer bir sonucu gözlemleyecekse, neyi araması gerektiği konusunda bir fikre sahip olmalıdır. Bu noktada bize, Kant'ın "kurucu" ve "düzenleyici" prensipler arasında yaptığı ayrım yardımcı olacaktır. Kurucu prensipler, bir şeylerin nesnel olarak doğru olduğunu iddia ederken, düzenleyici prensipler sadece bizi, sanki bir şeyler doğruymuş gibi davranmaya, bir şeyleri doğru kabul etmeye sevk eder. (Kant'ın "düzenleyici" prensiplere atfettiği tek anlam bu değildir. Kant, Tanrı'nın varolduğu önermesini, "düzenleyici" olarak tanımlar, buna rağmen bu önermeyi, kesinlikle nesnel olarak doğru olduğunu söyler ve bizim de önermenin nesnel doğruluğuna inanmakla yükümlü olduğumuzu söyler. Fakat Kant'ın bilimden söz ederken, "düzenleyici" prensipler terimiyle genel olarak söylemek istediği şeyin tam da bu olduğunu düşünüyorum.) Bir şeyin nedenini bulabilmek için, ipuçlarını ve ipuçlarını nerede aramamız gerektiğini bilmemiz lazım. O zaman, ipuçlarının işaret ettiği muhtemel olayların, açıklamak istediğimiz olaylarla büyük bir ihtimalle nedensel olarak bağlantılı olup olmadığını saptamak için deney veya sürekli gözlem yapabiliriz. Yukarıda bahsettiğim ilkelere harfiyen uymak gerektiğini, bunların göz ardı edilmesinin imkansız olduğunu ileri sürmemize gerek yok, fakat bu ilkelerin, nedeni nerede aramamız gerektiğini işaret eden çok yararlı araçlar olduğu da inkar edilemez. Eğer bu ilkelerin nes-

nel bir temeli yoksa ve eğer bunların temeli olasılık terimleriyle ifade edilebiliyorsa, yani bu ilkeler kesinlik taşımıyor ve sadece ihtimalleri yansıtıyorsa, bunların nasıl bu kadar işe yaradığını ve niçin işe yaramaları gerektiğini anlamak zordur. Dogmatik bir tutum takınarak, nedenin daima sonuca benzediğini söyleyemeyiz, buna rağmen, somut bir olayda, öteki şeyler sabit tutulmak kaydıyla, iki olay arasında benzerlik olması halinde, birinci olayın ikinci olayın nedeni olması ihtimali, böyle bir benzerliğin olmadığı duruma nazaran daha büyüktür, bundan dolayı, ilk önce sonuca benzemeyen muhtemel nedenlerden ziyade sonuca çok benzeyen muhtemel nedenleri araştırmak akıllıcadır. Aynı şekilde, bana kesinlikle doğru gibi gelen ilk ilke hariç öteki ilkeler aprioridir. Doğada evrensel olarak bu ilkelere uymayan durumların olduğu da söylenebilir, fakat bu ilkelere uyan durumlar, uymayanlara göre çok daha yaygındır, bu ilkeler en azından gündelik hayatımızda sık sık karşımıza çıkarlar ve bilim adamları da, araştırmaları sırasında sık sık bu ilkelere başvururlar. (Bu iddiaya, süreklilik ilkesi bağlamında karşı çıkılabilir, kuantum kuramına göre, bu ilke elektronlar için geçerli değildir, bu ilkeye uymayan durumlara evrende yaygın olarak rastlanmaktadır, aslında bu, evrensel bir gerçektir. Fakat, en azından, basit bir şekilde gözlemlenebilen sıradan şeylerin normalde, süreklilik ilkesine uygun bir şekilde davrandığı da doğrudur.) ve eğer bu bir gerçekse, öteki şeyler sabit tutulmak kaydıyla, söz konusu somut bir olayın, bu ilkelere uyması ihtimali, uymamasına göre daha büyük olacaktır. Bunun, olayların bu ilkelere büyük bir ihtimalle uygun olacaklarının bir sonucu mu, zemini mi, yoksa anlamı mı olduğu tartışılabilir, fakat her durumda iki olay (daha sık ve daha büyük bir ihtimalle) normalde bir arada yürüyecektir. Bir şeyin nedenini belirlerken, nasıl davranmamız gerektiği konusunda şüphesiz ki, katı bir kesinlik değil, olasılıklarla karşı karşıya kalırız.

MEKANİKÇİ GÖRÜŞ

İşte bu yüzden neyin neye neden olduğuna karar vermekte insana rehberlik eden ilkeler zaman içinde sabit kalmamış, zorunlu olarak değişmiştir. Descartes'in yaşadığı çağdan günümüze kadar uzanan dönemde bilim adamları genel olarak, mekanikçi görüşü kabul etmişlerdir, fakat günümüzde mekanikçi görüş yoğun bir şekilde sorgulanmaktadır. Bu görüşün aşırı ve ılımlı biçimleri vardır. Aşırı biçimine göre, fiziksel dünyadaki her değişiklik, atomların değişiklik olmadan hemen önceki konumlarına genel hareket yasaları uygulanarak tahmin edilebilir. Mekanikçi ilke, sadece fiziksel dünyada tek bir nedensellik türünü kabul eder ve zihinsel olayların hiçbir şekilde fiziksel bir değişikliğe neden olmayacağını veya hangi nitelikte olursa olsun hiçbir değişikliğin nedenleri arasında yer alamayacağını ima eder. Dahası, maddenin sadece birincil niteliklerinin gerçek olabileceğini veya en azından nedensel bir etkinliğe sahip olabileceğini de örtülü bir biçimde iddia eder. Bu görüş, daha önceki dönemlerde bilimsel çevrelerde yaygın olarak kabul görmüştü, fakat günümüzde bilim adamları bu kadar dogmatik bir tutum takınmıyorlar. Atom altı düzeyde bu görüşün doğru olmadığı kesinlik kazandı, çünkü Newton'un hareket kanunlarının düzeltilmesi gerekti ve şimdi fizikçiler, nedensel kanunların bir elektronun şu şekilde değil de, bu şekilde hareket etmesini belirleyemeyeceğine inanıyorlar. Fakat bir çok fizyolog ve biyolog hâlâ, kendi alanlarında mekanikçi açıklamanın yeterli olacağını düşünüyor.

Mekanikçi ilkenin daha ılımlı biçimleri, sadece, her sonucun nedensel olarak açıklanabileceğini, bunun da, sonucu, farklı faktörlere ayırarak ve bu faktörleri, nedende yer alan faktörlerle ne-

densel kanunlar vasıtasıyla eşleştirerek yapılabileceğini ileri sürüyor. Bir çok kişiye bu görüş, nedensellik ilkesinin ta kendisi veya çok benzeriymiş gibi gelebilir, fakat bu ilke her halükarda kesinlikle doğru olmayan iki varsayımda bulunuyor. Bunlardan ilki şöyle: Eğer sonuç, a, b, c ve d faktörlerini kapsıyorsa, sonucun özellikleri bu faktörlerin toplamından çıkartılabilir. Fakat yaşayan bir organizmanın durumu veya özellikleri, sadece organizmayı oluşturan farklı hücrelerin veya bu hücrelerin yapı taşları olan kimyasal maddelerin durumları ve özellikleri yan yana konarak tam olarak açıklanabilir mi? Bu varsayım, inorganik dünya için bile doğru değildir. İkinci varsayıma göre ise, herhangi bir anda bir olayın tümünü oluşturan farklı faktörler, eğer ilk varsayım doğru ise, birbirlerinden ayrıştırılıp tek tek ele alınabilir. Bu durumda daima, nedendeki her faktörü sonuçtaki bir faktörle (yani x'i y'ye bağlayan) eşleştiren bir kanun olacaktır ve bu kanun, öteki faktörlerle ilgili ne olup bittiğiyle, hatta bu faktörlerin var olup olmadığıyla bile pek ilgilenmeyecektir. Bu varsayıma da, "saçmalık değilse bile, birinci varsayımla aynı derecede kuşkuludur" diyebiliriz. Kanunlar yalnızca, bütün faktörlerin yer aldığı daha büyük bir sisteme veya bütüne uygulanabilir ve bu bütünde yer alan öteki faktörlerin durumları ve ilişkileri göz önüne alınarak düzeltilebilir.

Bu konu, mekanikçi görüş ile biyolojideki hayatiyet görüşü arasındaki ünlü tartışmayla ilgilidir. Hayatiyetçiler, canlı organizmanın fonksiyonları ve büyümesini mekanik olarak açıklamanın prensip olarak imkansız olduğunu savunuyorlar ve bu görüşe, mekanizmayı kontrol eden ve sınırlandıran bazı ek "hayati" unsurların bulunduğunu öne sürerek bir alternatif geliştirmeye çalıştılar, fakat henüz bu unsurun ne olduğunu inandırıcı ve kapsamlı bir şekilde açıklamayı başaramadılar. Hayatiyetçiler, canlı organizmaların mekanik olarak açıklanamayacağını ileri

sürmekte haklı olsalar bile, çözüm bazı mekanik olmayan ek unsurların veya bazı özel güçlerin varlığını kabul etmekte yatmaz. Çözüm belki de, mekanikçilerin kabul etmediği türde, önceki paragrafta bahsedilen iki varsayımın uygulanamayacağı türde bir nedenselliğin kabulü olabilir.

Daha ılımlı biçimleri olmak kaydıyla mekanikçi görüş lehine belki söylenebilecek tek şey, ancak bu görüşün uygulanması halinde az ya da çok tatmin edici bir bilime sahip olabileceğimizdir. Fakat dünyanın tamamen bilim adamlarının isteklerine uygun olarak yapılandığını neden varsaymamız gereksin ki? Mekanikçi görüş dünyanın bütünü için doğru değilse bile, anlamaya çalıştığımız parçalarıyla ilgili olarak doğruya yakınmış gibi görünüyor, aksi takdirde bu görüşü uygulayan bilimin başarılarını nasıl açıklayacağız. Bu bakımdan ilkenin doğruya yaklaşmış olduğu söylenebilir. Fakat yaklaşık olarak doğru, mutlak doğru değildir. Aslında organizmaların, biyologları tatmin edecek şekilde mekanikçi ilkeye uygun çalışıp çalışmadığı, felsefi değil, bilimsel bir sorundur, buna karşılık filozoflar da iki farklı nedensellik türü arasında belki bir orta yol bulmaya çalışabilirler.

Fakat bu konuda bizi Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için öne sürülen düzen kanıtını kabule zorlayan teleolojik bir güçlük de vardır. Burada sorun, organizmada sadece amaç ilkesiyle açıklanabilecek çok şey olmasına rağmen, organizmaya, amacın içerdiği gelişmiş planlamayı yapmaya muktedir bir zihin bağlanmamıştır. Daha sonra filozof olan çağımızın ünlü biyologu Driesch, bu durumu açıklamak için, ruh ile madde arasında üçüncü bir varlığın daha olduğunu kabul ediyor ve bu varlığa, "entelekya" (hayati güç) adını veriyor. Fakat Driesch'in görüşü eleştiriye açıktır. Çünkü organizmanın ereksel karakterini bu şekilde açık-

lamak için, Driesch'in yaptığı gibi zihinden daha alt seviyede olan bir varlığı kabul edemeyiz, en zeki insan makinesinin bile üstünde bir zekaya sahip bir varlık tasavvur etmemiz gerekir. İnsan beyninde bu dünyadaki tüm canlılardan daha fazla hücre vardır ve bunlardan her biri, insan makinesinden çok daha karmaşıktır. Bundan dolayı Driesch'in, insan bedeninin makine olduğunu, bir makine gibi işlediğini ve insan zihninin bilinçli olarak bu makinenin işlemesinde hiçbir rolünün bulunmadığını söyleyen görüşe karşı çıkmak için öne sürdüğü entelekyanın, bizden çok daha zeki olması gerekir. Aynı şey, insandan daha düşük varlıklar olan hayvanların entelekyaları için de geçerli olmalıdır. Bu denli zeki varlıkların hayvanlarda da bulunduğuna inanmak zor, aslında Driesch'in amaçladığı şey de bu değildir. Driesch, hayvanların entelekyalarının insan üstü değil, insan altı olduğunu varsaymıştır.

BÖLÜM IX

ÖZGÜRLÜK

Nedensellikle bağlantılı olarak insanlar için en önemli ve belki de en karmaşık felsefi problem, insanın özgürlüğü problemidir. Bu konu esas olarak ahlak felsefesiyle ve özellikle de sorumluluk problemiyle ilgili olarak tartışılmaktadır. Davranışlarımızdan sorumlu olabilmemiz için özgür olmamız gerekir. Fakat bu görüş, çok güçlü bir inanma eğilimi içinde olduğumuz bir başka görüşle, yani her şeyin bir nedeni olduğu görüşüyle bağdaşmaz.

NEDENSELLİK EVRENSEL MİDİR? BİLİM VE İNDETERMİNİZM

Öncelikli olarak şu noktaya işaret etmek gerekir ki, "her şeyin bir nedeni var" önermesi, mantığın temel prensiplerinin sahip olduğu açıklığa ve kesinliğe sahip değildir, önermeyi gerek-

çelendirmek için bilim adamlarının genel olarak kabul edebileceği bir kanıt da henüz keşfedilmemiştir. Son zamanlara kadar bu önerme genel olarak bilim adamlarınca doğru olarak kabul edilmişti ve döneme hakim olan bilimsel hava da bu inancı destekliyordu, fakat şimdi bu bilimsel hava radikal bir biçimde değişti. Bilim adamları şimdi çoğunlukla, elektronların hareketlerinin belirlenmemiş olduğunu ve bunun -her fiziksel şey elektronları içerdiği için de- nihayetinde bütün fiziksel hareketin önceden belirlenmemiş olduğunu gösterdiğini savunuyorlar. Fakat bu görüş, en azından dogmatik bir doğru olarak gösterildiği zaman fazlasıyla haddini aşıyor. Bilimin bir şeylerin belirlenmemiş olduğunu kanıtlayamayacağı aslında kolayca kanıtlanabilir. Bilim bir şeyleri yalnızca iki yolla kanıtlayabilir: (1) Gözlem (2) Bir önermeyi doğru olarak kabul etmek için, önermenin gözlemlenen olguyu nedensel olarak en doğru şekilde açıkladığını göstermek. Şimdi, nedensel determinizmin var olmaması, gözlemlenmesi mümkün olmayan bir şeydir ve ayrıca bir şeylerin nedensel olarak belirlenmediği önermesini doğru kabul etmek kesinlikle bir olayı nedensel olarak en doğru şekilde açıklamaz. Sonuçta, bilimin indeterminizmi (belirlenemezciliği) kanıtlaması mümkün değildir. Bilim adamları, elektronların şu şekilde değil de, bu şekilde hareket etmelerini sağlayan nedenlerin ne olduğunu hiçbir şekilde bulamadığımıza işaret edebilirler, fakat buna dayanarak elektronların hareketlerinin hiçbir nedenle belirlenmemiş olduğunu savunamazlar, bunu yaptıkları zaman hadlerini aşmış olurlar. Aslında büyük fizikçilerden en azından ikisi, Einstein ve Planck, her ne kadar determinizmi bilimsel değil, felsefi bir görüş olarak ortaya atmışlarsa da, yine de determisttirler. Öte yandan bilim indeterminizmi kanıtlayamıyorsa, determinizmi de kanıtlayamaz. Her olayı nedenine bakarak ayrıntılarıyla tahmin edemeyiz; aslında güvenilir ve ayrıntılı tahminler yapma alanı çok sınırlıdır. Bu gerçeği, bütün karakterimi-

zin ilk çocukluk döneminde yaşananlar tarafından belirlendiğini sanki kanıtlamışlar gibi konuşan psikoanalizciler sık sık hatırlamalıdırlar. Psikoanalizciler, ilk çocukluk dönemindeki olayların karakter oluşumu için çok önemli olduğunu savunabilirler, fakat bir insanın karakterindeki her şeyin, bu dönemde yaşananlar tarafından belirlendiğini kanıtlayamazlar. Bunu yapabilmeleri için psikoanalizcilerin, çok sayıda vakada, olayları önceden ayrıntılarıyla tahmin edebilmeleri gerekir. Örneğin "Kişi, baştan çıkartıcı şeylere ne kadar karşı koyabilir, kişinin şeytana uymamasının sınırı nedir?" gibi. Ve eğer tarihsel materyalizme inananlar gerçekte, (aslında genel olarak bunu yapıp yapmadıklarından kuşkuluyum) bir adamın maddi menfaatlerinin aleyhinde davranamayacağı veya onun öncelik verdiği şeyin maddi menfaatleri olduğunu savunurlarsa, kesinlikle hayatın bariz gerçekleriyle çelişirler ve muhtemelen elde edebilecekleri her türlü kanıtın ötesine geçip, hadlerini aşmış olurlar. Zengin bir adam toplumun genel refahı için servetini gönüllü olarak hiçbir zaman bırakamaz mı? Veya bir ulus, elde edebileceği maddi menfaatler dururken, bunları kaybetme pahasına milliyetçi bir coşkuyla hiç mi hareket etmemiştir ve ayrıca gerçekten bir ulusun maddi menfaatleri nedir?

Bilimde son dönemde meydana gelen gelişmeler bize, daha büyük nesneleri açıklamak için temel aldığımız bütün nedensel paradigmanın, elektronlara uygulanamayacağını göstermiştir, bu paradigmanın yerini alacak bir yasayı da henüz bilmiyoruz. Fakat nedensellik yasalarının her alana uygulanabileceği, bir varsayımdır, bundan her durumda geçerli olmasını beklemeye hakkımız yok. Gezegenleri açıklamak için uygun olan yasaların, maddenin en küçük ve en temel partiküllerine de aynı şekilde uygulanacağını kesin olarak doğru kabul edemeyiz, doğru kabul etmekten daha fazlasını ise hiç yapamayız, yani, tıpkı mekanikçilerin yaptığı gibi, aynı nedensel yasaları tam olarak hem canlı

organizmalara, hem de, nihayetinde canlı organizmaların bileşimini oluşturan inorganik moleküllere uygulayamayız. Bu yasaların işe yarayıp yaramadığını ve ne ölçüde işe yaradıklarını görmek için bu iki alanda çalışmamız gerekli olabilir, ancak bunların daima doğru olması veya daima geçerli olması gerektiğini ileri süremeyiz. Aynı şekilde, elektronların hareketlerinin bizim düşünmeye alıştığımız tarzda bir nedeninin olmaması ve başka şekilde düşünememiz, elektronların hareketlerinin hiçbir nedeni olmadığını kanıtlamaz. Öte yandan kabul edilmelidir ki, determinizm hiçbir şekilde kanıtlanamaz. Ayrıca son bilimsel buluşlarla da determinizmin inandırıcılığı büyük ölçüde azalmıştır. Bir nesil önce bilim adamları, nedensel kanunlara ilişkin bilgi sahibi olduklarına ve bu bilginin, yeterli bir tahmin gücünü içinde barındırdığına inanırlardı ve bu yüzden de, daha önceki olaylara bakarak, daha sonraki fiziksel olayları tahmin edebileceklerini düşünürlerdi. Her ne kadar zihinsel dünya için veya fiziksel dünya ile zihinsel dünya arasında bir bağlantı kurmak için benzer nedensel yasalara ulaşamamış oldukları gerçeği üzerinde yeterince durmasalar da bilim adamları, her halükarda genel olarak, fiziksel dünya için determinizmin nasıl uygulanabileceğini bildiklerini sanıyorlardı. Şimdi, deterministlerin kalesi olarak bilinen fizik alanında bile deterministlerin, determinizmin nasıl geçerli olabileceği konusunda artık en küçük bir fikirleri bile olmadığını kabul etmeleri gerekiyor. Bu konudaki hiçbir şey bilmiyor oluşumuzun, determinizmin hiçbir şekilde geçerli olamayacağını kanıtlamak gibi bir iddiası yoktur, fakat son bilimsel gelişmeler çok hafife alınıyor ve bu gelişmelerin sadece, fiziksel olan her şeyin tahmin edilebileceği nedensel kanunları henüz bilmediğimizi gösterdiğini kabul etmek yerine, bu türde kanunların olmadığı söyleniyor. Fakat madde hakkında, gerçekte, sadece dışsal ilişkileri içeren "birincil nitelikler" dışında bilimsel olarak hiçbir şey bilmiyoruz. Bu konudaki cehaleti-

miz bize, maddeye ilişkin hiçbir yasanın olamayacağını düşünmemizi gerektirecek en küçük bir sebep bile sunmaz. Bir elektronun şu şekilde değil de bu şekilde hareket etmesini zorunlu kılan yasa, belki de, bize renk gibi veya başka bir "ikincil nitelik" gibi görünen veya hiçbir biçimde görünmeyen maddenin gerçek niteliklerinde bulunabilir. Maddenin, bizim birincil nitelikler dediğimiz niteliklerden başka niteliklerinin olmaması mantıksal olarak imkansızdır. Birincil nitelikler bir ilişkiyi kapsayan niteliklerdir. Bu ilişki de, ilişkiyi içermeyen veya her türlü durumda sadece ilişkiyi içermeyen niteliklerden oluşması gereken maddenin doğasıyla ilgili bir şeyleri içinde barındırır. Ve eğer bu nitelikler, "birincil niteliklerin" yanı sıra var olan başka nitelikler ise, bu başka nitelikler bazı nedensel unsurları içinde taşıyabilir, fakat biz bu unsurları keşfedecek durumda değiliz, çünkü zaten bu niteliklerin farkında değiliz.

Burada yeri gelmişken, son bilimsel gelişmeler üzerinde biraz daha durmak gerekir. Bilim adamları, elektronlar hakkında, "belirlenmezlik ilkesi" olarak bilinen bir ilkeyi ortaya attılar. Bu ilkeye göre, bir elektronun bulunduğu yer ve elektronun hızı (yani, kütle_hız) aynı anda tam olarak belirlenemez. Birini belirlemekte kesinliğe ne kadar yaklaşırsak, ötekini hesaplamakta kesinlikten o kadar uzaklaşırız. Şimdi, çoğunlukla işaret edildiği gibi, bu belirlenmezlik, indeterminizm ile karıştırılmamalıdır. Bir şeylerin, ne olduğunu tam olarak hesaplama anlamında belirlenemeyeceğini söylemek, bu şeyin, nedensel belirlenmişlik anlamında tamamen belirlenmemiş olduğunu söylemekle aynı değildir. İlk anlamıyla "belirlenmiş" kelimesi daha çok, "kesin ve belirli" demektir, bir durumu ifade etmek için kullanılan ve bir ad olan "belirlenmemiş" kelimesi, aslında bir sıfat olan, "belirsiz, bilinmez" sözcüklerinden gelir. Fakat, eğer elektronların konumları gerçekten "belirsizse", bunların aynı zamanda nedensel olarak da belirlenmemiş olması da gerekir, çünkü kesin bir

konumu olmayan şeylerin konumunu tam olarak belirleyen nedenler de olamaz. Fakat elektronun gerçekten de kesin bir konumu olmadığını söylemek tehlikeli bir şekilde saçmalığa yaklaşmak demektir. Uzaydaki bir şey hem uzayda belirli bir yeri işgal ediyor hem de aynı anda işgal etmiyor olabilir mi? Söz konusu şeyin ve içinde bulunduğu uzanın gereğince tanımlanması koşuluyla bu konuda üçüncü bir alternatif olabilir mi? Bir şey ya uzayda bir yer işgal ediyordur ya da etmiyordur. Fakat belirlenmezlik ilkesi, hem ikna edici hem de nedensel determinizmin imkansızlığını ima etmeyecek şekilde iki türlü yorumlanabilir. İlkenin ilk yorumuna göre, bizim, yalnızca bilimin başlangıç aşamasında değil, prensip olarak ve hatta her zaman, elektronların hem konumunu hem de hızlarını belirlememizi imkansız kılan nedensel yasalar vardır. Bu yasalar ışığın benzersiz ve tek olan konumuyla bağlantılıdır. Elektronları gözlemlemek için bir şekilde ışığı kullanırız ve elektronları, aşırı küçük olmalarından dolayı, yerlerini değiştirmezsek gözlemleyemeyiz. Bundan dolayı aynı konumdaki elektronlarla ilgili olarak, bir şeyin sıcaklığıyla ilgili nasıl bir tavır alıyorsak daima öyle tavır almış olmalıyız, yani, sıcaklığı ölçmek için termometre kullanırız ve termometreyi daima elimizle tutarız. Bu arada elimizin ısısının, ölçülen ısı üzerindeki etkisini göz ardı ederiz, bunun için, ölçülen sıcaklıktan hiçbir pay ayırmayız. Elektronlar konusundaki bu problemi, bu yetersizliğimizi daha güçlü, daha güçlü mikroskoplar geliştirerek yenemeyiz. Fakat eğer belirlenmezlik ilkesi bütünüyle bunu kastediyorsa, o halde bu ilke, elektronların kesin bir konuma veya hıza sahip olamayacaklarını ima etmez, sadece, en geniş anlamıyla, hızın ve konumun tam olarak ölçülmesini engelleyen nedensel yasaların var olduğunu ima eder. Hatta bunu bile ima etmez, çünkü hızın ve konumun, şimdiye kadar hiçbir insanın düşünmediği, belki de bir gün düşünebileceği kusurdan arınmış bazı yöntemlerle belirlenebileceği ihtimalini

göz ardı etmez. Öte yandan bu ilke daha radikal bir anlama gelebilecek şekilde de yorumlanabilir. İkinci yoruma göre elektronun hızı ve konumu belirlenemez, çünkü elektronlar, kesin bir konuma veya hıza sahip olamayacak bir yapıdadırlar. Yani, elektronların hızları ve konumlarının belirlenememesinin sebebi, onları gözlemlememizi engelleyen nedensel yasaların var olması değildir. Bilim adamları atomları, aralarında nispeten büyük mesafe bulunan küçük sert toplar şeklinde düşünürler, başlangıçta elektronlar da bu şekilde düşünüldü; fakat günümüzde bir çok fizikçi, bu düşünüşün, gerçekte resmini bile çekemediğimiz, sadece matematiksel biçimde ifade edebildiğimiz maddenin yapısını pek de doğru yansıtmadığını kabul ediyorlar. Bu durumda elektronlar taş veya sandalye gibi gerçek fiziksel şeyler olarak düşünülmemelidir. Kimi zaman elektronun konumunun belirlenemeyeceği, çünkü onun bir etki alanı bulunduğu ve bu etki alanının belli bir derecede bütün evreni kapsayabileceği, öyle ki kesin sınırlarının saptanamayacağı iddia ediliyor. Fakat bu tanım, elektronu gerçek fiziksel bir şey olmaktan çıkarıyor ve hakkında nedensel yasalara dayalı olarak konuşabileceğimiz bir şeye dönüştürüyor.

Doğrudur, determinizmin inorganik dünya için nasıl geçerli olabileceğini prensip olarak bile anlayamıyoruz. Aynı şey, kesinlikle zihinsel dünya için de geçerlidir. İlk planda, fiziksel değişikliklere yönelik nedensel açıklamamız büyük oranda, farklı fiziksel şeylerin aynı unsurlardan oluştuğu ve bu unsurlara bölünebileceği, bu unsurların bütünden ayrı olarak var olabilecekleri ve de bölündükleri zaman aynı fiziksel yasalara uygun olarak hareket edecekleri gerçeğine dayanıyor. Fakat bu gerçeğe psikolojide tekabül eden hiçbir şey yoktur. Örneğin bir adamın öfkesini, o kişinin zihinsel bütünlüğünden ayırıp tek başına inceleyemezsiniz. İkinci olarak, zihinsel durumları kesin olarak ölçme ihtimalimiz de yoktur. Bu durum, zihinsel durumları tahmin et-

memizi sağlayacak bir yöntemin, en azından bildiğimiz kadarıyla, olmadığını gösteriyor. Eğer determinizm bir olguysa, en azından prensip olarak, sadece, somut bir olayda adamın öfkeleneceğini değil, tam olarak nasıl öfkeleneceğini de tahmin edebilmemiz mümkün olmalıydı. Şimdi somut olayda, ifade edilemeyen şeyi, öteki şeylerden ayırıp da inceleyemediğimiz şeyi tahmin de edemeyiz, ayrıca öfkenin derecesini tam olarak belirlemek için de rakamsal terimlere ihtiyacımız var. Fiziki bilimler, şeylerin ölçülmesi ve bu temele dayanarak hemen arkasından matematiğin uygulanması yoluyla çok isabetli ve ayrıntılı tahminler yapmayı başarmıştır. Fakat psikolojik bir durumun barındırdığı unsurların ölçülebilir olmasına rağmen, psikolojik bir durumun rakamsal olarak nasıl ölçülebileceğini prensip olarak bile anlayamıyorum.

Ancak determinizmin nasıl geçerli olabileceğine dair hiçbir fikrimiz olmamasına rağmen bu prensibin kesinlikle doğru olduğuna inanma eğilimindeyiz. Bu eğilim şu şekilde gösterilebilir: Diyelim ki, bir odada yalnızım ve bazı eşyalar yer değiştirdi. Sonra birilerinin bana, bunun nedenini sorduğunu, benim de "Belki de bir nedeni yoktur" diye cevap verdiğimi düşünün. Bir çok insan, cevabımın ciddi olduğuna inanırlarsa tabii, benim deli olduğumu düşünmezler mi? Determinizm ilkesinin kesinlikle doğru olduğuna inanma eğilimimiz, evrensel nedensellikle bağdaşmayan bir şeye, yani bazı olayların nedeninin olmadığına, yani insanın özgür iradesinden kaynaklanan davranışlarda bulunduğuna inanma eğilimiyle, göründüğü kadar bağdaşmaz değildir. İlginçtir ki, aynı kişi aynı anda, bu birbiriyle bağdaşmayan iki önermeye de inanma eğilimi taşıyabilir ve hatta inanabilir. Her olayın bütünüyle belirlenmiş olduğunu, bir koşula bağlı olarak veya olmayarak kesin olarak doğru kabul eden bir çok filozof, insanın özgür iradesi konusunda kesinlikle güçlüklerle karşılaşmışlardır. Hume felsefi ününü, başka felsefi konulardaki

katkılarından ziyade bu konudaki açmazları dile getirerek kazanmıştır. Aslında Hume bile, her olayın bir nedeni olduğu, dolayısıyla belirlenmiş olduğu önermesine inanmaktan kendisini alıkoyamadığını kabul eder. Onun işaret ettiği nokta, önermenin reddedilmesi gerektiği değildir, her ne kadar bu önermeye inanmaktan kendimizi alıkoyamıyor da olsak, önermenin savunulamayacağı veya gerekçelendirilemeyeceğidir. Öyle sanıyorum ki, klasik dönemlerden günümüze kadar filozoflar, inorganik dünyada nedenselliğin evrenselliğine dair pek de kuşkuya kapılmamışlardır. Evrensel nedensellik ilkesini kesin olarak doğru kabul etme eğilimimize büyük ağırlık verilmelidir. Ancak şunu da unutmamalıyız ki, bu ilke, mantık yasalarının sahip olduğu kesinliğe sahip değildir ve bu ilkenin doğruluğunu kanıtlamak için, filozoflar tarafından genel olarak kabul edilecek bir kanıt da henüz bulunamamıştır. Fakat bir şeylerin nedensiz olarak meydana geldiğine inanmak da zordur.

Buna karşılık, evrensel nedensellik, en azından, bilim için gerekli bir varsayım olduğu gerekçesiyle savunulabilir. Bilim, belirli türdeki somut bir olayın nedenlerinin ne olduğunu, söz konusu olaydan hemen önce hangi olayların olduğunu veya olmadığını gözlemleyerek belirler, fakat bu yöntemin, olayın bazı nedenleri olduğunu önceden varsaydığı ileri sürülebilir. Nedenin ne olduğunu, esas olarak eleme yöntemiyle belirleriz, fakat diyelim ki, E gibi bir olayın nedeninin, A, B ve D terimleriyle ifade edilen öteki alternatifleri eleyerek C olduğuna karar verdik. Bu durumda eleme yöntemi, kesinlikle E'nin bir nedeni olduğunu önceden varsayıyor. Çünkü, aksi takdirde, muhtemel nedenler olarak A,B ve D'nin elenmesi, ikinci bir ihtimale, yani E'nin nedeninin olmadığı ihtimaline kapı aralardı. Ancak biz bu seçeneği hiç düşünmedik ve E'nin nedeninin, bilinmeyen bir C olabileceğine karar verdik. Zaten E'nin nedeninin olmadığı ihtimali, hiç kimsenin ve özellikle de, insanın özgür iradesi veya elekt-

ronların gizemi konusunda nasıl bir tutum takınmış olursa olsun hiçbir bilim adamının her gün karşılaştığımız sıradan fiziksel olayları açıklarken kabul edecekleri bir alternatif değildir. Dolayısıyla eğer determinizm bilim için vazgeçilmez bir ön kabul ise, bu durum, aslında bu ilkenin doğruluğu lehine güçlü bir kanıt oluşturur. Fakat bu iddiaya, bütün bilimlerin bir şeyleri önceden varsaymasına ihtiyacı olmasının, aslında her olayın bir nedeni olduğunu göstermediği, fakat bunun, daima bir neden aramamız gerektiğini gösteren pratiğe dönük bir kabul olduğu şeklinde cevap verilebilir. Bu şekilde olaylara neyin neden olduğunu bulmak gibi eşsiz bir fırsata sahip oluruz. Eğer olaylar, pratikte daima veya bütünüyle belirlenmişse, daima veya tamamen belirlenmemiş bile olsa, yine de bu ön kabulün geçerliliği kanıtlanmış olacaktır.

DETERMİNİZM HAKKINDA BAZI ÖN YARGILAR

Kuşkusuz, elektronlar için geçerli olan, tabii varsa, indeterminizm insan özgürlüğünden çok farklıdır ve indeterminist filozoflar, insan boyutunda indeterminizmi büyük oranda ahlaki değerlendirmelere dayandırırlar. Bu konuyu ele almaya başlamadan önce, determinizme karşı ilk bakışta doğru görünen ve aslında, yanlış anlamadan kaynaklanan bazı itirazları bertaraf etmek yerinde olur. Determinizmle ilk kez karşılaşan kişi, sanki her ne yapıyorsak yapalım, bunları, bizim dışımızda bir şeylerin belirlediğini ve bizim dışımızdaki bir şeylerin bizi bunları yapmaya zorladığını düşünür, determinizmden böyle bir anlam çıkartır. Bu düşünce, her türlü ahlaki değerlendirme için gerekli olan minimum derecede bir özgürlük fikriyle bile bağdaşmaz. Fakat deterministin söylemek istediği şey de zaten bu değildir. Determinist sadece, bir insanın nasıl davranacağını, o insanın

içinde bulunduğu koşullarla birlikte, o insanın karakterinin belirlediğini, sonuçta o insanın, karakteri ve içinde bulunduğu koşullar itibariyle nasıl davranması gerekiyorsa öyle davrandığını savunur. Deterministe göre, karakter, kişinin bizatihi kendisidir ve özgürlük, kişinin kendi davranışlarını kendisinin belirlemesinde yatar. Kişinin davranışlarına karar verirken özgür olmaması söz konusu değildir. Determinist filozof, genellikle determinizmi yanlış anlamaktan kaynaklanan, "ne yaparsak yapalım, bunun sonuca bir etkisi yoktur, çünkü her şey her durumda belirlenmiştir" gibi bir sonuca varmaz. Dolayısıyla, gelecek her zaman belirlenmiş olsa bile, irademiz, geleceği belirleyen nedenlerden biri olabilir, geleceğin belirlenmesi bunu engellemez. Sonuçta yapıp ettiklerimizin sonuca etkisi vardır. Bir baba, hasta çocuğuna, kaderinde ölmek varsa, ilacın ona iyi gelmeyeceği, kaderinde iyileşmek varsa da, ilaca gerek olmadığı gibi bir gerekçeye dayanarak ilaç vermezse, o baba çocuğun öleceği veya iyileşeceği önceden belirlenmiş bile olsa, bunu belirleyen nedenler arasında kendisinin davranışının da bulunabileceği ihtimalini göz ardı ediyor demektir.

Determinizm, karakter değişikliği dediğimiz şeyle bağdaşmaz değildir. "Karakter" terimi dar ve geniş anlamıyla kullanılabilir. Dar anlamda karakter, alışkanlık demektir, kişi hayatının belli boyutlarında alışkanlıklarına uygun davranır. Bu anlamda karakter kesinlikle deneysel bir gerçektir ve kişi bu anlamda karakterini pekâlâ da değiştirebilir. Fakat determinist, kişinin, ancak doğasında bulunan daha temel bazı nedenlerden dolayı karakterini değiştirebileceğini savunur. Bütün kötü adamlar, onlardan birini değiştirip dönüştüren bir etkenden dolayı iyi adam haline gelmezler, çünkü o kadar etkilenmek için o kişinin ilk önce çılgın bir dönem yaşaması, bundan bıkması ve sonra da belirli bir etkenle karşılaştığında, radikal bir biçimde değişmesi gerekti. Eğer kişi bu şekilde değişirse, bu dönüşüm de kişinin geniş

anlamda karakterinin bir parçasıdır. Tıpkı, suyun sıcağa veya soğuğa maruz kaldığı zaman başlangıçtaki özelliklerinin radikal bir dönüşüme uğramasının, suyun doğasının bir parçası olması gibi.

Yine determinizme dönersek, determinizm zorunlu olarak, kişinin sadece fiziksel koşulları tarafından belirlendiği ve fiziksel eylemlerinin tamamen mekanik bir nedenselliğin sonucu olduğu anlamına gelmez. Zihinsel sebepler de vardır. Ayrıca, determinizm, kişinin gerçekte davrandığından başka türlü davranabileceği ihtimalini de göz ardı etmez. Determinist filozof, kişinin fiziksel bakımdan gayri iradi bir davranışta bulunduğu durumlarla, kendisinin belirlediği şekilde davrandığı durumları birbirinden ayırır ve özgür davranışın ikincisi olduğunu söyler. Bir kişinin hayatını kurtarmak için gönüllü olarak nehre atlayan bir kişinin, köprünün çökmesi üzerine suya düşen birinden daha özgür olduğunu savunur. Köprünün çökmesi durumunda kişinin davranışı gayri iradidir, ötekinde ise kişinin seçimi, davranışını belirler, eğer kişi farklı şekilde davranmayı seçseydi veya seçim yapma çabasında dahi bulunmasaydı, her şey farklı olabilirdi. Buradaki soru, bizim bu durumda daha farklı davranıp davranamayacağımız değildir, hangi anlamda, farklı davranma ihtimalimizin var olduğudur. İndeterminist, ihtimali mutlak anlamda ele alırken, determinist nispi anlamda kabul eder. Determinist genellikle, seçimlerimiz farklı olmuş olsaydı, farklı davranmış olacağımızı söyler, bu anlamda farklı davranma ihtimalimizin bulunduğunu savunur. İndeterminist ise farklı seçim yapıp yapamayacağımızı sorgular ve gerçekten özgür olabilmemiz için farklı seçimler yapmamızın mümkün olması gerektiğini, kendi yapımız da dahil başka her şey için aynı özgürlüğün söz konusu olduğunu ısrarla vurgular. Oysa determinist, bu anlamda özgürlüğü ileri sürmenin, saçma olduğunu veya en azından, böylesi

bir özgürlüğün genel kabul görmüş bir ilkeyle, yani nedensellik ilkesiyle bağdaşmayacağını söylüyor.

Öte yandan determinist, sanki indeterminist filozof nedenselliğin zihinsel hayatımızda hiçbir rol oynamadığını savunuyormuş gibi davranıyor. Nedenselliğin zihinsel hayatımızda kesinlikle bir rolü vardır, olmasaydı, o zaman, insan davranışları hakkında hiçbir tahminde bulunamazdık. Halbuki bütün pratik hayat bu tahminlere dayanır. Eğer para kazanma ihtimalinin insanları bir şekilde etkilediğini varsaymazsam, benim için dükkana gidip bir şeyler satın almak bile anlamsız olurdu. İndeterminist, davranışlarımızın ve zihinsel durumumuzun bir takım nedenlerden etkilenmediğini, bu nedenler tarafından belirlenmediğini savunmaz. O, davranışlarımızın ve zihinsel durumumuzun tamamen belli bir takım nedenler tarafından belirlenmediğini savunur. Farz edin ki, bir günah işledim, örneğin, yalan söyledim. İndeterminist, benim bu davranışımın bazı nedenleri olduğunu inkar etmez, etmemelidir de zaten. Fakat ben kötü bir insan olabilirim. Eğer yalan söylemek için bir nedenim olmasaydı, yani eğer zihinsel durumum bir arzuya ulaşma isteğimden etkilenmemiş olsaydı, yalan söylemezdim. Ayrıca dış koşullar da içimde bir arzu uyandırabilir ve ben bu arzumu gerçekleştirmenin tek veya en uygun yolunun yalan söylemek olduğuna karar verebilirim. İşte nedenselliğin çalışma mekanizması budur. İndeterministin zorunlu olarak, eğer geçmişte çoğunlukla yalana başvurmuşsam, kötü bir yetiştirilme tarzım olmuşsa veya kötü arkadaşlarım varsa, bu faktörlerin şimdiki zihinsel durumum üzerinde nedensel bir etkiye sahip olacağını inkar etmez, fakat tüm bu nedenlerin yalan söylememi zorunlu kılmadığını savunur. İndeterministe göre bir günah işlediğim zaman, beni bu günahı işlemeye sevk eden nedenler olabilir, fakat tüm bu nedenlere rağmen yine de günah işlemeyebilirim. Aksi takdirde, yani neden-

ler beni zorunlu olarak günah işlemeye sevk ediyorsa, bu davranışımdan sorumlu olmazdım ve dolayısıyla yaptığım davranış da artık günah olmazdı. İndeterminist, geçmişteki hatalarımın beni günah işlemeye daha meyilli kıldığını kabul eder, ancak, hatalı bir davranışta süregelen ısrarın, bir bağımlılığın, örneğin uyuşturucu bağımlılığının kişiyi, makul surette davranma iktidarından mahrum bırakması gibi ender görülen durumlar dışında geçmişteki hatalı davranışımın, günah işlememi zorunlu kıldığını kabul etmez. Ayrıca indeterminist, bunun, insanın çeşitli zihinsel durumlarının tümü ve zihinsel hayatın tüm boyutları için geçerli olduğu konusunda da ısrar etmez. O, sadece hepimizin, iradi davranışlarımız bakımından özgür olduğumuzu savunur. Ancak hayatımızın, herhangi iradi bir eylemin söz konusu olmadığı boyutları önceden belirlenmiş olabilir.

Pragmatistler ve 'Varoluşçular' çoğunlukla sadece davranışlarımızın değil, inançlarımızın da belirlenmemiş olduğunu veya olabileceğini savunurlar, fakat bu görüş eleştiriye açıktır. Bu eleştiriler, sadece davranışlarımız için geçerli olan indeterminizmin ılımlı biçimlerini etkilemez. Pragmatistlere ve varoluşçulara, en azından bir şeylere samimi olarak inanan benim için, zihinsel durumumun bana çok açık görünen bir takım kanıtlarla belirlenmiş olması gerektiğini söyleyerek karşı çıkılabilirim. Görevim olduğuna inandığım şeyi yapmayabilirim, doğru olduğunu düşündüğüm biçimde davranmayabilirim, fakat doğru olmadığını düşündüğüm bir yargıya inanamam, belki yargının doğru olduğu konusunda hata yapabiliyor olabilirim, fakat yalnızca doğru olduğunu düşündüğüm bir yargıya inanabilirim. Şüphesiz pragmatizm yanlısı filozoflar, genellikle irademizle inançlarımızı etkileyebildiğimizi vurgulamakta yerden göğe kadar haklılar. Ne var ki, bu görüşü, çok abarttıklarını düşünüyorum. Her neyse, sonuçta irademiz genellikle inançlarımızı etki-

ler, ancak bu etki doğrudan değil, dolaylıdır. İradi bir eylemle, kendimi bir şeylere inanmaya zorlayamam, kendimi fiziksel olarak bir şeyleri yapmaya zorlayabilirim, ancak eğer bir şeylere inanmayı istiyorsam, o şeyin lehine söylenmiş sözlere pür dikkat kulak kesilirken, iradi bir eylemle dikkatimi, o şeyin aleyhinde söylenmiş sözlerden ayırabilirim veya iradi olarak kendimi sanki inancım doğruymuş gibi davranmaya zorlayabilirim. Gerçekten de bu şekilde devam edersem, zamanla söz konusu inancı savunmak için dolaylı olarak bir eğilim de doğacaktır. Aynı şekilde, birisini sevebilir veya sevmeyebilirim. İradi bir eylemle birini sevmekten vazgeçemem veya sevmediğim birini iradi olarak sevmeyi başaramam, fakat iradi eylemlerim dolaylı olarak duygusal yaşantımı etkileyecektir. Dolayısıyla, eğer kendimi, sevmediğim birisi için gönüllü olarak iyi bir şeyler yapmaya zorlarsam, zamanla ona duyduğum antipati azalabilir, hatta belki de onu sevebilirim. Fakat o kişiye karşı sevgi doğurmak için dolaylı olarak gösterilen bu çabalar boşa da gidebilir, çünkü bu, o kişi adına gerçek bir etki, onunla benim aramda gerçek bir etkileşim değildir. Bu durum bir çok inanç için de geçerlidir. Öyle inançlar vardır ki, dolaylı da olsa gönüllü hiçbir eylemim beni onlara inanmaya zorlayamaz, çünkü bu inançlar ya benim entelektüel donanımıma çok aykırıdırlar ya da deneysel gerçeklerle açıkça çatışırlar.

Kimi zaman, indeterminist bağlamda özgür olduğumuzu dolaysız olarak kavrayabileceğimiz ileri sürülür, fakat bu görüş genellikle ve bence çok haklı olarak, filozoflar tarafından reddedilir. İrademizin, fiziksel davranışlar için değilse bile en azından zihinsel olaylar için bir neden olduğunu dolaysız olarak kavrayabileceğimiz görüşü inandırıcı olabilir, fakat irademizin bir sonuç olmadığını dolaysız olarak kavrayabileceğimizi savunmak bana pek de inandırıcı görünmüyor.

AHLAKİ TEZLER

İndeterminizm lehine öne sürülen daha ciddi tezler kaynağını ahlaktan alır. Fakat tekrarlamam gerekirse, bu tezlerin her türlü durumda çok abartıldığı kanaatindeyim. Tutarlı bir determinist filozof, ahlaka inanabilir, yani bazı durumların kötü, bazılarının da iyi olduğunu kabul edebilir. Bir şeylerin önceden belirlenmiş olmasının, değerler bağlamında bir fark doğurması gerekmez: Diş ağrısının belirlenmiş olması, onun kötü bir şey olmasını engellemez. Şimdi, eğer bazı durumlar iyi, bazıları da kötüyse, eylemlerimiz de en azından arzu edilebilir veya edilemez (bu, yalnızca arzu edilir, istenebilir anlamını değil, fakat bu davranışların tekrarlanmasını istemenin rasyonel olması anlamını da içerisinde barındırır) anlamında doğru ve yanlış eylemler olarak ikiye ayrılabilir. Bu ayrım, davranışların iyi durumları mı doğurduğuna, yoksa kötü durumlara mı yol açtığına göre de yapılabilir. Ayrıca davranışlarımız, kazara veya istemeden iyi veya kötü sonuçlar doğuran davranışlar ve bilerek ve isteyerek iyi ve kötü sonuçlar doğuran davranışlar olarak da ikiye ayrılabilir. Bu durumda determinist görüşe göre bile, bilerek ve isteyerek kötü sonuçlar doğuracak davranışlarda bulunan kişi, bu davranışlarından sorumlu olacaktır, çünkü bu davranışlar kişinin iradesine dayanır. Önceki durumda ise kişi davranışından sorumlu olmayacaktır. Determinizm, bilerek ve isteyerek kötü sonuçlar doğuran davranışlarda bulunan kişinin suçlanması ve hata cezalandırılması gerektiği ima edilir. Dolayısıyla bir kişi iradi olarak kötü sonuçlar doğuracak şekilde davranırsa, bu durum, kişinin gelecekte de muhtemelen aynı şekilde davranacağının bir göstergesidir. Bu sonuç önlenmelidir ve tecrübeler göstermiştir ki, daima olmamakla birlikte kimi zaman kişiyi, kınama, ceza veya ceza tehdidiyle kötü davranışlarda bulunmaktan caydırabiliyoruz. İradi eylemleri, hastalık gibi veya kaçınılamaz ihmalden

kaynaklanan eylemlerden ayırmamızın nedeni, kınama, ceza veya ceza tehdidi gibi yöntemleri, sadece iradi eylemlere uygulayabiliyor olmamızdan kaynaklanabilir. Fakat buna rağmen indeterministe göre, eğer iyilik ve kötülük belirlenmişse, o halde bir eylem belirlenmiş olduğu için ahlaki olarak iyilik veya kötülük niteliğine sahip olamaz. Determinizmin yanlışlığına inanan indeterminist filozof, eğer bir davranışımızdan dolayı pişmanlık ve utanç duyuyorsak, bu acının sadece, daha önceki eylemlerimiz ve ruhsal durumumuz ne olursa olsun, başka türlü davranma ihtimalimizin bulunmasından kaynaklandığını ısrarla öne sürecektir. Kendisi bir indeterminist olmamakla birlikte Kant, bütün eylemlerimizin önceki olaylar tarafından belirlenmiş olduğu görüşünü çok etkili bir şekilde çürütmüştür. Kant, "eğer geçmişteki eylemlerimiz şimdiki davranışlarımızın nedeni ise, şimdi geçmişi değiştiremeyiz ve eğer determinizm doğruysa, bu demektir ki, asla özgür olamayız" diyor. İndeterministler ve bizzat Kant'ın kendisi, bir başka tez daha öne sürüyorlar. Eğer davranışlarımız karakterimizden kaynaklanıyorsa özgür olduğumuz pekâlâ da savunulabilir, ancak karakterimiz nasıl oluştu? Herhalde karakterimiz çevrenin ve kalıtımın bir sonucudur. Eğer çevrenin bir sonucu ise, karakterimizin bize ait olmadığı kabul edilmelidir, kalıtımın bir sonucu ise yine bizim ürünümüz değildir, nihayetinde atalarımızın veya Tanrı'nın bir ürünüdür. Dolayısıyla karakterimizden ve ondan kaynaklanan davranışlarımızdan nasıl sorumlu olabiliriz? Doğmadan önce başka bir evrende yaşadığımızı varsaysak bile, bu durum sadece soruyu bir adım daha ileriye taşır. Her ne zaman bir varlık kazanmışsak, deterministe göre, o zaman varlığımızın ve başlangıçtaki doğamızın bir takım nedenleri vardı, daha önce varlık kazanmamış olduğumuzdan dolayı da, bu nedenler bizde var olamaz. Bizim daima var olduğumuz, bu yüzden varlığa gelmemizin hiçbir zaman söz konusu olmadığı gibi çok fantastik bir varsayımda bulunsak

bile, bu sadece sonsuza kadar gidecek bir çeşit kısır döngü yaratır. Her türlü davranışım önceki nedenler tarafından belirlenmiştir ve bundan dolayı, hiçbir zaman özgür olmadığım ve olamayacağım ileri sürülebilir, çünkü ne kadar zaman geçerse geçsin, davranışlarım, içinde bulunduğum zamanda asla değiştiremeyeceğim geçmişteki davranışlarım tarafından belirlenmiştir.

GÜÇLÜ BİR ARZUYA KARŞI KOYMA

İndeterministlerin çok fazla üstünde durdukları bir teze göre ise determinizm, kişinin, yoğun bir şekilde hissettiği güçlü bir arzuya karşı koyabilme olgusuyla çelişir. Kimi zaman, yaptığımız şeylerin, aslında o sırada yapmayı en çok istediğimiz şeyler olmadığını söyleriz. Böyle zamanlarda zor bir seçimle karşı karşıya kalırız. Bu seçim bize, güçlü bir arzumuza karşı koymak gibi zorlu bir zahmete mal olur. Diğer türlü davransaydık, arzularımıza karşı mücadele etmemiz de gerekmeyecekti. Şüphesiz, bir şeyi, ister doğuracağı iyi sonuçlar için, isterse o şeyin doğru olduğunu düşündüğümüz için yapalım, gerçekten istemiyorsak, o şeyi hiçbir şekilde yapmayız (alışkanlıklar sebebiyle mekanik olarak yaptığımız şeyler dışında). Vicdanının sesine kulak vererek her şeyi feda edebilen bir kişi bile, eğer vicdanının onayladığı şeyi yapmak gibi bir arzuya sahip değilse, bunu asla yapmaz. Kişi davranışlarının sonuçlarından memnun kalmayacak bile olsa, görevi olarak gördüğü bir şeyi yapmak gibi bir arzu içinde de olabilir. Kant gibi bazı filozoflar, bu dürtüye arzu demeyi kabul etmiyorlar, fakat Kant bile bu dürtünün arzuya çok benzediğini söylüyor. Şimdi mesele, bizim bu dürtünün arzu olmadığını, fakat arzuya çok benzediğini iddia etmemiz veya bu dürtünün bir arzu olduğunu söyleyip de, bunun öteki arzulardan farklı olduğunu kabul edip etmemiz değildir. Sorun, içimizde

herhangi bir istek duymadan bir şeyi yapıp yapamayacağımız da değildir, sorun çok güçlü bir şekilde hissettiğimiz bir arzuya, isteğe karşı koyup koyamayacağımızdır. Eğer determinizm doğruysa, daima, şiddetli arzularımıza uygun davranmalıyız. İşte bu tez, determinizmi çürütmek için kullanılıyor. Çünkü deneysel olgular, hiçbir zaman çok güçlü bir arzuya karşı koyamayacağımız görüşünü çürütüyor. Fakat, kendi adıma deterministlerin, "çok güçlü arzu" teriminin muğlaklığından kaynaklanan itirazlarla karşılaşabileceklerini düşünüyorum. Bu ibare, (1) Baskın olan arzu anlamına gelebilir, fakat bu durumda ona karşı koymak imkansızdır. Bir arzu baskınsa, zaten ona uygun davranıyoruz demektir, bir arzuya karşı koyabiliyorsak, bu durumda da arzu, zaten baskın gelmemiş demektir. Yani önerme, aslında bir totolojidir. Bu durumda çok güçlü bir arzuya karşı koyamayacağımızı söylemek, zaten herkesin bildiği bir şeyi tekrar etmek demektir. Fakat, (2) "Çok güçlü bir arzuya karşı koymak" ibaresi genellikle, "bizim çok güçlü hissettiğimiz bir arzuya karşı koymak" anlamına gelir. Şimdi, bu anlamda önerme totoloji değildir, fakat deterministlerin görüşlerinde bile bu önermenin doğruluğu kesin değildir. Çünkü davranışlarımızın daima ve bütünüyle şu veya bu nedenle önceden belirlendiğini bilsek bile, bu belirlenmişlik, davranışlarımızı belirleyen nedensellik yasasının hangisi olduğu meselesini çözmez. Ayrıca bir arzunun nedensel etkisinin, şiddetiyle orantılı olacağı da açık değildir. Bir arzunun nedensel etkisinin, şiddetiyle orantılı olduğunu ileri sürmek, sözde bir nedensellik yasası ortaya atmak demektir ve nedensel yasalarla ilgili önermeler de, her zaman olmamakla birlikte, genellikle, en azından insanlar için apriori olarak kesin olmaktan uzaktır. Dahası, bu görüş, psikolojinin sağladığı deneysel olgularla da çelişir. Psikolojik bir genellemeye iki kaynaktan ulaşırız: a) İç gözlem, b) Başkalarının davranışları ve söyledikleri. Şimdi çoğunlukla sabahları uyandığımda, içime dönüp bakar-

sam, o an için çok yoğun hissettiğim uyuma arzuma karşı koyar ve yataktan kalkarım. Ayrıca açıktır ki, insanların, daima çok yoğun hissettikleri arzularına uygun davrandıkları hipotezi, bazı davranışları, örneğin insanların doğru olduğuna inandıkları bir davaya ihanet etmektense işkencelere katlanmalarını, şehit olmalarını açıklayamıyor. Bu hipotez, başkalarının kendi yaşantılarıyla ilgili anlattıklarına da ters düşüyor. Yine bu hipotez, ahlaki iç mücadele gibi çok samimi bir gerçekle de bağdaşmıyor. Bir alkolik genellikle içkinin zararlı etkilerinden kurtulmak gibi bir arzu duymasına rağmen, onun bu arzusuna uygun davranmasıyla, içme arzusuna uygun davranması arasında çok önemli bir fark vardır. Eğer alkolik içmezse, içme arzusuna karşı "mücadele" edecektir, içtiği zaman onun ayık kalma, içki içmeme arzusuna karşı mücadele ettiğini hiç düşünür müsünüz? Çok güçlü olarak hissettiğimiz bir arzuya karşı mücadele etmeyi gerektiren davranışlara özel bir ahlaki önem ve ahlaki değer atfedilmiştir. Ancak böylesi durumlarda hissettiğimiz arzunun aslında o kadar da güçlü olmadığı, çünkü yeterince güçlü olmuş olsaydı, bu arzuya karşı koyamayacağımız iddia edilebilir. Fakat bir arzunun "gerçek" gücünün ölçüsü nedir? Bu soruya cevap bulabilmek için bir dinamometre kullanamayız. Bir arzunun şiddetini öiçmenin tek yolu, ya onun ne derece ve nasıl hissedildiğini iç gözleme başvurarak değerlendirmek veya arzunun davranışlarımız üzerindeki etkisini gözlemlemektir. Fakat davranışlarımız üzerindeki etkisini gözlemleme yöntemini kullanırsak, bu aslında, arzularımıza karşı koyamayacağımız, ancak o arzu doğrultusunda davranabileceğimizi ileri sürüyoruz demektir. Bana öyle geliyor ki, daima güçlü arzularımıza uygun davrandığımız görüşünün inandırıcılığı esas olarak, "güçlü arzu" deyimini, "baskın arzu" anlamında kullanan totoloji ile daima çok güçlü hissettiğimiz arzumuza uygun davranmamız gerektiğini söyleyen nedensel önerme arasındaki karmaşaya dayanıyor. Fakat

güçlü bir arzuya karşı koyabileceğimizi söylemek, determinizmin yanlış olduğunu savunmak anlamına gelmez, yalnızca, arzuların daima şiddetiyle orantılı etki doğurmadığı anlamına gelir. Tüm bunlara rağmen davranışlarımız bir kısım nedensel yasalar tarafından belirlenmiş olabilir, fakat belirli bir nedensel yasa, evrensel olarak davranışları hep aynı şekilde belirlemeyebilir. Bu bakımdan, bence, güçlü bir arzuya karşı koyma olgusu determinizmin aleyhinde kullanılamaz.

DETERMİNİZM VE SORUMLULUK

İndeterminist filozofların çoğunlukla kullandığı bir başka tez ise cezayla ilgilidir. Daha önce de gördüğümüz üzere, deterministi, cezayı faydacı bir anlayışla savunabilir. Ceza, kişileri suç işlemekten caydırabilir ve aynı suçu yeniden işleme ihtimallerini azaltabilir, fakat bir çok insan, bu görüşün ceza kavramını tam anlamıyla açıklayamadığını düşünür. Hak etmek diye de bir olgu vardır. Bir insanın cezayı, başka hiçbir nedenden dolayı değil, yalnızca yanlış yaptığı için hak ettiğini düşünürüz. Bu da cezaya ilişkin çok da tatminkar olmayan ve hatta zalimce kuramlara yol açar, fakat eğer hak edilmiş ceza kavramını bütünüyle reddedersek, bir masumun cezalandırılması sırasında hissettiğimiz dehşeti nasıl savunabiliriz? Şimdi bu hak edilmişlik hissi, kişinin farklı davranma ihtimali bulunduğu, yani kişinin o yanlışı yapmayabileceği inancıyla özel olarak bağlantılıdır. Deterministi bir yaklaşımı öngörmeyen ve faydacı temele dayanmayan bir ceza görüşünün savunulup savunulamayacağı şüphelidir, fakat suç işleyenin cezalandırılması gerektiği, felsefi yansıması ne olursa olsun, içgüdüsel olarak doğru olduğuna inandığımız ahlaki bir inançtır.

Böylesi bir ceza anlayışını benimseyelim ya da benimsemeyelim, her durumda, bilerek ve isteyerek yaptığımız davranışlarımızın özel bir sorumluluğu olduğu anlayışından kaçamayız, en azından sağduyu düzeyinde bu anlayış, nedensel determinizmin bulunmamasıyla, yani bu alanda belli nedenlerin bizim belli davranışlarda bulunmamızı zorunlu kılmadığı inancıyla ayrılmaz bir şekilde bağlıdır. Deterministi, ahlaktan ziyade adaleti ve hatta ahlaki sorumluluğun ne olduğunu ilk bakışta sanıldığından daha fazla açıklayabilir, fakat kendi görüşünü, sıradan kişilerin ahlaki görüşleriyle tam anlamıyla bütünleştirmez. Bu bakımdan determinizm ile indeterminizm arasındaki seçimimiz büyük oranda, "sağduyu ahlakı" olarak kabul edebileceğimiz ahlak anlayışı karşısında aldığımız tutuma bağlıdır. "Sağduyu ahlakı" deyimiyle, iyi niyetli ve rasyonel bir kişinin, felsefedeki yansıması ne olursa olsun, kendisini doğru olarak kabul etmeye zorunlu gördüğü ahlak anlayışını kastediyorum. Eğer bir filozof bu görüşü bütünüyle kabul ediyorsa, kesinlikle indeterministtir. Fakat böylesi bir sağduyu inancını muhakkak, daima ve bütünüyle doğru kabul etmek pek de akla yakın değildir, çünkü sağduyunun ahlak anlayışı çağdan çağa, ülkeden ülkeye değişir. Buna karşılık, tıpkı sorumluluk anlayışında olduğu gibi, böylesine yaygın bir ahlak anlayışına her dönemde büyük bir ağırlık verilmiştir, felsefi olarak dikkatli bir incelemeden sonra sağduyunun ahlak inancını aşamayacağı sonucuna varan bir filozof için bu anlayışın ağırlığı büyük oranda artacaktır. O halde mesele, determinizmin, inanmaktan kendimizi alıkoyamadığımız bu ahlak anlayışından yeterince büyük bir farklılığı mantıksal olarak içinde barındırıp barındırmadığıdır. Bu, bir derece meselesidir. Bir taraftan, sağduyunun sorumluluk anlayışının tam olarak doğru olmasını beklemeye hakkımız yok, ancak öte taraftan da, içerisinde, kabul edilebilir herhangi bir ahlak sistemiyle çelişkili unsurlar barındırıyorsa determinizmi de haklı olarak reddetmemiz

gerekir. Her şeyden önce determinizm kanıtlanamaz. Örneğin, "Başkalarının iyiliğine önem vermemek kötü bir şeydir" gibi bazı ahlak önermelerini, başka şeyleri nasıl biliyorsak, neredeyse onlara eşdeğer bir kesinlikle biliriz. Fakat mesele, ahlakın temel önermeleriyle çelişme meselesi mi, yoksa sorumluluk gibi zor bir kavramın birazcık da olsa değiştirilmesi meselesi midir? Deterministfilozoflar, kendi görüşlerinin sorumluluk kavramıyla bütünüyle bağdaştığını, çünkü sorumluluğun gerektirdiği ahlaki amaçlardan çoğunu yerine getirdiklerini ileri sürebilirler. Şimdi deterministlerin bu konudaki görüşlerini nasıl geliştirdiklerine bir bakalım:

Daha önce de gördüğümüz üzere, bazı davranışlar onaylanabilir sonuçlar doğururlarken, bazıları da beğenilmeyen, onaylanmayan sonuçlar doğururlar. Deterministler, tamamen haklı olarak, bazı davranışların ötekilere nazaran daha tercih edilebilir, beğenilebilir olduğuna işaret ederler. Şimdi, beğenilebilir, onaylanabilir davranışların ortaya çıkmasında iyi niyet varsa, bu, özellikle takdir edilen bir durumdur. Daha önce de değindiğimiz üzere, suç ve ceza, determinist anlayışta bile, onaylanabilir davranışlara özendirme veya en azından kötü davranışları caydırıp iyiye yöneltmenin aracı olarak savunulabilir. Şimdi bir adamı, davranışına bakıp, bu davranışın adamın kötü niyetli olduğunu gösterdiğini söyleyerek, ahlaki olarak suçladığımızı düşünelim. Bu durumda, ahlaki anlamda suçu inandırıcılıktan uzak bir şekilde tanımlamış oluruz. Şimdi ilk önce, durumu, sadece ahlaki anlamda suç için kesinlikle zorunlu bir ön koşul olan "yapabilirlik, edebilirlik" bağlamında ele alabiliriz, yani suçlanan kişinin daha farklı davranma ihtimalinin olup olmadığına bakarız. Dolayısıyla, eğer bir fiilin işlenmesi veya işlenmemesi en azından kısmen kişinin iradesine bağlı değilse, o fiilin işlenmesinin kişinin kötü niyetli olduğunu göstermeyeceği açıktır. Bu fiil aslında, örneğin kişinin fiziksel anlamda güçsüz veya aptal olmasın-

dan kaynaklanabilir, yani başka kusurlara da delalet edebilir, dolayısıyla, fiilin işlenmesi, bir irade kusuru veya niyet kusuru olarak nitelendirilebilecek ahlaki bir kusurun göstergesi olmayabilir. Bir kişinin ahlaki olarak bir şeyleri yapmaması gerektiği iddiası, içinde, o kişinin farklı bir şekilde davranabilme ihtimalinin var olduğu iddiasını barındırır. Şöyle ki, kişinin, bir şeyi yapmayı istiyor veya istemiyor olmasına veya bir şey yapmayı daha güçlü ve daha sürekli bir şekilde istiyor olmasına bağlı olarak iradesinde veya arzusunda bir değişimin meydana gelmesiyle, kişi o şeyi değil de başka şeyi yapabilir. İşte bu, deterministanlamda "yapabilirlik, edebilirlik" olgusunu tanımlar: Bu olgu kesinlikle anlaşılabilir bir olgudur ve içerisinde ahlaki bir yükümlülüğü barındırdığı iddia edilebilir. Fakat indeterminist filozof, eğer kişi farklı bir şeyi istemiş olsaydı farklı davranabilirdi iddiasını doğru kabul etmesine karşılık, kişinin söz konusu somut olayda daha farklı bir şeyi istemesinin mümkün olup olmadığını sorar. Determinist buna, bu sorunun meşru olmadığı (tabii ki, indeterminist anlamda değil de determinist anlamdaki sorumluluk anlayışına dayanarak) cevabını verebilir. Dolayısıyla, eğer "yapabilirlik, edebilirlik" olgusunu daha önceki gibi tanımlarsak, kişinin farklı bir arzu duyup duyamayacağı sorusu, kişinin iradesinde bir değişiklik olmasının, kişinin iradesini değiştirip değiştiremeyeceği sorusuna dönüşür. Bu soruya evet karşılığı vermek bir totolojidir. Determinist filozofa göre, kişinin arzusunun, veya niyetinin zaman zaman kötü olması mümkündür, fakat kişi bu kötü arzulara sahiptir ve kişiyi ahlaki olarak suçlamak sadece arzularının kötü olduğunu söylemektir. Kişi bu kötü arzuları kalıtsal olarak atalarından miras alsa bile, iradesinin yapısı, mizacı kötüdür.

Bu tavır ahlaki olarak tatminkar bir tavır mıdır? İndeterminist filozof kimi zaman, aynı suçu işleyen iki kişinin, eğer bunlardan biri refah içinde bir hayat sürdürmüşse, iyi eğitim almış-

sa, diğeri ise bu hayat koşullarına ve eğitim imkanlarına hiç sahip olamamışsa, eşit derecede suçlanmasının yanlış olacağını ileri sürerek deterministlerin bu anlayışına karşı çıkar. Bu anlayış, kişinin arzusunun, niyetinin, iradesinin yapısının bir takım nedenlerle ve önceden belirlendiği sürece, bunun suçlanacak bir şey, bir kusur olarak düşünülmediği imasını taşır. Buna deterministfilozoflar, suçun işlenmesinin sadece dış koşullardan dolayı zorunlu olması halinde bunun bir kusur olamayacağını iddia ederek karşılık verebilir. Deterministfilozof, bu anlayışını, suçun refah içinde bir hayat sürmek ve iyi bir eğitim almak gibi bir takım avantajlara sahip olan kişi tarafından işlenmesinin, böylesi avantajlara sahip olmayan kişi tarafından işlenmesine nazaran daha büyük bir ahlaksızlığın göstergesi olduğunu söyleyerek savunabilir ve eğer işlenen fiil, kötü niyetin açık bir göstergesi ise, deterministgörüşe göre bile bu kişinin daha fazla suçlanması gerekir.

İndeterministler deterministgörüşe şöyle bir itirazda da bulunabilirler. Farz edin ki, uyuşturucu bağımlılığı olan bir kişinin, iradesi bu alışkanlığından dolayı zayıfladı. Fakat kişi böyle bir alışkanlık edinebiliyorsa, yeterince güçlü ve inatçı bir şekilde istemesi ve azimli olması halinde uyuşturucu kullanmaktan da vazgeçebilir. Bundan dolayı deterministanlamda "yapabilirlik, edebilirlik" olgusu çerçevesinde kişinin uyuşturucu kullanmaktan vazgeçmesi daima ihtimal dahilindedir. Kişinin artık uyuşturucu kullanmayı değil de kullanmamayı arzu etmesi halinde bu alışkanlıktan vazgeçebileceği daima doğru bir yargı olarak kabul edilir. Fakat zamanla kişinin arzusunun bu kötü alışkanlığın esiri olduğu ve kişinin artık uyuşturucuyu kendi iradesiyle bırakamadığını herkes kabul etmektedir. Pratikte birey için böylesi bir zamanın ne kadar uzunlukta olduğunu kestirmek zordur, bunun kişiden kişiye değiştiği söylenebilir, fakat bağımlılığın geli-

şeceği kadar uzun bir zaman geçtikten sonra artık o kişi uyuşturucu kullanmakla suçlanamaz. Kişi tabii ki, daha önceki eylemlerinden, yani onu bu umutsuz geçide getiren uyuşturucuyu kullanmaya başlamasından ve zaman içinde sürekli kullanarak bir bağımlılığın gelişmesine neden olmasından dolayı suçlanabilir, fakat bir kez bağımlılık gelişmişse ve kişi bağımlı hale gelmişse artık uyuşturucu kullandığı için suçlanamaz. Doğrudur, arzularda bir değişiklik olması, kişiyi farklı bir tutum takınmaya ve daha farklı davranmaya sevk eder. Buna rağmen, kişinin, yaptığı bir şeyden dolayı suçlanamayacağı durumlar da vardır. Dolayısıyla, kişinin ahlaki olarak kusurlu olduğunu iddia etmek için, sadece deterministanlamda daha farklı davranma ihtimalinin bulunması yeterli değildir, aynı zamanda kişinin, mutlak anlamda (yani, bu ihtimali ortadan kaldıran sebeplerin bulunmaması gerekir) bu ihtimale sahip olması gerekir. Kişinin, yeterli bir azim ve kararlılıkla bir şeyi istemesi halinde daha farklı davranma ihtimaline sahip olması yeterli değildir, kişi aynı zamanda arzularını yönlendirebilecek bir durumda ve güçte de olmalıdır. Bu anlayışa deterministfilozoflar, bir başka ayrım daha yaparak karşılık verebilirler. Şöyle ki, bu durumun tamamen, kişinin doğru isteklere sahip olmasını engelleyen şeylere bağlı olduğu öne sürülebilir. Uyuşturucunun bırakılması gibi çok güçlü bir iradeyi gerektiren bazı davranışlar için çok yüksek derecede zihinsel bir konsantrasyon gerekir. Şimdi diyelim ki, kişi, uyuşturucu bağımlılığının yarattığı psikolojik ve fiziksel koşullardan dolayı, doğru dürüst bir hayat sürdüremiyor ve işini aksatıyor. Farz edin ki, ben uykusuzluk hastalığından mustarip olsam, günlerce uyuyamasam veya amansız bir kansere yakalandığımı öğrensem felsefi çalışmalarımı verimli bir şekilde sürdüremem. Fakat ben bu durumda ahlaki olarak tembellikle suçlanamam. Aynı şekilde, uyuşturucu bağımlısı kişi de, işini aksattığı için

ahlaki olarak suçlanamaz, çünkü davranışları artık kötü niyetin bir göstergesi olmayacaktır. Fakat söz konusu kişi kendisini şu şekilde savunabilir: "Psikolojik durumumun uyuşturucudan henüz olumsuz olarak etkilenmemiş olduğunu kabul ediyorum. Ayrıca, diğer insanlar ne kadar zihinsel bir konsantrasyon gücüne sahipse ben de o kadarına sahibim. Bilincim bütünüyle açık, bu yüzden kendime verdiğim zararın ve bu zararın sonuçlarının kesinlikle farkındayım. Fakat uyuşturucuya hâlâ düşkün olmam beni, arzularına esir olan bir insan haline getirdi, bundan dolayı da uyuşturucu kullanmaya devam ediyorum, çünkü artık bunu yapmak benim doğamın bir parçası oldu." Şimdi, bu, bir gerekçe olarak kabul edilebilir mi? Bu durumda kişi, sadece, kendisini bu duruma getiren geçmişteki o ilk içme deneyiminden dolayı değil, aynı zamanda uyuşturucu alışkanlığını sürdürme iradesinden dolayı da suçlanmamalı mı? Bu savunma, davranışlarımız üzerinde sadece irademizin ahlaki sorumlulukla bağdaşmayan kötü yapılanmasının belirleyici bir rol oynamadığını, aynı zamanda irademizden başka unsurların da rol oynadığını destekler.

Tabii ki, konunun her iki tarafı (deterministler ve indeterministler) belirli derecede sorumluluğun bulunduğu ve yanlış bir davranışın kusurluluk derecesinin, bizi o davranışa iten eğilimlerin, kötü arzuların gücüyle orantılı olarak azaldığını kabul etmelidir. Bu çerçevede, uyuşturucu bağımlısının bu alışkanlığı sürdürmesindeki kusurluluk derecesi, alışkanlık kişi üzerinde kesin bir mevzi kazanmış ve uyuşturucu alma arzusu artık dayanılmaz hale gelmişse ve hatta kişi uyuşturucu kullanmadan yaşayamayacak duruma gelmişse azalır.

Aslında kötü olduğunu bildiğimiz, onaylamadığımız, fakat yine de anlayışla karşıladığımız bazı yanlış davranışlar da var-

dır. Örneğin, kişi, bir takım ağır işkencelere katlanamadığı veya bu işkenceleri görmek istemediği için dava arkadaşlarına ihanet ederse, bu kişiyi, içten içe pek de suçlamayız. Aslında bunun, kişinin ideallerine eşdeğer bir iradeye ve yüreğe sahip olmadığını gösterdiğini düşünürüz. Fakat kişiyi bundan dolayı değil de, insanların büyük çoğunluğunun benzer koşullar altında benzer bir güçsüzlüğü ve ahlaki kusuru göstereceğine inandığımız için suçlamayız. Fakat yüksek ideallere sahip olan kişilerin, bu şekilde davrandıkları için, aslında hiç kimse onları suçlamayı aklına bile getirmezken, kendilerini kıyasıya suçladıklarını görürüz. Akıl hastası kişileri, davranışlarından dolayı suçlamayız, fakat bu, onların, bütün davranışlarının belirlendiğine ve hastalıkları dolayısıyla o şekilde davranmaya mecbur olduklarına inanmamızdan kaynaklanmaz. Aslında bu konuda pek de bir kanıt yoktur. Sonuçta normal kişiler için de belli derecede bir belirlenme durumu söz konusudur. Akıl hastalarına yönelik ortak davranışımız aslında, onların davranışlarının ahlaki bir kusuru yansıtıp yansıtmadığını ve eğer yansıtıyorsa, ne derecede yansıttığını belirleyememizden, böyle bir yeteneğe sahip olmamamızdan kaynaklanır. Deliler en vahşi şeyleri yapabilirler ve buna rağmen, ahlaki olarak normal insanlar kadar ve hatta onlardan daha iyi olabilirler. Aslında bir delinin bir cinayet işlemesi onun ahlaki olarak kötü olduğunun değil de, tersine iyi olduğunun bir işareti olabilir, çünkü kişi, var olmasında hiçbir dahlinin bulunmadığı bir saplantısından dolayı samimi olarak, o kişiyi öldürmeyi görev addetmiş olabilir. Bu durumda, hem bu sebepten dolayı hem de cezanın bu kişinin durumunu değiştirebileceğini düşünmek için hiçbir sebebin olmamasından dolayı bu kişiyi, adam öldürdüğü için cezalandırmak doğru olmayacaktır.

Deterministler bir karşı saldırıyla konuya son noktayı koyacaklardır. Determinist filozof, sorumluluk kavramıyla bağdaş-

mayan anlayışın determinizm değil, indeterminizm olduğunu ileri sürecektir. Ona göre, eğer kötü davranışım, kötü karakterimden, yani bende var olan kötü bir şeylerden kaynaklanıyorsa, bu davranışımdan neden sorumlu olmam gerektiği daha kolay anlaşılır. Çünkü davranışım kötü karakterim tarafından belirlenmiştir. Fakat eğer davranışım kötü mizacım tarafından, yani bende var olan bir şeyler tarafından belirlenmemişse, o zaman bundan nasıl sorumlu tutulabilirim? Bu bakımdan determinist filozoflar, anlaşılır bir şekilde, hemen hemen tamamen, indeterministlerin benimsediği anlayışın tam tersi bir tutum takınabilirler. İndeterministlere göre ben, ahlaki olarak ancak hiçbir nedenle belirlenmemiş davranışlarımdan sorumlu tutulabilirim. Deterministler ise benim yalnızca belirlenmiş olan davranışlarımdan sorumlu tutulabileceğimi iddia ederler.

Determinist filozofların öne sürebilecekleri bir başka tez de şöyledir: Mükemmel bir varlık düşünelim. Böyle bir varlığın gerçekten var olup olmadığı, bu tezin amacı dışındadır. Bu mükemmel varlık, doğası itibariyle, daima ve zorunlu olarak doğru şeyler yapacaktır, bundan dolayı da indeterminist anlamda hiçbir zaman özgür olamayacaktır. Fakat bu varlık kesinlikle bizden hiç de daha az değil, hatta daha fazla özgürlüğe sahiptir. Eğer durum böyleyse, determinizm özgürlükle bağdaşmaz diye bir şey olamaz.

Bu tezlerin ışığında, bir çok filozofun determinizme neden inandıklarını anlamak zor değil. Fakat, her olayın tamamen bir takım nedenlerden dolayı belirlendiği prensibinin kanıtlanmış ve kesin bir doğru olarak kabul edilmediğini bir kez daha vurgulamam gerekir. Determinizmi zihinsel dünyaya uygulayabileceğimizi, böyle bir şeyin mümkün olabileceğini dahi düşünemeyiz. Bu anlayış maddi dünya için geçerli olsa bile, ki bu da kuş-

kuludur, madde ve ruh birbirlerinden çok farklı oldukları için, benzerliğe dayanarak bu anlayışın zihinsel dünya için de geçerli olduğu sonucuna varmak için hiçbir sebebimiz yok. Bundan dolayı, determinizmin ahlakla bağdaşmayacağını düşünen bir kişinin bu anlayışı bütünüyle reddetmesi kesinlikle anlaşılır bir şeydir. Eğer kişi determinizmi bu gerekçeyle reddetmişse, kendisini belirli bir kesinlikle inanmaya yükümlü hissettiği şeylerle çelişkiye düşmeyecektir. Fakat bu noktada ahlakın indeterminizmi gerektirip gerektirmediği cevapsız bir soru olarak kalıyor.

Bu mesele üzerinde kafa yoran insanların muhtemelen büyük çoğunluğu, ister determinizmi sorumluluk kavramını gerekçe göstererek reddetsin, isterse determinizmin sorumluluk kavramında değişiklikler yapmayı tercih etsin, bu anlayışın ahlaki sorumluluk kavramına tam anlamıyla hakkını vermediğini düşünürler. İndeterminist, determinizmin büyük oranda ahlakla bağdaştığını kabul eder, fakat bu anlayışın tam da sorumluluk noktasında çöktüğünde ısrar eder ve ayrıca bazı şeylerin, bazı nedenlerle belirlenmiş olmalarına rağmen, iyi (örneğin, mutluluk veya bilgi), bazı şeylerin de kötü (ağrı, çirkinlikler) olduğunu kabul eder, fakat davranışların, eğer bir takım nedenlerle belirlenmişse, yararlı ya da zararlı sonuçlar doğursa da, ahlaki anlamda iyi ya da kötü olabileceğini kabul etmez. İndeterminist, pişmanlık yaşamakla vicdan arasındaki bağlantıya, yani "Geçmişteki alışkanlıklarıma ve mizacıma rağmen başka türlü davranabilirdim, keşke böyle davranmasaydım" duygusuna işaret ediyor ve karakterimin benim daha farklı davranmamı imkansız kılacak şekilde yapılanmış olduğunu da kabul etmiyorlar. Nihayetinde indeterministler, masaya, deterministlere karşı en güçlü kozu sürerek altın vuruşu yapıyorlar: Eğer determinizm doğruysa, karakterim aslında ve bütünüyle benim tarafımdan değil, atalarım tarafından belirlenmiştir ve bu yüzden karakterimden ben

sorumlu olamam. İndeterministler, deterministlerin karakterimden kaynaklanmayan davranışlarımdan sorumlu olamayacağım görüşüne, karakterin, yapıp-ettiklerimden ayrı olumlu bir nitelikler dizgesi olarak düşünülemeyeceği karşılığını vereceklerdir. Bir karakter özelliği olarak nezaket ve incelik kavramını, ince davranışların dışında ve üstünde düşünemeyiz, mutlak anlamda nezaket ve incelik hakkında hiçbir fikre sahip olamayız. Bu yüzden indeterministler bir kişinin davranışlarının karakterince belirlenmediği, çünkü zaten karakterin sadece kişinin iradi davranışlarının tümüne verilen genel bir ad olduğunu ileri sürebilir. İndeterministler kendi aralarında, mükemmel varlık kavramına gösterdikleri tepki bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Çoğunluk muhtemelen, böylesi bir varlığın aslında daima doğru olan şeyi yaptığı, fakat kişiyi böyle yapmaya karakterinin zorlamadığını söyleyeceklerdir. Bu gruptaki indeterministler, Tanrı'ya bile belirlenmemiş özgür irade atfedeceklerdir. Öteki gruptaki indeterministler ise, böylesi bir mükemmelliğe, en azından iyiliğe sahip bir varlığın belirlenmiş olabileceğini kabul ederler, fakat bizim eksik, kusurlu düzeyimizde bulunan varlıklar için, özgürlüğün ve dolayısıyla ahlaki değerlerin ön koşulunun indeterminizmde bulunduğunu iddia edeceklerdir. Gerçekten mükemmel bir varlık daha üstün bir özgürlük düzeyine sahip olabilir ve bizim özgürlüğümüze ihtiyacı olmayabilir, fakat bizim için bu, tek gerçek özgürlüktür.

İKİSİNİN ORTASINDA ÇÖZÜM BULMA ARAYIŞLARI

Deterministler ile indeterministler arasında birbirine zıt iddialar öne sürülmesi tabii ki, farklı filozofların felsefi sorunlara farklı cevaplar vermelerinden kaynaklanmaktadır. Daha önce

gördüğümüz üzere, konu ağırlıklı olarak, sorumluluk kavramı konusunda sağduyumuzda yer alan ve içgüdüsel olarak doğru olduğunu düşündüğümüz ahlaki inançlara hangi oranda ters düşülebilir olup olmadığı meselesidir. Fakat tek alternatifimizin, ya indeterminizmi benimsemek ya da yaptığımız her şeyin daha önce yaşadığımız olaylar tarafından belirlendiği görüşünü kabul etmek olduğunu zannetmemeliyiz. Bu ikisinin arasında, çözüm olarak öne sürebileceğimiz bir çok alternatifimiz vardır. Aslında her iki anlayışa da bir karşı çıkış olarak değerlendirilemeyecek bir psikolojik nedensellik kavramına ulaşmak için umutsuzca çaba harcanmıştır. Bu çabaların sonunda, şu sonuca ulaşıldı: İradi eylemlerimizin belirlenmiş olmasına rağmen, bunları geçmişteki olaylar belirlememiştir. Bu çözümün avantajı şu iki noktada gizlidir: Birincisi, bir taraftan, davranışlarımızın bizde bulunan bir şeyler tarafından belirlenmesi, özgür oluşumuzla bağdaşabilmeli ve hatta bu olgu, özgür oluşumuzun zorunlu bir ön kabulü olmalıdır. Fakat bir taraftan da, eğer bütün davranışlarımız tamamen geçmişteki olaylar tarafından belirleniyorsa, şimdi asla özgür olamayacağımız, çünkü geçmişi değiştiremeyeceğimiz gibi bir itiraz da vardır. Söz konusu çözüm ise deterministlerin ilk noktaya dayanan tezleriyle uyumludur, aynı zamanda da indeterministlerin ikinci noktadaki itirazından kurtulmaktadır. Ayrıca deterministlerin, davranışlarımızı belirlediğini söylediği karakter de kesinlikle, yalnızca geçmişte yaşanmış bir dizi olaya eşitlenemez. Fakat yalnızca geçmişe dayanmayan böylesi bir nedenselliği anlamak çok zordur ve böylesi bir nedenselliği şu ana kadar kanıtlamak da mümkün olmadı. Fakat bu görüş lehine şu noktaya işaret etmek gerekir ki, ahlaktan tamamen bağımsız gerekçelerle, zihinsel bir durumun kimi zaman hiçbir şekilde geçmişte yaşanmış olay niteliğinde olmayan bir şeyler tarafından belirlenebileceğini kabul etmek zorunda kalı-

rız. Eğer bir şeyler biliyorsam, bildiklerim muhtemelen zihinsel durumumu belirliyor. (buna, doğrudan bilmenin gerekli olmadığı şeklinde itiraz edilebilir, fakat bu durumda, çıkarımda bulunarak ulaştığımız gerçeklerin zihinsel durumumuzu belirlediğini ileri sürebiliriz. Bu gerçeklerin geçmişte yaşanmış olaylar olması gerekmez, mantık veya matematik yasaları da olabilir) Bir şeyi bildiğim durumla bilmediğim durum arasında ruh halim, zihinsel durumum, davranışlarım bakımından fark vardır. Her iki durumda da aynı ruh haline sahip olamam. Fakat bu bilinen şeyin geçmişte yaşanmış bir olay olması gerekmez. Matematikte örneğin, olay söz konusu değildir.

Önerilen bir başka çözüm şu şekilde ifade edilebilir: Burada problem, nedenin, sonucu zorunlu kılmasına dayanır. Fakat buradaki zorunluluk, geçerli bir çıkarımdaki zorunluluk ilişkisinin bir benzeridir. Geçerli bir çıkarımda öncüller sonucu mantıksal olarak nasıl zorunlu kılıyorsa, neden-sonuç ilişkisinde de neden, sonucu zorunlu kılar. Nasıl gelecek geçmişten çıkarılabilirse, aynı şekilde geçmişin de gelecekten çıkarılabileceği ileri sürülüyor, fakat hiç kimse, buna dayanarak geçmişte özgür olmadığımızı, çünkü geleceğin geçmişteki davranışlarımızı zorunlu kıldığını düşünmez. O halde geçmişin gelecekteki davranışlarımızı zorunlu kılmasından dolayı gelecekte özgür olamayacağımızı neden düşünmemiz gereksin ki? Fakat bir çıkarımdaki zorunluluk ilişkisi dışında başka bağlamlarda geçmişin geleceği zorunlu kıldığını kanıtlamak kesinlikle imkansızdır. Öte yandan filozoflar, nedensellik tarafından belirlendiği sürece, başka bir bağlamda zorunlu kılınan bir gelecek kavramının üstesinden gelmekte zorluk çekmişlerdir. Bundan dolayı bu çözüm, soruna tatmin edici bir yanıt vermekten uzaktır.

Bana göre ciddiye alınması gereken bir çözüm de şudur: Deterministler, sorumluluk kavramının kişide bulunan bir şeyler ta-

rafından, yani kişinin karakteri tarafından belirlenmeyi içerdiğini ileri sürerler; indeterministler ise, determinist anlayışa göre kişinin özgür veya sorumlu olamayacağını, çünkü kişinin karakterinin nihayetinde kendisi tarafından değil, ataları ya da Tanrı tarafından belirlendiğini ileri sürerler. Farz edin ki, bu iki tezi de kabul ettik. Bu durumda, kişinin davranışlarını karakterinin (kişinin içinde yaşadığı koşullarla birlikte) belirlediği, fakat kişinin karakterinin de tamamen kendisinin dışındaki şeyler tarafından belirlenmediği, her insanın belirli derecede gerçekten de yeni bir başlangıç yapma imkanına sahip olduğu sonucuna varırız. Bu durumda, sorumluluk kavramında kendini gösteren hem indeterminist hem de daha kötüsü, determinist sıkıntılardan kurtuluruz. O halde kişinin davranışları karakterinden kaynaklanır, fakat bu, kişinin davranışlarını onun dışındaki bir şeylerin ürünü haline getirmez. Yapmamız gereken tek şey, karakteri, eylemlerimizin ve zihinsel durumumuzun üstünde ve dışında bir dizi nitelik olarak düşünmememizdir.

BÖLÜM X

ÇOĞULCULUĞA KARŞI TEKÇİLİK. TÜMELLER

TEKÇİLİĞİN DERECELERİ

Determinizm ve indeterminizm arasındaki kavga, aslında felsefede çoğulculuk veya çokçuluk ile tekçilik görüşleri arasındaki kavgayla ilgilidir. Bu terimleri tam manasıyla tanımlamak imkansızdır, iki görüş arasındaki farklılık aslında bir derece meselesidir; tekçi, evrendeki birlik ve bütünlük unsuruna daha fazla öncelik ve ağırlık verir, çoğulcu ise çoğulculuk unsuruna öncelik verir. Eğer indeterminizm doğruysa, dünya, her şeyin katı bir biçimde belirlendiği ve hiçbir şeyin, başka şeyler değişmeden değişemeyeceği bir dünyadan daha az bir birlik ve bütünlüğe sahip olacaktır. Genel olarak tekçilerin bireyin pahasına bütüne, kendiliğinden oluş unsuru pahasına düzen unsuruna vurgu yapma eğiliminde olmasından, çoğulculuğun ise tam tersi un-

surlara daha fazla önem vermesinden dolayı, tekçiye nazaran çokçunun bir bütün olarak, insan özgürlüğüne hakkını verdiği söylenebilir. Fakat kişinin, genelde felsefî bakış açısı olarak çoğulcu olmasından dolayı zorunlu olarak indeterminist olacağını veya bir bütün olarak tekçi olmasından dolayı muhakkak determinist olacağını ileri süremeyiz, fakat kesinlikle bu yönde bir eğilim vardır.

Tekçiliğin ve çoğulculuğun değişen derecelerde bir çok biçimi vardır. Aşırı tekçi anlayışa göre, her şey yalnızca "Bir"dir. Bu konuda söyleyebilecek çok fazla bir şey yok. Bu durumda, pratikte algıladığımız her şey yalnızca bir illüzyondur, çünkü her şey, bize nasıl görünürse görünsün, tektir. Tekçiliğin daha ılımlı biçimlerine göre ise her şey farklı niteliklere sahip olmasına rağmen tek bir tözdür (Spinoza) veya her şey yalnızca algıdan ibarettir (Mutlak İdealizm) veya her şey tek bir mantıksal sistemin parçasıdır (tutarlılık kuramı). Çoğulcu filozof, evrenin birbirlerine bağlı olması gerekmeyen, pekâlâ da birbirlerinden ayrı var olabilen çok sayıda birbiriyle bağlantısız varlıktan oluştuğu düşüncesindedir. Genellikle inanıldığı üzere Teizm ya da Tanrıcılık, tekçiliğin bir biçimi olarak kabul edilebilir, çünkü bu anlayış, dünyanın her şeye kadir olan tek bir ruh tarafından yaratıldığını ve idare edildiğini savunur. Fakat teizm, tam bir tekçilik biçimini almaz, çünkü Kutsal Ruh tarafından yaratılmasına ve ona bağımlı olmasına rağmen insan ruhuna bir dereceye kadar nispi bir bağımsızlık tanır ve insan ruhlarının, Tanrı'da içkin bulunmadığını, yani Tanrı'nın evrene içkin değil, aşkın olduğunu savunur. Genel olarak Tümtanrıcılık (Panteizm) olarak bilinen bir görüşe göre ise, Tanrı var olan her şeyi sadece yaratmakla kalmamıştır, aynı zamanda her şeye içkindir de. Hıristiyanlık düşüncesi de zaman zaman, hatta çoğunlukla panteizme yaklaşır, fakat bu noktaya ulaşılmadan önce Tümtanrıcılık hareketi

daima aykırı inanç olmakla suçlandı. Fakat Ortodoks Hıristiyanlığının kendisi, tekçilik yönünde bir hayli ileri gider, çünkü her şeyin, Kadir-i Mutlak tek bir ruha ve onun amacına mutlak bakımdan bağlı olduğunu ileri sürer. Hatta bu katılığın, insanın iradesinin, sınırlı da olsa özgür ve belirlenmemiş olduğu kabul edilerek yumuşatıldığı dönemlerde dahi Ortodoks Hıristiyanlık'ın oldukça tekçi bir karakteri vardır. Öte yandan Maniheizm, şeytanı, Tanrı'dan bağımsız ve ona rakip bir güç olarak kabul eder. Şeytan, Tanrı tarafından yaratılmış bir varlık değildir, fakat O'ndan ayrı düşmüştür ve Tanrı'nın iyiyi ve iyiliği gözeten amaçları için, şeytanın sonunda kaçınılmaz olan yenilgisine kadar özgür iradesini kullanmasına izin verilmiştir. Bu biçimiyle Maniheizm, tabii ki, pek de tekçi sayılmaz. Son dönemlere kadar nispeten çok az filozof radikal çoğulcu görüşleri bütünüyle benimsemiştir. Leinbiz (1646-1716) genellikle çoğulcu olarak nitelendirilir, çünkü evrende farklı varlıkların etkileşim halinde olduklarını kabul etmez. Fakat bana kalırsa, Leibniz'in bir bütün olarak tekçi olarak tanımlanması daha doğrudur. Çünkü o, her şeyi tek bir varlığın, yani Tanrı'nın yarattığını, tek bir sistem içinde yer alan her şeyin arasında sıkı bir uyum olduğunu ve her şeyi, en küçük ayrıntısına kadar Tanrı'nın amaçlarının belirlediğini varsayar. Bertrand Russell ise çoğulculuğun en aşırı biçimini savunmuştur. Russell, "evrenin tamamen tesadüfler ve sıçramalardan ibaret olduğunu, evrende birliğin, devamlılığın, bütünlüğün, düzenin veya sevgiyi yöneten başka hiçbir unsurun bulunmadığını" öne sürüyor, fakat daha erken dönemdeki çalışmalarında kendisini, başka bir bağlamda tekçi olarak nitelendiriyor, çünkü beden ve ruh gibi birbirine indirgenemeyecek iki farklı töz olmadığını, bildiğimiz her şeyin bir ve aynı tözden meydana geldiğini öngören bir kuram ortaya atmıştır.

ÇOĞULCULUĞA İNANMAYI ZORLAŞTIRAN UNSURLAR

Çoğulculuğun bir çok dönemde pek de dikkate alınmaması, gördüğü nispi önemsizlik çeşitli nedenlere atfedilebilir. 1) Tek Tanrı'ya inanmak, tek başına, basbayağı evren hakkında tekçi bir görüşü benimsemek demektir. Tarihsel olarak bir çok dönemde tek bir Tanrı'ya inanç, toplumların genel karakteridir. 2) Zorunlu nedensellik kuramı genelde bilinçli olsun ya da olmasın doğru olarak kabul edilmiştir ve bu kuram, büyük oranda tekçiliği içinde barındırır. Eğer iki şey birbirini zorunlu kılıyorsa, bunlar kesinlikle birbirlerine aittir ve birbirlerinden ayrılamaz. Her şeyin, tek başına başka her şeye neden olamamasına ve bunun için başka her şeyi zorunlu kılamamasına rağmen, bilebildiğimiz her şey doğrudan ya da dolaylı olarak, şöyle ya da böyle belirli bir derecede nedensel olarak birbiriyle bağlantılıdır. 3) İnsanlar, evreni bir çokluk olarak değil de bir birlik olarak düşünmeyi, entelektüel olarak ve başka bakımlardan daha tatmin edici bulurlar. Bu şekilde doğal bir eğilim vardır. Bu eğilim dinsel yanı ağır basan kişilerde çok güçlüdür, çoğu insanda ise belli derecede vardır. Mistisizm olarak bilinen olguyu, dinin başka görünümlerinden ayıran belli başlı özelliklerden biri, güçlü bir tekçilik eğilimidir. Büyük bir mistik, şeyler arasında, görünenden veya hatta dinin kendisi tarafından kabul edilenden bile daha büyük bir birliği, dolaysız olarak algıladığını ileri sürer. Mistikler bu aşamaya, tamamen entelektüel tezleri kullanarak gelmediklerini söylerler, hatta aklı genellikle aşağılarlar, buna rağmen bir yaklaşım olarak oldukça soyut entelektüel tezlere de sık sık başvururlar. En entelektüel mistisizm, Spinoza tarafından temsil edilir. Spinoza, felsefi doktrinlerine ilişkin çok sıkı mantıksal kanıtlar gösterdiğini ileri sürer, fakat iddialarını, bu kanıtların gücü-

nün kavranmasıyla ulaşabilecek ani bir kavrayış anına dayandırır. Ancak yoğun bir konsantrasyonu gerektiren bu ani kavrayışa ulaştıktan sonra Spinoza, tezle kanıtlayabileceği şeylerin ötesine geçer. Bir çok mistik, rasyonel kanıtlara Spinoza kadar önem vermezler, genellikle, gündelik hayatın dünyasındaki çelişkileri gözler önüne seren tezleri kullanarak kendi inançlarının doğru olduğunu öne sürerler. Bu dünyanın kendisi kendisiyle çeliştiğini, bundan dolayı gerçek olmadığını göstererek, gerçeğin ta kendisi olduğunu düşündükleri kendi mistik görüşlerinin kabulü için zemin hazırlarlar.

Zorunlu nedensellik kuramı daha önce ele alındı, teizm sorunu da son bölümde ele alınacak. Tekçi görüşleri desteklemek için kullanılan daha genel tezler, ilişkilerin doğasına ilişkin tezler olmaktan çıkıp, başka bir nitelik kazanıyor. Bu konu, bir başlangıç niteliğindeki böylesi bir kitapta tartışılamayacak kadar soyuttur. Tekçiler genel olarak, iki farklı şeyin, ancak, hiçbir zaman birbirlerinden ayrılamayacakları bir birlik oluşturmaları halinde birbirleriyle ilişkili olabileceklerini savunurlar. Tekçiler bu görüşe dayanarak birbirinin alternatifi olan iki farklı sonuca ulaşırlar. Bazıları, her şeyin başka her şeyle bir şekilde ilişkili olmasından dolayı evrenin çok sıkı bir birlik olarak düşünülmesi gerektiğini savunur. Öteki grupta yer alanlar ise, içinde yaşadığımız dünyanın kesinlikle böyle bir birlik içinde bulunmadığını iddia ederler ve ilişkilerin "gerçek dışı olduğu" ve evreni ilişkiler bağlamında doğru dürüst tanımlamak için, birlik teriminin pek de uygun bir ifade olmadığı sonucuna varırlar. Bu düşünürler için gündelik hayatın dünyası sadece bir görüntüdür, çünkü bu dünya bizi entelektüel ve tinsel olarak tatmin edecek kadar sıkı bir birlik içinde değildir. Çoğulculuk taraftarı düşünürler, bu tezlere cevap vermek için, basit bir ilişki ile mantıksal ilişki arasında fark olduğunu söylerler. Bana kalırsa, tekçiler, iki şeyin birbiriyle ilişki içinde olmasının, bunların mantıksal olarak bir-

birine bağlı olduğunu (yani biri diğeri olmadan var olamaz ve ilişkinin varlığı terimlerin varlığını zorunlu kılar) kanıtladığını gösteremediler. Öte yandan, birlik tezini, ilişkilerin doğasına dayanarak değil, zorunlu nedensellik kuramına dayanarak da gerekçelendirmek mümkündür. Eğer neden mantıksal olarak sonucu zorunlu kılıyorsa ve her olayın da bir nedeni varsa, her olay bir bütün olarak evrenin geri kalanına mantıksal olarak bağlı ve evren tarafından zorunlu kılınıyor demektir. Olgulara dair bir şeyler biliyorsak, yeterli zekaya sahipsek, bir olayın, ancak nasılsa öyle olabileceğini, ondan daha farklı olmasının mümkün olmadığını anlarız. Ayrıca zorunlu nedensellik görüşünü indeterminizmle birleştirsek bile, her ne kadar insanın özgür iradesine atfedilebilecek belirli boşluklar ve bazı belirsizlikler varsa da, nedenselliğin, dünyayı, bütünüyle mantıksal bir sistem olmasa bile ona eşdeğer bir sistem haline getirecek kadar kapsamlı olduğunu bir şekilde kabul etmemiz gerekir. Dahası, bir şeyin iç yapısı ile ilişkileri arasında keskin bir ayrım yapmak, çoğulcuların sandığından daha zordur. Eğer benim dışımdaki her şeyle ve herkesle olan ilişkilerimi silip atarsanız, benden geriye ne kalır ki?

ÇOĞULCULUK VE PRATİK HAYAT

Fakat, her şeyin başka her şeyle, nasıl olduysa ondan daha farklı olamayacak şekilde mantıksal olarak bağlantılı olduğunu varsaymak için felsefi kanıtlar olsa bile, her halükarda söz konusu mantıksal bağlantıyı kavrayamayacağımız kabul edilmelidir. Dahası, farklı şeyler arasındaki ilişkiler ne olursa olsun, ilişkiler arasındaki yakınlık derecesi büyük oranda değişir. Bir şeyin bütün ilişkileri o şeyle ilgili olsa da, bütün ilişkiler eşit ölçüde ilgili değildir. Bilim alanında veya hatta gündelik hayatta, ge-

leceğe dair tahminler yaparken veya bir şeyin doğasını tanımlarken, konuyla ilgili tüm ilişkileri hesaba katamayız, bazılarını görmezden geliriz. Aksi takdirde, meseleyi çözmek için gereken öncüllerin karmaşıklığı insan üstü bir bilgi ve insan üstü bir zeka gerektirirdi ve bu karmaşa yüzünden çıkarımda bulunmak için bu öncülleri kullanamazdık. Felsefi olarak nihai doğru ne olursa olsun, pratikte çoğulcu olmak zorundayız. Fakat felsefi alandaki nihai doğrularla bağlantı kurmazsak pratikte çoğulcu da olamayız. Öte yandan bu konuyu çok da ileri götürmemeliyiz. Çünkü şeyleri, hem birbirinden ayrı hem de birbiriyle ilgili (yani iki şey, aslında tek şeydir) kabul edeceğimiz için, çoğulculuk, gündelik hayatta bile, kayda değer derecede tekçilikle yumuşatılmış olmalıdır.

Tekçilik ve çoğulculuğun siyaset dünyasındaki etkileri üzerinde de biraz duralım. Tekçilik, her zaman olmasa da çoğunlukla, birey pahasına devleti üstün tutan ve siyasi hayatta bireysel özgürlüklere pek de hoşgörüyle bakmayan görüşlerle eşdeğer tutulur. Aslında bu bağlantı zorunlu değildir. Çünkü birey bir bütün olarak ve mutlak anlamda evrene bağlı olduğu için, onu devlete bağlayan bağların, öteki insanlara veya topluluklara bağlayan bağlardan daha güçlü olması gerektiği sonucuna varamayız. Her şeyin bir birlik teşkil ettiği gibi genel bir önermeye dayanarak, bu birliğin insan hayatında da gerçekleşmesi gerektiği sonucuna varıp, sonra da bu metafiziğe dayanarak siyasete ilişkin sonuçlar çıkaramayız. Şeylerin doğasında, ulus devletleri, siyaset aygıtının sadece basit bir parçası değil de Mutlak'ın (Kadir olanın, Tanrı'nın) yeryüzündeki temsilcisi haline getiren, böyle bir zorunluluğu doğuran hiçbir şey yoktur. Eğer her şey gerçekten de metafiziksel olarak yakın bir birlik içindeyse, bu birlik, siyasi anlamda büyük bir ayrılıkla bağdaşabilir niteliktedir, çünkü böyle bir ayrılığın var olduğu deneysel bir gerçektir. Varsaydığımız nihai metafizik birliğe dayanarak nasıl olur da,

siyasi alanda hangi ölçüde ayrılığa, farklılığa ve çokluğa tahammül edebileceğimize dair tahminlerde bulunabileceğimizi anlayamıyorum. Diyelim ki bunu yaptık, genel olarak bir takım tezler bize, ulus devletin lehinde değil, aleyhinde şeyler söyleyeceklerdir, çünkü ulus devletle değil de, bir dünya devletiyle daha büyük bir birliğe ulaşılacağı açıktır. Fakat aslında tekçilerin sıklıkla öne sürdükleri gibi değerli olan şey, soyut bir birlik değil, ayrılık içinde birliktir ve bu durumda en yüksek birlik, bireysel farklılıkların özgürce yaşanmasına dayalı olarak gerçekleştirilebilir. Bütün, tam bir özgürlüğe sahip ve dolu dolu hayat yaşayan bireylerden oluşuyorsa, ancak o zaman en iyiye ulaşacaktır, bireyler de böyle bir bütün içinde kendilerini özgür iradeleriyle bütünün hizmetine adarlarsa, ancak o zaman en yüksek düzeyde iyiye ve mutluluğa ulaşırlar. Tekçilik, devlette bireylerin üstünde ve ötesinde bir takım nitelikler bulunduğu, devletin bireylerden üstün ve onların ötesinde olduğu sonucuna varmaz. Tekçilerin ısrarla üzerinde durduğu birlik ve bütünlük, parçalarının üstünde ve ötesinde değil, parçaların oluşturduğu bir birlik ve bütünlüktür.

NESNEL TÜMELLERE İLİŞKİN TEZLER

Farklı tikellerin ortak tümellere sahip olduğu öğretisine dayalı olarak öne sürülen bir metafizik tez, muhtemelen tekçilik lehinde büyük bir etki doğurdu. Tekçiler bu görüşü savunarak, esas olanın birlik olduğuna işaret ederler, çünkü başka her şeyle ortak bir şeylere sahip olan her şeyin, varlıklarının bir parçasını her şeyle paylaştığını savunurlar. Bu bizi, felsefi ihtilaflar içinde çok yaygın, çok soyut ve çok zor bir konuya getirir. Yeri gelmişken bu konuya değinmek yerinde olacaktır. Şimdi, kullandığımız sözcükler içinde, "özel adlar" dediğimiz sözcükler hariç

hiç birinin somut nesneleri simgelemiyor oluşları hem anlamlı hem de şaşırtıcıdır. Genellikle bu kelimeler nesne türlerini veya nesnelerin niteliklerini, ilişkilerini veya eylemleri simgeler ki, aslında bu sözünü ettiğimiz şeylerin tek başlarına bir varlıkları yoktur. Somut olarak bir çok masa veya insan görebiliriz, fakat genel olarak masa veya insan denilen şey nedir? O halde, tümel dediğimiz bu terimler neyi simgelerler ve eğer bu terimler dünyada hiçbir şeyi simgelemiyorsa, bunları neden kullanıyoruz? İşte bu, tam olarak tümeller sorunudur.

Bu soruya verilecek en doğal cevap, bu terimlerin, tek tek çok sayıdaki şeyde ortak olan bir şeyi simgeledikleridir. Bu ortak olan unsura filozoflar tümel adını vermişlerdir. Bu varsayımı kabul edenlere, Orta Çağ'da realist denirdi, bu terim hâlâ bazen kullanılıyor. Fakat bu kullanımın, fiziksel nesnelerin algımızdan bağımsız bir varoluşları olduğuna inananları simgeleyen "realist" teriminden dikkatle ayrılmalıdır. İki farklı kullanım arasında bir bağlantı yoktur. Realizm geleneksel olarak iki rakip kurama, yani Nominalizm ve Kavramcılığa karşı çıkar. Nominalistler tümelleri sadece bir dil sorununa indirgerler. Nominalizme göre, dünyada tümel diye bir şey yoktur, yalnızca dilde vardır. Tek tümel şey sözcüklerdir (ve belki işaretler de tümeldir) ve sözcükler, çok sayıda farklı tikel nesne için kullanılarak tümel hale getirilirler. Öte yandan kavramcılar tümelleri, insanın zihninde var olan bir düşünce olarak nitelendirirler. Kavramcılar, tümellere nesnel gerçeklikte vermeyi reddederek realistlere karşı nominalistlerle birleşirler, fakat tümellerin tamamen keyfi olabilecek bir terminoloji meselesi olamayacağını vurgularken, her halükarda bunların sözcükleri kullanan zihinde tümel kavramlar olarak bulunması gerektiği sonucuna varırlar. Kavramcılar, tümel denilen şeyin, zihnimizdeki bu tümel kavramlar olduğunu ve bunların zihnin dışındaki bir şeye tekabül etmediğini öne sürerler.

Bu görüşlere karşılık realizmin bazı biçimleri şu ana tezi (bence ciddiye alınması gereken bir tezdir) kullanırlar: Nesnel anlamda tümel diye bir şey yoksa, o halde, tümelleri sürekli kullanan dilimiz ve düşüncelerimiz gerçek dünyaya tekabül etmez. New York, Londra, Paris ve Philadelphia gibi şehirlere, ortak paydaları yoksa, şehir demenin hiçbir anlamı olmayacaktır, fakat bu şehirler ortak bir şeyleri paylaşıyorlarsa, bu ortak şey, muhtemelen nesnel bir tümeldir. Bu tez, çok ciddi bir tezdir, çünkü kurduğumuz her cümle büyük ölçüde tümel terimleri kapsar. Eğer bu terimler, kullandığımız dilin ve düşüncelerimizin ötesinde bir şeyleri simgelemiyorsa, böylesi bir cümle dünyayı nasıl doğru ifade edebilir ki? Önermelerimizin hepsi tümeller arasındaki bağlantılara dayanır. Tümellerin nesnel bir gerçekliği yoksa, o zaman bir şeyin gerçekliğini nasıl kanıtlayabiliriz? Fiziksel nesneler hakkında fenomenci bir anlayışı benimsemiş olsak bile, psikolojik yargılarda bulunduğumuz zaman, yargılarımızın o anda zihnimizden geçen düşüncelerin üstündeki ve ötesindeki bir şeyler için doğru olduğuna inanırız. Fakat eğer bu terimlerin simgelediği gerçek tümel nitelikler yoksa, bunlar nasıl doğru olabilir ki? Tümeller bağımsız fiziksel dünyada yoksa bile, en azından insanda ve algılarında kesinlikle vardır ve bunlar, sadece bir zihinsel kurgudan ibaret değildir.

Kavramcılar ve nominalistler genellikle, bu tezlere genel terimlerin veya kavramların nesnel bir dayanak noktalarının bulunduğunu, çünkü bunların çok sayıda birbirine benzeyen tikelleri simgelediğini ileri sürerek cevap verirler. Nesnel gerçeklik hakkında doğru bir önermede bulunmak için "masa" kelimesini kullanırız, çünkü kelimenin simgelediği objektif nesnenin tümü birbirine benzer. Fakat tümellerin ne olduğu sorusuna bu şekilde cevap vermek, en azından bir tümeli, yani benzerlik tümelini kabul etmek demektir ve eğer bir tanesini kabul edersek, diğerlerini de kabul etmemiz gerekir. Zaten çok sayıda tümeli zımnen

kabul ettiğimiz de bir gerçektir. Farklı tümel terimleri doğru dürüst kullanabilmek için farklı benzerlik türlerini de birbirinden ayırmamız gerekir. Tek başına "benzerlik", muğlâk bir terimdir, çünkü her şey şu veya bu bakımdan başka her şeye benzer. Bundan dolayı, "masa" sözcüğünü kullanırken tek bir benzerlik türünü, aynı şekilde "ev", "insan", "ağaç" vs. gibi sözcükleri kullanırken de farklı türde benzerlikleri kabul etmemiz gerekir. Her tümel terim için farklı bir benzerlik türünü kabul etmek zorundayız. Fakat bütün bu nesnel benzerlikleri kabul ediyorsak, bu terimlerin her birinin tekabül ettiği nesnel tümel özellikleri de kabul edebiliriz. "Kabul edebiliriz" dedim, fakat aslında bunu yapmak daha doğrudur. Çünkü tüm bu farklı benzerlik türlerinin varlığı açık değildir. İki masa arasındaki benzerliği, iki sandalye arasındaki benzerlikten ayıramayız veya iki mavi şey arasındaki benzerlikle iki kırmızı şey arasındaki benzerliğin farkını birbirinden ayıramayız. Ne kadar dikkatli bakarsak bakalım, iki benzerlik türü arasındaki farkı anlayamayız. Benzerliğin kendisini bir ilişki olarak ele alıp incelersek, çok sayıdaki farklı benzerlik türünü birbirinden ayıramayız, fakat birbirine benzediği söylenen farklı şeylerin bir çok özelliğini kolayca birbirinden ayırabiliriz. Mavi ile kırmızıyı kesin olarak birbirinden ayırabiliriz, fakat iki mavi şey arasında varolan benzerlik türü ile iki kırmızı şey arasındaki benzerlik türünü kesin olarak birbirinden ayıramayız. Dolayısıyla benzerliğin bir tümel olduğunu elbette ki kabul etmekle birlikte, genel olarak tümeller kuramımızı öncelikli olarak farklı benzerlik türlerine değil de, farklı nitelik türleri ve nesnenin farklı türdeki ilişkilerine dayandırmak daha doğru olur. Bu tezin nasıl çürütülebileceğini bilmiyorum. Aslında kavramcılara şu noktada hak vermeliyiz ki, tümelleri yalnızca düşünce sürecimizde fark ederiz, fakat bu olgu, tümellerin zihinsel olduğunu veya bizden bağımsız olarak var olmadığını kanıtlamaz. Yeri gelmişken söyleyelim, bu tez, gözümüzden kaçan

önemli bir noktanın altını çiziyor: Tümellerin tümü sadece nitelik değildir. Benzerlik gibi bazı tümeller, nesnelere ait ilişkilerdir ve ilişkilerin tümünü de niteliğe indirgememeliyiz.

Fakat yukarıdaki tezi çok da ileriye götürmemeliyiz. Nesnel dünyada, farklı anlamlara gelecek şekilde kullandığımız her terime tekabül eden sadece ve sadece tek bir farklı tümel bulunduğunu varsaymamalıyız. Algılarımızda ve nesnel dünyada var olan bütün farklılıkları simgeleyen sözcüklerimiz yok, yalnızca maksadımızı anlatmaya yetecek kadar sözcüğe sahibiz, örneğin doğada var olan renklerin bütün tonlarını ifade etmekten çok uzağız. Tekrarlamak gerekirse, kullandığımız tümel terimlerin her biri şeylerin ait olduğu türü simgelemez, çünkü terim bu şeylerin sahip olduğu tek bir ortak niteliğe tekabül eder. Türü simgeleyen terimlerle, o türün üyelerinin, öteki türün üyelerinden, tek bir ortak nitelikle değil, fakat belirli bir sınır içinde değişen bir ilişkiler ve nitelikler kompleksiyle ayırt edilebileceğini görürüz. İnsan dediğimiz zaman bu türü tanımlayan ve bütün insanlarda ortak olan tek bir nitelik yoktur. Aynı şey, ağaçlar, balıklar vs. için de geçerlidir. "Rasyonel hayvan" deyimi insanı tanımlamak üzere ortaya atılmıştır, fakat açıktır ki, rasyonellik ve hayvanlık insandan insana büyük oranda değişir. Ve eğer bu tanıma bedensel özellikleri de eklersek, bence çok yerinde olur, bütün insanların bu bakımdan da farklı olduğu gerçeğiyle karşı karşıya kalırız. Sonunda, birbirinden bu kadar farklı olan bir varlığa insan demekten vazgeçmek gerektiğini bile söyleyebiliriz, fakat hangi noktaya kadar bunu söylemekte haklı olacağımıza da karar veremeyiz, tıpkı, bir kişinin kel olmadığını söylemek için o kişinin başında kaç tane saç teli bulunması gerektiğini tam olarak söyleyemeyeceğimiz gibi. Tekrar konuya dönersek, en azından sıfatlarımızın çoğu tek bir niteliği değil, fakat belirli bir türe ait bir özelliği simgeler. Aynı şeye al, kırmızı ve renkli diyebiliriz ve tüm bunlar o şey için aynı anda doğru olur. Fakat bu

üç farklı tanımdan yola çıkarak, o şeyin bir niteliği, bir rengi, bir allığı ve bir kırmızılığı bulunduğu sonucuna varamayız. O şey, sadece kırmızı renktedir ve kırmızılığın yanı sıra o şeyin renk olarak başka bir niteliği yoktur. Aynı şekilde o şeyin kırmızılığı, aynı zamanda allığıdır ve al, kırmızının bir tonudur. Renkli şeylerin hepsi (belirli ışık koşullarında) o rengin belirli bir tonuna sahiptir ve belirli bir renk grubunun kapsamına giren o tona sahip her şeye, örneğin, al deriz. Fakat bu renk tonu da daha geniş bir renk grubuna girer. Bu gruba giren tonlara sahip her şeye de kırmızı deriz. Belki de "saf beyaz" dışında renklerin bütün tonlarını simgeleyen sözcüklerden yoksunuz.

TÜMELLERDEN YOLA ÇIKIP TEKÇİLİĞE VARAN TEZ

Bu bizi, tümellerden tekçiliğe getirir. Düşüncelerimizin herhangi bir geçerliliği ve uygulama alanı varsa, tümeller kavramının da gerçeğin önemli bir boyutunu yansıtması gerekir. Buna karşılık, aynı tümel grubuna giren farklı şeylerin, o gruptaki nesnelerde ortak olan şeyin bir parçası olduğu sonucuna varmamamız gerekir. Eğer bu farklı şeyler, ortak paydanın bir parçasıysa, o zaman bu, aslında tekçilik lehine ileri sürülebilecek güçlü bir kanıt olur, çünkü nesnelerin tümü veya çoğu ortak tümellere sahiptir. Fakat farklı şeylerin ortak olan şeyin bir parçası olduğunu varsaymak, belki de tümellerle tikeller arasındaki farkı yanlış değerlendirmekten kaynaklanıyor olabilir. Öyle ya, tümeller başka şey, tikeller başka şeydir. Bu durumu en iyi şu gerçek yansıtır: Bir tikel nesnenin aynı anda hem Çin'de, hem de Amerika'da bulunduğunu söylemek tamamen saçmalıktır. Eğer bireysel bir varlıktan söz ediyorsak, bir tümelin aynı anda iki ayrı yerde olduğunu iddia etmek her halükarda saçma bir şeydir. Tümel-

lerin nesnel varlığını kabul ederken, tümelleri bir tikelin somut bir parçası olarak düşünmemeliyiz. Böyle düşünürsek, tümeli tikelleştirmiş oluruz. Tümellerin tikeller gibi bir varlığı yoktur. Tümeller hakkında anlatılanları, sanki yeni bir varlık türü hakkında yapılan açıklamalar olarak düşünmemeli, bunlara, "Acaba bu açıklamalar tümelleri daha iyi anlamamızı sağlar mı?" şeklinde yaklaşmalıyız. Aynı şey, tabii tikeller için de geçerli.

Fakat realizm hakkında ileri sürdüğüm tez hâlâ geçerliliğini koruyor. Neydi bu tez: Tümel yargılarımızın ve tikellerin yapısına ilişkin tümel terimleri kullanmamızın nesnel bir temeli olmalıdır. Tikeller, sadece niteliksiz parçalar değildir, nitelikleri ve ilişkileri bakımından bazı tikeller, öteki tikellere benzer. Bu benzerliğin varlığı ve onların bu niteliklere veya ilişkilere sahip olması, iki kere ikinin dört ettiği kadar nesnel bir gerçektir. Aslında tümellerle ilgili tüm gerçekleri bir kenara bırakırsak, tikeller hakkındaki gerçekleri de bir kenara bırakmamız gerekir. İlişkilerinden ve niteliklerinden soyutlanırsa, tikellerden geriye hiçbir şey kalmaz.

TÜMELLERİ DÜŞÜNME SÜRECİMİZLE İLGİLİ PSİKOLOJİK PROBLEM

Tümeller meselesiyle ilgili çok ünlü, belki de en ünlü felsefi kavgaya henüz değinmedim. Bu kavga Berkeley tarafından başlatıldı. Berkeley'in tümellere ilişkin benimsediği anlayışın, tümellerin nesnel gerçekliğini zorunlu ve örtülü olarak reddettiği kabul edilir, muhtemelen Berkeley'in kendisi bile bu görüştedir. Fakat bu, bence bir hatadır. Tümellerle ilgili iki ayrı problemi dikkatle birbirinden ayırmalıyız: Birinci problem, tümellerin nesnel varlığı, ikincisi de tümelleri düşünme sürecimizde neler

yaşanıyor, onları nasıl algılıyoruz problemidir. Berkeley, ilk problemden değil de, ikinci problemden bahsediyor. Bu da metafizik değil, psikolojik bir problemdir. Berkeley'in bu psikolojik probleme verdiği cevap şudur: Biz tümelleri ancak belirli bir tikeller sınıfını simgeleyen belirli bir imgeyi kullanarak düşünebiliriz. Berkeley bu görüşünü desteklemek için, zihnimizde, ikizkenar veya eşkenar olmayan bir üçgen veya bedeni olmayan bir insan imgesi oluşturamayacağımız gibi herkes için malum olan bir gerçeğe işaret ediyor ve bunu yaparken de psikolojik olarak bir doğruyu dile getiriyor. Fakat buradan yola çıkarak, tümellerin nesnel bir gerçeklikleri bulunmadığı sonucu çıkartılamaz. Tümeller tikel değildir, fakat bir tümeli kavrayabilmek için zihnimizde tikel bir varlığı canlandırabiliriz, tikeller tümelleri bu bağlamda simgeleyebilirler. Aslında Berkeley'in görüşü, kendisi bunun farkında olsun ya da olmasın, tümellerin nesnel gerçekliğini satır aralarında da olsa kabul ediyor. Çünkü, bir tikeller sınıfı, aynı veya benzer niteliklere sahip değilse, bu tikel sınıfını simgelemesi için belirli bir imgeyi kullanmak da anlamsız olur, işte bu nitelikler veya aralarındaki benzerlik ilişkisi veya her ikisi birden tümeldir. İşte Berkeley bu noktada güçlük çekiyor. Zihnimizde algılanmayan bir şeye ilişkin belirli bir imge oluşturamayız. Fakat bu imgelerin düşünme sürecimizde oynadığı rolün çoğunlukla sözcükler tarafından üstlenildiğini kabul etmek şartıyla, algılanabilir belirli imgelerin yardımı olmaksızın düşünemeyeceğimiz öğretisine hâlâ bağlı kalabiliriz. Sözcüklerin kendisi, ister görsel ister işitsel olsunlar, algılanabilir, duyumlanabilir imgelerdir, fakat Berkeley'in düşündüğü imgelerden farklıdırlar, en azından temsil ettikleri nesneye benzemezler. Dolayısıyla sözcükler, ister tam anlamıyla imgelenebilir olsun isterse olmasın, şeyleri düşünmemiz için yararlı bir araçtır. Zihnimizde hiçbir imge oluşturmadan düşünüp düşünemeyeceğimiz konusu, psikologlar arasında hâlâ ihtilaflı bir konudur, fa-

kat düşünemeyecek bile olsak, bu bizi, Tanrı'nın veya mantık kanunlarının neye benzeyebileceğini düşünmekten alıkoyamaz. Fakat bunları düşünürken, zihnimizde duyumlanabilir bir imge oluşturamayız. Bu durumda, düşündüğümüz nesneye benzeyen bir imge oluşturmak yerine, nesneye benzememekle birlikte yine de onu temsil eden bir şeyi, yani sözcüleri kullanabiliriz. Sözcükleri veya diğer imgeleri kullanmadan, düşünce zincirini belirli bir noktaya kadar ulaştırmak en azından çok zor, hatta imkansızdır. Bir çok insan, algılanabilir nesneleri bile, zihninde onlara dair imge oluşturmak yerine onları temsil eden sözcüklerle düşünür. Bu noktada bir karmaşaya sürüklenmemek için dikkatli olmalıyız. Sözcükleri veya öteki imgeleri kullanmadan düşünmek zor ve hatta imkansız, ancak buradan yola çıkarak, düşünme sürecinin sadece imgelemden ibaret olduğunu varsayma yanlışına düşmemeliyiz. Eğer düşünme imgelemden ibaret olsaydı, yan yana dizilmiş saçma heceleri düşünmekle çok iyi kavradığımız soyut bir tez üzerinde düşünmek arasında hiçbir fark kalmazdı. Her iki durumda da tek imge kelimelerdir. Zihnimizde kelimelerden ve diğer imgelerden başka bir şeyin var olup olmadığı, psikolojinin cevaplandırması gereken en zor sorulardan birisidir, fakat bizler, başka şeylerin bulunduğunu çok iyi biliyoruz. Çünkü bizler sözcükleri söylemek ve zihnimizde bunların temsil ettiği şeyi imgelemek dışında bunları anladığımızın da bilincindeyiz. Sözcükler dışında başka imgeleri kullandığımız zaman bile, Berkeley'in de fark ettiği gibi, imgenin bütün içeriğini kullanmayız, imgenin bazı boyutlarını kavramak için bunları soyutlarız ve diğer boyutlarını görmezden geliriz. Bu bakımdan bütün üçgenlere ilişkin bir önermeyi kavramak için zihnimizde bir eşkenar üçgen imgesi oluştururuz veya kara tahtaya böyle bir üçgen çizeriz, fakat bunu yaparken aslında bütün üçgenlerin eşkenar üçgen olduğunu ima etmeyiz. Aslında böyle durumlarda zihnimizde oluşturduğumuz imge veya kara

tahtaya çizdiğimiz üçgenin eşkenar olduğunu görmeyiz bile, onun sadece bir üçgen olduğunu düşünürüz. Fiziksel bir nesneye baktığımızda onun bütün özelliklerini görmeyiz aslında. Bu, hepimizin bildiği bir gerçektir. Aynı şey imgeler için de söz konusudur. Burada önemli olan şey, zihnimdeki imgenin, örneğin eşkenar üçgenin bütün üçgenler için ortak bir payda olduğunu varsaymamamdır. Eğer bunu yaparsam, zihnimdeki imge bütün üçgenler için geçerli olmayacaktır.

Düşünmek için tümellerin gerekliliği, tamamen deneysel psikolojinin çürük temeller üzerine dayanmasının sebeplerinden birisidir. Belirli bir bilimsel önermeye ulaşmak için sadece duyu-verilerini kabul etmemiz yetmez, bu verilerden soyutlama yaparak tümellere de ulaşmak gerekir. Hiçbir önerme, niteliklerine veya ilişkilerine, yani tümellere atıfta bulunmadan sadece tikel bir durumu ileri süremez.

VAR OLAN DÜNYANIN DIŞINDAKİ TÜMELLER

O halde tümellerin en azından tikellerde var olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Bazı önde gelen filozoflarla birlikte bir adım daha ileriye gidip tümellerin, tikellerin üstünde ve ötesinde, kendinde var oldukları, tikellerin dışında bir varlığa sahip olduklarını söyleyebilir miyiz? Platon ile Aristoteles arasındaki görüş ayrılıklarından en başta gelenlerinden birisi, Platon'un bu soruya olumlu, Aristoteles'in ise olumsuz yanıt vermesidir. Bu farklı düşünüş, teknik olarak, Aristoteles'in "universalia im re"ye (tümellerin sadece nesnede var olduğuna), Platon'un ise "universalia ante rem"e (tümellerin nesnenin dışında varolduğuna) inandığı şeklinde açıklanabilir. Platoncu görüşün en başta gelen tezlerinden birisi şudur: Aslında var olan hiçbir şeye tekabül etmeyen varsayımsal ya da koşullu önermelerin doğru olup

olmadığını aklımızla bulabiliriz ve doğruluklarını kavrayabiliriz. Bu durumda şöyle bir soru akla geliyor: Bu önermeler gerçekte var olan hiçbir şeye tekabül etmiyorsa, o halde onlar ne için doğrudur, ne için geçerlidir? Doğru olabilmeleri için, bir şeyler için doğru ve geçerli olmaları gerekir. Fakat önermelerin doğru olacağı bir gerçek mevcut değildir, onlar gerçekte olanı değil, bir şeylerin aslında var olmayan bir durumda mantıksal olarak doğru olabileceğini gösterirler. Bu da bizi bu önermelerin sadece tümellerin ilişkileri için doğru ve geçerli oldukları, dolayısıyla tümellerin tikellerde, algılanmasa bile, bir varlıklarının bulunduğu sonucuna ulaştırır. Eğer böyle olmamış olsaydı, önermeler bir şeyler için nasıl doğru olabilirdi ki? Dahası, gerçekte var olan bir şeye tekabül etse bile apriori önermelerin doğruluğu, tekabül ettikleri şeyin var olup olmamasından mantıken bağımsızdır. "İki milyon artı iki milyon, eşittir dört milyon" önermesi, evrendeki nesnelerin toplam sayısı dört milyondan az olsa bile kesinlikle doğrudur. "2+2=4" önermesi yalnızca, her var olan 2+2'nin dört ettiği anlamına gelmez, aynı zamanda ikinin doğasında bu sonucu zorunlu kılan bir şeylerin var olduğu anlamına gelir. Gerçekte iki şey iki şeyle hiç toplanmasa, hiçbir zaman toplanmamış ve toplanmayacak olsa bile, yine de iki artı iki dörttür. Bu, bir olgudur. Apriori bir önermenin olumsal bir varlık önermesi olamayacağı, yani bir şeylerin varlığını ileri süremeyeceği ve hiçbir olumsal önermenin tek başına koşullu önermeden tümdengelimle çıkarılamayacağı modern mantığın genel olarak kabul ettiği temel bir ilkedir. Fakat eğer apriori bir önermenin doğruluğu, tekabül ettiği tikellerin varlığına bağlıysa, bu durumda önerme olumsal bir varlık önermesi niteliktedir, yani önerme söz konusu tikellerin var olduğunu ileri sürer veya bunu zımni olarak kabul eder. Fakat eğer bu türdeki önermelerin doğruluğu, tekabül ettikleri şeylerin var olup olmamasına dayanmıyorsa, o halde neye dayanıyor. Bu önermeler ne için doğ-

ru ve geçerli? O halde, bu önermeler, fiziksel dünyada bulunmayan tümeller için doğrudur, fakat bu durumda tümeller hâlâ nesnel ve gerçek midirler?

Bu görüşle ilgili sıkıntı, tümellerin tikellerden ayrı bir varlığa sahip olduğu iddiasına herhangi bir anlam atfetme güçlüğünden kaynaklanıyor. Tümeller, elbette ki, tikellerin var olduğu biçimde var olmazlar; uzayda ve zamanda bir insan tümeliyle değil, sadece tikel insanlarla karşılaşırız. Bu bakımdan, eğer yukarıdaki tezi kabul edecek olursak, bu durumda varlık ile varoluş arasında bir ayrım yapmak ve "Tümellerin varoluşları yoktur, fakat varlıkları vardır" veya "Tümeller var değildir, fakat mevcutturlar" demek zorunda kalırız. Peki, mevcut olmaya veya varoluşu olmadan varlığının olmasına bir anlam atfedebiliriz miyiz? Bunların ne anlama geldiği belli değildir. Varoluş kavramını, varlık kavramından çıkartırsak, geriye hiçbir şey kalmaz. Ayrıca bu yargıların, tümellerin var olduğu inancını gerekçelendirmek için meseleyi teknik bir terminolojiyle yeniden ifade etmekten başka hiçbir anlamı olmadığı kanaatinde değilim. Durum bundan ibaretse, örneğin mükemmel iyiliğin mevcut olduğunu söylemek, aslında mükemmellik derecesinde iyi olan bir şey olsun ya da olmasın, mükemmel iyilik hakkındaki olumsal önermelerin doğru olduğunu söylemektir, ancak konunun bu şekilde yeniden formüle edilişi sorunu çözmez, problemi yeni terimlerle yeniden formüle eder. Bunun bir gerçek olduğu kabul edilebilir, fakat bunu açıklamak için teknik terimler icat etmek, bize bu gerçeğin nasıl olabileceği hakkında hiçbir şey söylemez ve biz zaten bunun bir gerçek olduğunu biliyoruz, bizim bilmek istediğimiz şey, bunun nasıl gerçek olduğudur. Sonuçta, bu soruna tatminkar bir çözüm bulduğumu söyleyemem. Eğer "mevcut olmanın", "var olmaktan" ayrı bir anlamı olduğundan eminsek, mesele yok. Fakat bu, sanki ucuz bir sözcük oyunudur. Öte yandan mevcut olma konusunda ileri sürülen tezlere nasıl yanıt

verileceğini bilmiyorum. Bu arada, tümellerle ilgili bu soruna ilişkin çözüme uzaktan yakından yaklaşan herhangi bir açıklamaya henüz ulaşılabildiğini de sanmıyorum. Kabul edilmelidir ki, bunu söylerken, doğru olduğunu düşündüğüm, fakat bir çok filozofun karşı çıktığı bir şeyi önceden varsayıyorum, yani bir önermenin doğruluğu, başka önermelerden ayrı olarak, nesnel gerçeklerle ilişkisine dayanır veya bu ilişkiyi içerir. Yani, savunduğum tezin arkasında, "tümeller hakkındaki önermelerin doğru olabilmesi için, önermelerden bağımsız olarak tümellerin var olması gerekir ve bu önermelerin doğruluğu, tümellerle ilişkiye dayanır" ön kabulü var. Bu varsayım, filozoflarca evrensel olarak kabul görmez. Doğruluğu, yargılar arasındaki tutarlılık olarak tanımlayan bir filozof bu önermeyi kabul etmeyecektir. Tabii bazı pragmatist filozoflar da. Dahası, bu görüşün yalnızca koşullu önermeler için doğru olduğunu ileri sürmek, bu görüşü, genel bir doğruluk kuramı olarak ileri sürmekten daha kolaydır. Kısmen koşullu önermelerin kategorik önermelerden farklı bir bağlamda doğru olduğuna inanmakta zorluk çektiğimden, kısmen de, tutarlılık veya pragmatist kuramın eleştirilerinden kaçamayacağımı düşündüğümden gönlüm bu çözümü kabul etmekten yana değil.

BÖLÜM XI

TANRI

Hem kuramsal olarak hem de pratik olarak çok önemli bir felsefi sorunu, yani Tanrı'nın varlığı problemini sona bıraktık. Bu bölümde, Tanrı terimiyle, hem Kadir-i Mutlak veya en azından her şeyden daha güçlü ve en yüksek iyiliğe ve bilgeliğe sahip üstün bir ruhu kastediyorum. Tanrı'ya ve sahip olduğu niteliklere inancın genel olarak dayandığı ve Tanrı'nın vahiyle insanlara ilettiği buyrukları tartışmak bütünüyle felsefi nitelikli bir çalışmanın kapsamını aşar, fakat filozoflar, Tanrı'nın varlığına ilişkin çok sayıda tez ortaya atmışlardır.

ONTOLOJİK TEZ

Bunların içinden çok da değerli olmayan en muğlâk tezle başlayalım. Ontolojik tez Tanrı'nın varlığını, zihnimizdeki Tan-

rı kavramının içeriğini analiz ederek kanıtladığını iddia eder. Tanrı en mükemmel varlık veya bütün olumlu nitelikleri kendinde toplamış bir varlık olarak tanımlanıyor. ('Olumluluk kavramı; 1) bizim kötü nitelikleri, olumsuz oldukları için göz ardı etmemizi sağlıyor. 2) Bu tanım, Tanrı'nın ezeli ve ebedi olduğunu ima ediyor, çünkü eğer Tanrı herhangi bir niteliğe sınırlı ve sonlu olarak sahipse, bu durumda olumsuz bir unsuru kendinde taşımış olacaktır). Bu durumda, var olmanın bir "mükemmellik" veya "olumlu bir nitelik" olduğu, bundan dolayı, kendimizle çelişkiye düşmek istemiyorsak, Tanrı'nın varolduğunu kabul etmemiz gerektiği öne sürülüyor. Bu iddiaya karşı yöneltilen en önemli eleştiri, var olmanın bir "mükemmellik" veya bir nitelik olmadığıdır. Bir şeyin var olduğunu söylemek, bir şeye sıradan bir nitelik atfetmekten çok farklıdır. Bir şeyin var olduğunu ileri süren önerme, zaten var olan bir şeye yeni bir nitelik eklemez, o şeyin gerçekte var olduğunu teyit eder. Bu konu, dilin bizi yanılttığı konulardan birisidir. Çünkü "kedi vardır" ve "kediler uyuyor" veya "kedi var olandır" ve "kediler etoburdur" cümleleri, aynı gramer yapısına sahiptir, bu yüzden de insanlar sanki bu cümleler aynı niteliğe sahipmiş gibi veya aynı türde önermelermiş gibi algılarlar. Aslında durum böyle değildir. Kedilerin etobur olduğunu söylemek, zaten var olduğu kabul edilen bir varlığa ek bir nitelik atfetmek demektir; fakat kedilerin var olduğunu söylemek, kedinin tanımını oluşturan özelliklere yeni özellikler ekleyen önermelerin kimi zaman doğru olduğunu söylemektir. İki ifade arasındaki fark olumsuz cümlelerde daha açık görünür. Eğer "Ejderhalar var olan hayvanlar değildir" önermesi, "aslanlar otobur hayvanlar değildir" önermesiyle aynı biçimde, türde önermeler olsaydı, ejderhaların var olmadığını söyle-

mek zaten onların var olduğunu önceden varsaymak olacaktı. Çünkü bir aslanın, otobur olmamak gibi bir özelliğe sahip olabilmesi için ilk önce var olması gerekiyor, fakat bir ejderhanın, var olmamak için ilk önce var olması gerekmiyor. "Ejderhalar var değildir" cümlesi, "ejderha" kelimesine atfedilen özelliklere sahip hiçbir şeyin olmadığı anlamına gelir.

Kimi zaman, "ontolojik kanıtın", hiç kimsenin kabul etmekten kaçamayacağı ve bilgilerimizin arkasında yatan zorunlu bir ön kabul olan bir ilkenin sadece kusurlu bir formülasyonu olduğu söylenir. Bu ilkeye göre, zorunlu olarak düşündüğümüz şey, nesnel gerçekliğin kendisi olmalıdır. (Buradaki "zorunluluk" psikolojik değil, mantıksal zorunluluktur.) Eğer bu ilkeyi doğru olarak kabul etmezsek, hiçbir zaman bir şeyleri doğru olarak kabul edemeyiz, bu durumda bir şeyler öne sürmek için zeminimiz de kalmaz. Bu konuda algılarımız bile bize yardım etmez, çünkü eğer çelişmezlik yasasının nesnel olarak geçerli olduğu kabul edilmezse, algılarımızla çelişen bir önerme pekâlâ da doğru olabilir, fakat ontolojik kanıtın bu biçimi, eski temsilcileri tarafından yeniden formüle edilen ontolojik kanıttan çok farklıdır. Öyle ki, bu filozoflar görüşün yeni biçiminin, aynı isimle anılmaması gerektiğini savunuyorlar. Fakat her halükarda, zorunlu olarak düşünmemiz gereken şeyin, gerçekliğin ta kendisi olması gerektiği ilkesi, ancak, eğer zaten zorunlu olarak Tanrı'yı düşünmemiz gerektiği sonucuna varmışsak, yani Tanrı'nın var olduğu inancını zaten gerekçelendirmişsek, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için kullanılabilir.

İLK NEDEN TEZİ

Kozmolojik kanıt veya ilk neden tezinin büyük önemi vardır. Orta Çağ'ın en büyük düşünürü Aziz Thomas Aquinas (1225-74) ontolojik kanıtı reddederken, kozmolojik kanıtı, kendi teizminin temeli yaptı. Roma Katolik Ortodoksluğu, bu yönüyle Aziz Thomas'ın izini takip etti ve bu güne kadar bu tezin, Tanrı'nın varlığını matematiksel bir kesinlikle kanıtladığını kabul etti. Protestan düşüncesi için de büyük önemi olan bu tez, farklı biçimlerde de olsa, felsefede tek başlarına bir doruk olan Aristoteles, Aziz Thomas, Descartes, Locke, Leibniz gibi çok değişik isimler tarafından benimsenmiştir ve bir çok modern düşünürün de kesinlikle hor görmemesi gereken bir görüştür. Kısaca şöyle ifade edilebilir: Dünyayı açıklamak için bir nedene ihtiyacımız var. Nihai nedenin, bir başka deyişle, ilk nedenin, o şekilde var olması gereklidir ki, onu açıklamak için başka bir nedene ihtiyaç olmasın. İşte bu neden Tanrı'dır. Tanrı'nın, kendi kendine yeten tek varlık olduğu ve bu yüzden kendisinin dışında bir nedene ihtiyaç duymadığı, kendi kendisinin nedeni olduğu öne sürülüyor. Bu kanıtın belli bir cazibesi var, çünkü şeylerin bir nedeni olduğunu düşünme eğilimindeyizdir ve ilk neden kavramı, çok zor ve kendi kendisiyle çelişiyormuş gibi görünse de, sonsuz gerileme kavramının tek alternatifidir. Dahası, eğer zorunlu olarak var olan ve kendisinin dışında bir nedene ihtiyacı olmayan bir varlık tasavvur edilecekse, bu varlığın Tanrı olması gerekir. Fakat tez, sorgulanabilir bir takım varsayımlarda bulunuyor. Öncelikli olarak nedenin sonuç için bir sebep sağladığı ('niçin' sorusunun cevabını verdiği) şeklinde formüle edilebilecek bir nedensellik ilkesini varsayıyor. Bu, benim inanmaya eğilimli olduğum, fakat Roma Katolik Kilisesi dışında modern

filozofların çoğunluğu tarafından muhtemelen reddedilecek bir nedensellik ilkesidir. Ayrıca duyular dünyası için geçerli olan bir nedensel ilkesinin bir bütün olarak dünyaya uygulanıp uygulanmayacağı da kuşkuludur. Son olarak ve bence en ciddi nokta, bir şeyin nasıl kendisinin nedeni olabildiğini anlamak çok zor. Bunun olabilmesi için, Tanrı'nın zorunlu bir apriori olarak varolması gerekiyor. Şimdi eğer bir şey (diyelim ki q) doğru ise, başka bir şeyin (p'nin) de doğru olması gerektiği veya kendisiyle çelişen bir şeyin var olamayacağı gibi zorunlu apriori bilgiyi kavrayabiliriz, fakat bir şeyin var olması gerektiği gibi mantıksal olarak zorunlu bir apriori bilgiyi kavramak tamamen farklı bir şeydir. Tanrı'nın var olmamasında ne gibi bir çelişki vardır? Var olmama durumunda, zaten varlık olmadığı için onunla çelişecek bir şey de yoktur. Bir varlığın kendisinin mantıksal nedeni olabilmesinin kesinlikle imkansız olduğunu söylemeye çalışmıyorum, sadece bunun muğlâk bir kavram olduğunu ve bunun nasıl mümkün olduğunu kavrayamadığımı söylüyorum. Fakat kozmolojik kanıtın savunucuları, Tanrı'nın mantıksal olmayan bir bağlamda varlığının zorunlu olduğunu öne sürüyorlar. Bu iddia, bana hâlâ tamamen anlaşılmaz görünse de, ötekinden daha makuldür.

Tam anlamıyla bir kanıt olmaktan uzak olmasına rağmen kozmolojik tez, belirli bir ihtimal değerini muhafaza edecek şekilde yeniden formüle edilebilir mi? Dünyanın, teistlerin resmetttiği biçimde olması halinde en azından daha rasyonel olacağı ve dünyayı rasyonel varsaymanın, irrasyonel olduğunu düşünmeye göre bir takım üstünlükleri olduğu öne sürülüyor. Bir çok modern düşünür bu son noktaya karşı çıkmasına rağmen, bu görüşün, bilim tarafından, bilinçli olmasa da bir ön kabul olarak alındığına işaret etmeliyiz. Çünkü daha önce de gördüğümüz

gibi, pratikte hiçbir bilimsel önerme sadece deneye ve/veya gözleme dayanarak oluşturulamaz. Deney, mantık kanunları ve matematiğin dışında bazı kriterler varsayılmamış olsaydı bilim gelişemezdi. Peki, nedir bu kriterler? Rasyonel bir sistemde tutarlılık. Elbette, bunun bilim için tek kriter olduğunu iddia etmiyoruz, fakat tutarlılık kesinlikle, doğrunun tek kriteridir. Bilim adamı, deneysel olgulara eşit derecede uygun olan iki hipotezden daima, evreni rasyonel bir sistem olarak tarif edeni, irrasyonel sistem öngörüsünde bulunana tercih eder. Hiçbir hipotez evreni tam anlamıyla rasyonel bir sistem olarak açıklamaya ve hatta söz konusu deneysel olguyu bile tam anlamıyla açıklığa kavuşturmaya muktedir olmasa da, bilim bunlardan rasyonel sisteme en fazla yaklaşanı seçer. Kabul gören hipotezin, bizi, tamamen tutarlı, rasyonel olarak anlaşılabilir dünya idealine bir adım daha yaklaştırması yeterlidir. Şimdi, teizm aslında, Tanrı'nın nasıl kendi kendisinin nedeni olduğunu veya nasıl olup da kendisi dışında bir nedene ihtiyaç duymadığını açıklayana kadar veya kötülük sorununun tamamen üstesinden gelene kadar evreni tam anlamıyla rasyonel olarak açıklayamaz, fakat öteki görüşlere nazaran dünyayı rasyonelleştirmeye daha çok yaklaşıyor. Teizme karşı çıkan modern felsefi görüşler dünyanın rasyonel olarak nasıl açıklanabileceğine bile kafa yormuyorlar, dünyayı sadece açıklanamayan zalim bir gerçeklik olarak kabul ediyorlar. Eğer dünyanın işleyişinin bir amaç ve değerle belirlenmiş olduğunu düşünürsek, rasyonel bir açıklamaya en azından daha çok yaklaştığımızı kabul etmeliyiz. Bu bakımdan, tutarlılık ilkesine göre, teizmi kabul etmemiz gerekir. Kozmolojik tezin en güçlü noktası şurasıdır: Her şeyden önce, trilyonlarca elektron yan yana getirilse bile, fiziksel evrenin kendiliğinden veya tesadüfen oluştuğuna inanmak zordur. Bu durum, daha ayrıntılı açıklamayı gerektirir.

EVRENDEKİ DÜZENLİLİK TEZİ

Teleolojik kanıt veya evrendeki düzenlilik tezi, yaşayan organizmaların, en yüksek amaçlarına, türlerinin amaçlarına uyumlarını, bu amaçlara uygun davranmalarını konu edinir. Evrende kesinlikle mükemmel bir düzen vardır: Milyonlarca hücre beynimizde, tıkır tıkır işleyen bir sistem içinde bir araya gelmiştir; hapşırmak gibi basit bir harekette bile 20 veya 30 farklı kas görev yapar; bir hayvan yaralandığında veya mikrop kaptığında, organizmanın bütün savunma mekanizmaları harekete geçer, farklı hücreler o kadar şaşırtıcı şekilde düzenlenmiştir ki, sürüngenlerden birinin kuyruğunu kesersek, yerine yeni bir kuyruk çıkar. Kesilen bir kuyruk veya yaralanan bir kolun neye ihtiyacı varsa, ona uygun hücreler gelişir. Bu kadar karmaşık ve hassas bir düzenleme akıllı ve amacı olan bir ruhu gerektirir, aksi takdirde bu düzeni açıklamak mümkün olmaz. Evrendeki düzenlilik anlayışına, bu kanıtın Tanrı'da var olan bilgeliği gösterse bile, ondaki iyiliği göstermediğini, bu yüzden de pek az değeri olduğu şeklinde karşı çıkılabilir. Buna verilecek cevap şudur: Bütün evreni düzenleyecek kadar akılca bizden bu kadar üstün bir ruhun, en azından en iyi insan kadar bile iyi olmadığı, evlatlarına en azından düşünceli bir baba kadar bile şefkat göstermediği aklın almayacağı bir şeydir. Fakat kabul edilmelidir ki, bu tez, teistlerin daima oluşturmayı istedikleri kadar güçlü değildir. Evet, bu kanıt, düzenleyicinin çok güçlü olduğunu gösterebilir, fakat onun Kadir-i Mutlak olduğunu gösteremiyor. Bu kanıt belki, Tanrı'nın mevcut malzemeyi kullanarak dünyayı inşa ettiğini de gösterebilir, fakat onu yarattığını gösteremiyor. Tanrı'nın iyi olabileceğini söylüyor, fakat onun mükemmel olduğunu kanıtlaya-

mıyor. Ayrıca tabii ki, doğadaki var olma mücadelesi de, iyi Tanrı hipotezini desteklemekten çok uzaktır.

O halde bu kanıt bizi herhangi bir sonuca ulaştırıyor mu? Ulaştırmadığı söyleniyor. Çünkü bu tezin, benzerliğe dayanan bir tez olduğu iddia ediliyor. Şöyle ki, hayvanların organizmaları makinelere benzer. Makinelerin bir düzenleyicisi (makineyi yapan ve onun belirli bir sistem içinde çalışmasını sağlayan kişi) var, bundan dolayı hayvanların da bir düzenleyicisi olmalı. Fakat benzerlik tezinin gücü, karşılaştırılan iki şey arasındaki benzerliğe dayanır. Şimdi, hayvanların organizması, aslında makinelere pek benzemez, Tanrı da kesinlikle, makinelerin düzenleyicisi olan insana hiç benzemez. Bu bakımdan makinelerle ilgili deneyimize dayanan bu benzerlik tezi, Tanrı'nın var olduğu sonucunu mümkün kılacak kadar güçlü değil. Bana kalırsa evrendeki düzenlilik tezi, esas olarak bir benzerlik tezi olmuş olsaydı, bu eleştiri geçerli olurdu, fakat ben bu tezin sadece benzerliğe dayandığını düşünmüyorum. Bu tezin gücü, benzerliğe değil, yaşayan organizmaların kendi amaçlarına hizmet edecek şekilde uyum göstermelerini sağlayan olağandışı karmaşıklığa dayanır, doğadaki düzen sadece bir tesadüf olarak kabul edilemeyecek kadar karmaşıktır. Farz edelim ki, sahildeki çakıl taşlarının, sanki güzel bir ev gibi görünecek şekilde birbiri üzerine dizilmiş olduğunu gördük. Taşların tesadüfen bu şekilde üst üste yığılmaları kuramsal olarak mümkündür, fakat pratikte mümkün değildir ve hatta gerçek dışıdır. Bu görüntüye baktığımızda taşları, dalgaların değil de aklı olan bir canlının bu şekilde dizdiği sonucuna bir an bile tereddüt etmeden varırız. Yaşayan en basit bir canlının organizması, bir mühendisin icat ettiği en karmaşık makineden bile daha karmaşıktır.

Evrim kuramını kabul etmeden önce, bu teze verilebilecek tek yanıt şudur: Sonsuz bir zamanda, sonsuz sayıda muhtemel kombinasyonların ortaya çıkma ihtimali vardır, bundan dolayı, düzenleyici ruhu hesaba katmasak bile, dünyanın veya dünyaların gelişim sürecindeki aşamaların açık ve yüce bir amaçlılık göstermesi imkansız değildir. Bir maymun daktiloyla oynayıp, daktilonun tuşlarına rastgele basabilir. Ancak bu maymun büyük bir ihtimalle bir kitap yazamaz, fakat milyarlarca yıl yaşayıp daktiloya rastgele basmaya devam ederse, nihayetinde büyük bir ihtimalle, tamamen kazayla da olsa, anlamlı kelimeler yazabilir. 29 harfin bir kelime oluşturacak şekilde eşleşmesi ihtimali, bu konudaki olası kombinasyonların sayısı, devasa büyüklüğe sahip olabilir, ancak nihayetinde sonludur, bundan dolayı yeterince uzun bir zaman daktilonun tuşlarına rastgele basılırsa, bazı anlamlı kelimeler yazılabilir. Bu durum, doğadaki adaptasyon olgusuna da kolaylıkla uygulanabilir. Bütün olası kombinasyonları göz önüne alırsak, şeylerin pek azı anlamlı bir adaptasyon gösterebilir. Fakat evrenin parçalarının sayısı sonlu ise, bunların kombinasyonlarının sayısı da sonludur, bundan dolayı, sonsuz bir zaman süreci içinde, dünyanın veya dünyaların oluşum sürecindeki bazı aşamaların, her ne kadar atomların rastgele kombinasyonlarının sonucu olsa bile, büyük bir amaçlılık göstermesi mümkündür. Briç oynarken üst üste elinde 13 maça toplanmış bir kişiye karşı nasıl davranacağımızı bir düşünelim. Sonra da söz konusu kişinin, hile yaptığı iddialarına karşı bu tezi kullanarak kendisini savunduğunu. Bu durumda tezin inandırıcılığı azalır. Bu insanların sonsuz el briç oynamış olduğuna ve tesadüfen üst üste bir kişide 13 maçanın toplanmış olduğuna inansak bile, yine de o kişiye karşı tutumumuz pek değişmez. Eğer maddenin var olduğuna ve sonsuza kadar değişim içinde olduğuna inanı-

yorsak, yerdeki yaprakların veya çakıl taşlarının, hacimli bir kitap gibi görünecek şekilde muntazam olarak üst üste yığıldığını gördüğümüzde, bunun, birilerinin bunları muhtemelen kasıtlı olarak böyle düzenlemiş olduğuna dair bir kanıt oluşturmadığı sonucuna mı varacağız? Kesinlikle hayır. O halde neden maddenin sonsuza kadar değişim içinde olduğu varsayımı evrendeki düzenlilik tezini alt üst etsin ki? Tabii ki, doğadaki düzenlilik görüntüsü tesadüfi olabilir; düzenlilik kanıtı hiçbir zaman yüzde yüz bir kesinlik iddiasında değildir zaten, yalnızca bize ihtimaller sunar. Fakat içinde yaşadığımız evreni düşünürsek, sonsuz sayıda evren seçenekleri içinde düzenliliğin tesadüfen ortaya çıktığı hipotezine göre, evrenin aslında yüce bir güç tarafından düzenlenmiş olduğu hipotezi daha muhtemel değil midir? Dahası, maddenin sonsuz kez değişmesi mantıksız bir varsayımdır ve modern bilimin de pek taraftar olmadığı bir görüştür. (İşaret etmek gerekir ki, evrendeki düzenlilik kanıtına söz konusu eleştiriyi yöneltenlere göre, maddenin sonsuza kadar değil, sonlu olmasına rağmen yeterince uzun bir zaman sürecinde değişmiş olması gereklidir. Fakat modern bilimin, dünyanın ve aslında bütün evrenin oluşması için belirlediği zaman uzunluğu, canlıların, atomların sadece tesadüfen kombinasyonlarının bir sonucu olarak ortaya çıkmalarını milyarda bir ihtimalle de olsa mümkün kılmak için gereken zamana uzaktan yakından yaklaşamıyor bile).

Fakat şimdi evrim kuramı, organizmaların uyumuna veya adaptasyonuna, biraz önce yakındığımız ihtimal dışılık engelini kaldıracak alternatif bir açıklama getirdiği iddiasındadır. Kuram bazı organizmaların dünyada daha önceden var olduğu varsayımında bulunuyor. Kurama göre, bu organizmaların yavruları,

atalarının bire bir eşiti değildir. Bunlardan bazıları, yaşamak ve sonra da üremek için diğerlerine nazaran daha iyi silahlanmıştır, bu bakımdan bunların kendi özelliklerini daha bariz bir şekilde yavrularına aktarmaları daha muhtemeldir. Devasa büyüklükteki rakamları hesaba katarsak, türlerin giderek daha da artan bir oranı, ebeveynlerinin kendisine genetik olarak aktardığı nispeten daha iyi varyasyonlara sahip olacaktır. Buna karşılık türlerin doğaya adaptasyonlarına imkan tanımayan uygunsuz varyasyonlar yok olma eğilimine sürüklenecektir. Bundan dolayı da, her kuşakta genetik olarak görülen ufak iyileşmeler ve kuşaktan kuşağa aktarılan genetik bilgi birikimi, şimdi yaşayan canlıların amaçlarına hizmet eden olağanüstü gelişmiş bir mekanizmada bir araya gelecektir.

Biraz kitap yüzü görmüş bir kişinin evrim kuramını reddetmekte tereddüt etmeyeceği açık, fakat mesele bu değil. Mesele, bu kuramın doğadaki şaşırtıcı düzenliliği tam olarak açıklayıp açıklamadığıdır. Açıklayamıyorsa, bu kuram, evrendeki düzenin yüce bir ruh tarafından kurulduğu ve her an denetlendiği yönündeki metafizik hipotezle mükemmel bir biçimde birleştirilebilir. Bu durumda evrim, Tanrı'nın kurduğu düzenin işleyişine uygun bir şekilde gerçekleşecektir. Şimdi, bütünüyle evrimci kuramı savunanlara cevap olarak, evrimin başlayabilmesi için bazı organizmaların zaten dünyada var olmuş olması gerektiği söylenebilir. Aksi takdirde, bu organizmaların üremesi, hayat mücadelesinde ölmesi veya ayakta kalması hiçbir zaman söz konusu olmayacaktı. Fakat yaşayan en basit bir organizma bile, bir arabanın motorundan çok daha karmaşık bir makinedir. Bu bakımdan, bir araba motoru oluşturmak için inorganik maddelerin tesadüfen bir araya geldiğini varsaymak nasıl saçma bir şeyse, bir or-

ganizmayı oluşturmak için inorganik maddelerin tesadüfen bir araya geldiğini varsaymak da o kadar saçmadır, hatta belki daha büyük bir saçmalıktır. Sonuçta, evrende bir düzen olmaksızın evrim süreci hiçbir zaman başlamazdı. Diyelim ki, böyle bir mucize gerçekleşti, bu durumda evrimciler, deneyimlerin bize gösterdiği böylesine geniş bir adaptasyonun tesadüfen ortaya çıktığını ileri süremezler, çünkü inorganik maddelerin, böylesine başarılı bir adaptasyonu doğurabilmeleri için milyarlarca yıl, milyarlarca kez eşleşmeleri gerekiyordu. Ayrıca önümüze çok sayıda yol çıktığını, ancak bunlardan sadece birisinin aradığımız doğru yol olduğunu düşünelim. Bu yollardan yanlış olanına da sapabiliriz, dolayısıyla olumlu ve daha yetkin varyasyonun ortaya çıkma ihtimalinin, yetkin olmayanlara göre çok daha az olduğu ileri sürülüyor. Bir türün veya bir türün mensuplarının ayakta kalması gibi bir sonucun doğması için bir varyasyonun geniş olması gerekir, eğer varyasyon geniş olursa, yaşama şansı da genellikle çoğalmaz, azalır. Bir türe mensup çok sayıdaki hayvanın hep beraber şans eseri mi varyasyona uğradığı veya tek bir hayvanın varyasyon geçirmiş özelliklerini bütün türe doğal ayıklanmayla mı yaydığı konusunda büyük tartışmalar yapılmaktadır. Bu konuda ortaya atılan iddialar, tesadüf görüşüne ağırlık verebilmek için bir amaca ihtiyacımız olduğu sonucunu destekliyorlar. Ancak bu amacı, ara sıra müdahale edici bir güç değil, bütün süreci denetleyen bir güç olarak kabul etmemiz gerekiyor. Evrim kuramının ortaya atılması şüphesiz ki, amaç olmaksızın bu kadar geniş bir adaptasyonun olabilmesinin önündeki büyük imkansızlığı, ihtimal dışılığı azaltmıştır, ancak ihtimal dışılık o kadar büyüktür ki, bunun birazcık da olsa azalmasının sonuca bir etkisi yoktur.

Bazı düşünürler, evrendeki eşsiz düzeni açıklamak için bilinçsiz amaç kavramını uygun görmektedirler. Fakat bu bilinçsiz amaç denilen şey acaba nasıl bir şeydir? Bunu kavramak oldukça zor. Belki şu şekilde açıklanabilir: "Bilinçsizlik", "zihinde bulunan, fark edilmeyen" anlamına gelir, o zaman amaç, zihinde mevcut olan, fakat üzerinde düşünmediğimiz, fark etmediğimiz bir şey haline dönüşür. Ancak burada kavram bu anlamda kullanılmıyor, çünkü bu şekliyle bilinçsiz amaç kavramı zaten bir zihnin varlığını öngörüyor. Zihinde bulunmayan bir amaçtan söz etmek bana, açıları olmayan bir dikdörtgenden söz etmek kadar anlamsız görünüyor. Bu bakımdan evrende düzenlilik tezinin belli bir kesinlik gücü vardır. Ayrıca, dünyanın şans eseri oluştuğu gibi bir kuramı ortaya atabilen akılsız ve bilinçsiz dünyevi varlıklardan doğan dünyada bu kadar çok güzelliğin bulunması da hayret vericidir. Buna karşılık, yüce bir ruhun inorganik dünyaya karışmadığını, yalnızca organik dünyayı düzenlediği öne sürülebilir. Fakat inorganik dünya ile organik dünya arasındaki bağlar o kadar sıkıdır ve genel olarak dünya o kadar güçlü bir bütünlüğe sahiptir ki, bu görüş hiçbir şekilde inandırıcı olamaz.

Düzenlilik kavramına karşıt bir tez de, kötülük kavramıdır. Devasa bir konudur bu. Ancak kötülüğü şimdi ele almayacağız, bölümün sonunda tartışacağız, çünkü bu tez, özelde, evrendeki düzenlilik tezine yönelik bir karşı çıkış değil, genel olarak teizme bir karşı çıkıştır. Fakat tartışmamızın bu noktasında iki şeye değinmem gerekiyor. Birincisi, genel olarak, doğada o kadar çok canlının heba oluşu, dünyanın iyi ve bilge bir Tanrı tarafından yaratıldığı tezine ilk bakışta güçlü bir itirazmış gibi görünür. Aslında gerçekten de o kadar çok "israf" var mı? Bir ringa balığı, ayakta kalmayı başaracak tek bir yavru ringa için yüz binler-

ce ve hatta milyonlarca yumurta üretir. Bu yumurtaların içinde canlı olarak dünyaya gelmeyi, daha sonra da ayakta kalmayı belki de sadece tek bir ringa başaracaktır. Fakat öteki yumurtalar da başka canlılara besin olur. Yani boşa gitmez. Kahvaltı sofra mızdaki yumurtaya heba edilmiş gözüyle hiçbir zaman bakmayız. İyi Tanrı'nın, canlıların sadece birbirlerini yok ederek hayatlarını koruyabileceği bir dünya tasarlamış olması kesinlikle çok hayret vericidir, fakat bu, doğadaki canlı israfı gibi özel bir problemin değil, kötülük gibi genel bir problemin parçasıdır. İkinci olarak, türlerin kendi amaçlarına ve çevreye bu kadar gelişmiş bir şekilde uyum göstermesi, bir aklın varlığını kanıtlayan çok güçlü bir tezdir. Bir köpek, ne yaparsam yapayım benim davranışlarımda bir amaç görmez, davranışlarımın bir amacı olduğunu algılayamaz, fakat buna dayanarak benim aklımın olmadığı sonucuna da varamaz. Eğer Tanrı varsa, köpek bizim karşımızda hangi konumda bulunuyorsa biz de, yapıp ettikleri bakımından Tanrı'nın karşısında o konumda oluruz. Bu sonuca apriori olarak varabiliriz. Açıklanabilmeleri bakımından aklı gerektiren olayların meydana gelişi, aklın varlığına ilişkin pozitif bir kanıttır, fakat somut olaylarda çıkması gerektiğini düşündüğümüz bazı sonuçların ortaya çıkmayışı, yüce bir varlığın olup olmadığını, eğer varsa, bu varlığın akıl sahibi olup olmadığını tartışan öteki taraf lehine pek önemsiz bir kanıttır. Aslında her halükarda Tanrı'nın, dünyanın yaratıcısı olarak hepimizin üstünde olduğunu varsaymalıyız. Fakat olumlu bir kötülüğün varlığı tabii ki, teistler için daha büyük bir güçlük arz eder.

TANRI'YLA İLGİLİ ÖTEKİ KANITLAR

Evrendeki düzenlilik kanıtının yanı sıra beni etkileyen genel bir kanıt daha vardır. Bir bütün olarak düşündüğüm zaman, dünyanın düzeni, güzelliği ve tıkır tıkır işleyen sistemi, onun bir zihnin ürünü olduğu veya bu şekilde yorumlamanın en doğru yol olduğu inancımı destekler. Dünya, ancak üstün bir ruha ve onun ürünü olabilecek bir varlığa atfedebileceğimiz tüm özellikleri gösterir. Bir çok insan dünyanın güzelliğine bakarak, Tanrı'nın sadece bilgeliğe değil, aynı zamanda yüce bir iyiliğe de sahip olduğunu hissetmiştir.

Kozmolojik kanıt ve evrendeki düzenlilik kanıtı çoğunlukla nedenselliğin doğasına dayanan başka tezlerle tamamlanır ve hatta bu tezler kozmolojik ve teleolojik kanıtın yerini alır. Daha önce bahsettiğim bu iki tezden birisi, nedenselliğin iradeyi içerdiğini ileri sürer. İkinci teze göre ise, bilinçli rasyonel bir zihnin, bilinçsiz ve irrasyonel maddeden kaynaklanmış olması akıl dışıdır. Bu ikinci tez, esas olarak, sonucun, nedende bulunmayan yeni özellikler gösteremeyeceği varsayımına dayanır. Eğer zihinsel süreçlerimiz kaynağını bilinç sahibi olmayan maddeden almışsa, zihinsel süreçlerimize inanabilir miyiz? Epifenomencilerin tezlerini düşünürsek durum daha net ortaya çıkar. Epifenomencilere göre, zihinsel olayların tek sebebi, beyinde meydana gelen fiziksel değişikliklerdir. Bu durumda, bir şeylere inanmak için iyi bir sebebimiz olduğu için değil, yalnızca beynimizde bir şeyler değiştiği için inanırız. Öyleyse bütün inançlarımız temelsizdir. Bu sonucu epifenomenciliğe karşı çıkışımın temel gerekçesi olarak daha önce zikretmiştim. Fakat teizmine karşı çıkanların çoğu epifenomenci değildir. Bu kesim, zihinsel süreçlerin

başka zihinsel ve hatta bedensel süreçlere yol açabileceğine inanırlar. Eğer bunlar, evrenin sadece ve hatta mutlak olarak, bilinç sahibi olmayan veya (panpsişizm doğru olsa bile) en azından akıl ve amaç sahibi olmayan maddeden kaynaklandığına ve evrenin, amacı olan bir ruh tarafından yaratılıp yönetilmediğine inanıyorlarsa, bu durumda felsefi güçlük daha da derinleşiyor. Eğer zihinsel süreçlerimiz, ereksel olmayan maddeden tesadüf eseri ortaya çıkmışsa, bu durumda zihinsel süreçlerimizin, doğru bir işleyiş tarzına sahip olacak şekilde yapılandırıldığının bir garantisi var mıdır? Dolayısıyla düşünceyle ulaştığımız sonuçları geçerli kabul etmek için zihinsel süreçlerimizin ve bu süreçlere dayanan bedensel süreçlerimizin bir amaçtan kaynaklandığını ve bu amacın güven duyabileceğimiz bir amaç olduğunu varsaymamız gerekmiyor mu? Bu bakımdan, bir bilim adamının veya eleştirel bir filozofun bile belirli inançlara sahip olması gerektiği ileri sürülebilir. Bedenimizin veya zihnimizin, bizi düşüncelerimizde aldatmayacak şekilde inşa edildiğine inandığımız sürece evrene güven duyabiliriz ve bunu genel olarak geçerli varsaymadan yalnızca düşünce alanında varsaymak tutarlı bir yaklaşım mıdır? Tam bir kuşkuculuktan kaçınmak için evreni, iyi bir amaçla inşa edilmiş, en azından düşüncelerimizle ilgili olarak bu geçerliymiş gibi kabul etmemiz gerekiyorsa, sonuçta bu varsayım, amacın, düşünebileceğimiz en iyi ahlaki ideallerin hayata geçirilmesine imkan da sağladığını savunan tezi destekleyen bir kanıt değil midir? Bu tez, kısaca, bütünüyle kuşkucu olamayacağımızı varsayar. Sonuçta böylesi bir anlayış, her şeye dair tamamen kuşkucu bir tavır benimsemeye hazırlanan bir kişiye hitap etmez, fakat böyle biri olabilir mi? Din ve metafizik konusunda bütünüyle bilinemezci bir tavır takınmış olanlar bile bilim konusunda veya kendilerinin duyu deneyleri konusunda

asla kuşkucu değillerdir, fakat kuşkuculuktan bu kadar sapma bile, zihinsel süreçlerin geçerliliği konusunda bir takım ön kabulleri içerir. Ayrıca bilinçli insan zihninin bilinç sahibi olmayan maddeden kaynaklanmasının akıl dışı olduğunu savunan teze, insan zihninin nihai kaynağını bilemeyeceğimizi söylemek, yeterli bir yanıt değildir. Eğer bundan daha fazlasını söyleyemiyorsak, zihinlerimizin, doğruya ulaşalım diye inşa edildiği şeklindeki düşünüşümüzü gerekçelendiremeyeceğimizden dolayı, zihnimize güvenebilir miyiz? Zihinlerimize güvenebileceğimizi, çünkü onlara güvenmenin işe yaradığını ileri süremeyiz, çünkü zihinlerimizin doğru bir şekilde çalışıp çalışmadığına, yalnızca zihinlerimizi kullanarak karar verebiliriz, dolayısıyla onlara zaten güvenmiş oluruz (Bu tezin tabii ki, Tanrı'nın her insanın zihnini doğum sırasında yarattığını ima etmek gibi bir iddiası yok, tez sadece bizim de içinde bulunduğumuz bütün dünyevi süreçlerin, ilahi bir rehberliğe tabii olduğu iddiasını taşır).

Eğer idealizmin varlık görüşü, genel felsefi bakış açısı olarak kabul edilirse, bu görüş, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için öne sürülen kanıtlara ek olarak kullanılabilir. Berkeley'in ileri sürdüğü kanıt da bunlardan biridir. Ortaya attıkları kanıtlarla, maddenin zorunlu olarak bir zihni öngördüğü sonucuna ulaşan idealistler, maddenin insan zihninden bağımsız olduğunu ve bundan dolayı da, varlıklarını borçlu oldukları bir insanüstü ruhun varlığını varsaydığını da ileri sürebilirler. Bu sonuç, iki öncüle dayanır. Bunların her biri, farklı kamplarda yer alan filozoflarca desteklenir. Filozofların büyük çoğunluğu, maddenin mantıksal olarak bir zihni zorunlu kıldığına inandıkları ölçüde idealist veya maddenin zihinlerimizden bağımsız olarak var olduğuna inandıkları ölçüde de realisttirler. Genellikle bir arada zik-

redilmemekle birlikte bu iki öncül, aslında birbiriyle bağdaşmaz değildir. Buradaki güçlük, ilk öncülü, ikinciyi reddetmeyecek kanıtlarla ortaya koymaktır. Evet, idealistlerin kullandıkları kanıtlardan çoğu, fiziksel nesnelerin bir zihne bağlı olduğunu ima ediyor, ancak iş burada kalmıyor, bu kanıtlar, aynı zamanda, fiziksel nesnelerin insan zihnine veya insanın algısına bağlı olduğunu veya bu nesneler bizden bağımsız olarak varlarsa bile, onlar hakkında herhangi bir yargıda bulunamayacağımızı iddia ediyorlar. Bu kanıtlara dayanan idealizmi, tutarlı bir şekilde teizmin zemini olarak kullanamayız. Fakat bu sonuçlara varmayan bazı idealist tezler de vardır ve aynı zamanda teist de olan idealistler bu tezleri kullanabilirler.

AHLAK TEZLERİ, AHLAK VE DİN

Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için ileri sürülen ahlak tezlerine gelince, en başında, bu tezlerin arkasında zorunlu olarak ahlakla ilgili belirli ön kabullerin bulunduğunu belirtmemiz gerekir. Ahlaki önermeleri, insanların belirli koşullar altında gösterdikleri duygusal ve zihinsel tepkilerle ilgili önermeler olarak kabul edersek, ahlakı, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için geçerli bir tezin temeli olarak kullanamayız. Bu önermeleri, sadece bunları söyleyen kişinin duygularının bir ifadesi olarak alırsak ve önermelerin nesnel olarak doğru olan bir şeyi ifade etmediğini kabul edersek, elbette bunu yapamayız. Teknik terimlerle ifade edersek, Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için öne sürülen bir ahlak tezi, "doğalcı" veya "öznelci" olmayan bir ahlak kuramını önceden varsaymalıdır, yani tez, ahlak önermelerini, psikoloji

veya biyoloji gibi doğa bilimlerinin yöntemleriyle analiz edilebilir önermeler olarak görmeyen veya bu önermelerin, nesnel bir geçerliliği olmadığını ve bunların yalnızca, söyleyen kişinin zihinsel durumunu ifade ettiğini öne sürmeyen bir ahlak kuramını ön kabul olarak almalıdır. Ahlakı, teizmin temeli olarak kullanmanın ön koşulu budur. Ahlakı, sadece psikolojinin bir alt dalı olarak görmemeli veya ahlakın iddialarının nesnel bir geçerliliği olduğundan kuşkulanmamalıyız. Doğalcı veya öznelci bir ahlak anlayışının kabul edilip edilmeyeceği, felsefenin etik veya ahlak felsefesi diye bilinen dalının temel problemlerinden biridir ve bunu ele almak, bu kitabın amacını aşar. Bu konuda söyleyebileceğim tek şey, tamamen ahlaki bir zeminde bu görüşlerin kabul edilmesi mümkün değildir.

Doğalcılığa yönelik ana itirazlar genel olarak şöyle özetlenebilir:

1) Ahlak önermeleri, yalnızca psikolojik istatistiklerin toplamından ibaret değildir.

İnsanların çoğunun veya tamamının bir şeye olumlu tepki göstermesi, o şeyin iyi veya doğru olduğu anlamına gelmez.

2) Bir şeyin iyi veya kötü olması zorunlu olarak onun doğasından kaynaklanır, fakat insanların bir şeye karşı tutumları, onların nesnel olarak iyi veya kötü olmasından bağımsızdır. Yani, gerçekte iyi olan bir şeyi, insanlar kötü olarak kabul edebilirler.

3) "İyilik" veya "Zorunluluk" gibi kavramlar, beğenilen veya arzu edilen davranışlar olarak tanımlanmaktadır, ancak beğenilen veya arzu edilen davranışın iyiliği tanımlamadığı açıktır. İyi olan bir şeyin bu özelliklere sahip olup olmadığı sorunu,

bir tanım sorunu değil, olgusal bir meseledir. İyilik ve özellik birbirlerinden farklı kavramlardır.

4) Doğalcının iyi ya da yapılması zorunluya ilişkin tanımları, yükümlülüğün gerçek doğasını es geçer, "olması gereken", "olan"dan farklıdır.

Ahlaki yargıların yalnızca, bu yargıya varan kişinin kendi tutumunun ifadesi olduğunu savunan öznelci yaklaşım da benzer eleştirilere ve yapısından kaynaklanan bazı özel eleştirilere açıktır.

Öznelci yaklaşıma göre iki insan, ahlaki bir yargıda bulunduklarında hiçbir zaman aynı şeyi kastetmez, hatta aynı insan farklı zamanlarda bile aynı şeyi kastetmez. Dahası, ben bir şeyin iyi olduğunu, sen de kötü olduğunu düşünüyorsun diyelim. Bu durumda yargılarımız mantıksal olarak bağdaşmaz değildir. Diyelim ki, Hitler'in davranışlarının kötü olduğu yargısına vardım. Öznelci yaklaşıma göre bu sırada aslında ben Hitler'le ilgili değil, yalnızca kendi psikolojimle ilgili bir şeyler ifade ediyorum. Bu durumda hiçbir ahlaki yargı, tezlerle desteklenemez (belki, bu yargıyı dile getiren kişinin psikolojisine dair yeni bir şeyler söyleyen tezler hariç).

Ahlaki yargılarımızın nesnel bir geçerliliği olduğunu kabul edersek ve bu yargıların, sadece kişinin öznel tutumunu veya genel olarak kişinin davranış ve tutumlarına dair olgusal ifadeler olduğunu yadsırsak, bu yargıları Tanrı'nın varlığını gerekçelendirmek için oluşturacağımız sağlam bir tezin temeli olarak kullanabilir miyiz? Teoloji olmadan ahlakın söz konusu olamayacağını veya insanın Tanrı'ya inanmadan doğru davranamayacağını varsaymamalıyız. Bu ikinci durum, deneysel gerçeklerle çürü-

tülmüştür, birinci önerme de teolojik varsayımlar olmadan ahlaki önermelerin doğruluğunu kavrayabilme yeteneğimizle bağdaşmaz. Bir davranışın kötü olduğu sonucuna, Tanrı'nın var olduğunu varsaymadan da ulaşabiliriz. Dahası, ilk önce hangi davranışların doğru davranışlar olduğuna dair zihnimizde bir fikir oluşur, sonra da, iyi bir varlık olan Tanrı'nın bizim bu davranışlarda bulunmamızı istediğini varsayarız. Yani ilk önce zihnimizde ahlak yargıları oluşur, bunlardan akıl yürütmeyle teolojiye ulaşırız. Bu iddianın arkasında, bizim zaten zihnimizde bir ahlak kavramının bulunduğu ön kabulü vardır. Bir Hıristiyan olarak yalnızca kendi teolojilerini kabul edenler bile, teoloji olmadan ahlak olamayacağını ileri süremezler. Çünkü Hıristiyan teolojiye inananlar, ilk önce, en azından, İsa'nın iyi olduğunu varsayarlar. Dolayısıyla burada da Hıristiyan teolojisinden bağımsız olarak İsa'nın iyi olduğunu kavrayabilmemizi sağlayan bir ahlak kriterine sahip olduğumuz varsayılmaktadır.

Fakat bu görüşe dayanarak, ahlaktan teolojik sonuçlar çıkaramayacağımız sonucuna varamayız. Teolojiden ahlakı çıkartamayacağımız için, teolojinin de ahlaktan çıkartılamayacağını söyleyemeyiz, esasında bu yönde bir çok girişimde de bulunulmuştur. Bu girişimlerden en ünlüsü Kant'ınkidir. Kant'ın tezi ahlaktan bir teoloji çıkartma denemesidir. Buna göre ahlakın gerçek doğası itibariyle, bu dünyada hiçbir zaman gerçekleşmeyecek olan yüce bir iyilik ideali oluşturmak zorundayız. Dahası bunun için yalnızca kendi gayretlerimize değil, doğanın işbirliğine de ihtiyacımız var. Bu yüzden eğer bu idealin bütünüyle gerçekleşme ihtimali varsa, yalnızca öldükten sonra yaşayacağımızı değil, aynı zamanda doğanın, bu dünyada olduğu gibi, gelecekteki hayatımızda veya hayatlarımızda da bu ideale hizmet

edecek şekilde idare edildiğini varsaymak zorundayız. Böyle bir şey ise ancak, dünyanın, bunu yapabilecek güç ve bilgeliğe sahip ahlaken mükemmel bir varlık tarafından yönetildiğini düşünmemiz, yani Tanrı'ya inanmamız halinde mümkündür. Bu bakımdan Kant, Tanrı inancımızı temize çıkartır. Çünkü Tanrı inancı olmadan, ahlak kurallarına uyma gayretlerimizi, sanki olmayacak bir düşün peşine koşuyormuşuz, boşuna uğraşıyormuşuz gibi algılarız. Bu tez, mantıksal olarak kesin bir doğru gibi düşünülemez, fakat belli bir ihtimal değeri taşır. Kant daha sonraki çalışmalarında, ayrıca daha başka bir çok düşünür, ahlak kurallarının varlığının bir kanun yapıcıdan, Tanrı'dan kaynaklandığını ileri sürdüler. Ayrıca ahlak kurallarının nesnel olduğu da iddia edildi. O halde bu kurallar hangi temele dayanmaktadır? Kesinlikle fiziksel dünyaya değil. Sadece insanların zihinlerine de değil. "Düşmandan nefret etme, onu bağışla" gibi bir ahlak önermesi, hiç kimse doğru bulmasa da doğru olabilir. Fakat ahlak kurallarının zihin dışında başka nerede bulunabileceğini, başka hangi temel üzerine inşa edilebileceğini kavramak imkansızdır. Bu yüzden insanüstü bir ruhu varsaymak zorundayız. Bu tarzdaki tezlerin, eğer geçerliyse tabii, yalnızca yüce bir ruhun varlığını değil, aynı zamanda onun mükemmellik derecesindeki iyiliğini de gerekçelendirmek gibi bir avantajı var. Bütün ahlak kuralarının neşet ettiği bir varlığın, mükemmellik derecesinde iyi olması gerekir. Ahlak kurallarının yüce bir ruhta gerçekleştiğini var saymazsak, bu kurallar, "şunları şunları yapmalıyız, şunlar şunlar doğrudur" gibi varsayımsal bir olgudan ibaret kalır ki, yalnızca varsayımsal bir soyutlamanın, yüreğimizde hissettiğimiz otoriteye veya bu kurallara uymak zorunda olduğumuz hissine sahip olamayacağı ileri sürülebilir. Bu tez-

lerden hiç birinin mantıksal olarak belli bir kesinliğe sahip olduğunu sanmıyorum, fakat bunlar, en azından, belli sonuçları destekliyorlar.

Peki, bu kuralların sahip olduğu yüce otoriteyi, onlara mutlaka uymak zorunda olduğumuz hissini nasıl açıklayabiliriz? Bu olgu ancak, ahlak kurallarının, bizi gerçekliğin doğasına bağlayan, onunla uyum içinde olmamızı öngören olmazsa olmaz kurallar olarak düşünmemiz halinde açıklanabilir. Öte yandan, bu kuralları, Tanrı iradesinin keyfi ürünleri olarak da düşünmemeliyiz. Ahlak kurallarını, ister Tanrı'dan bağımsız ve onu sınırlandıran bir şey, isterse, Tanrı'da içkin bulunan bir şey olarak düşünelim, Tanrı nasıl 2+2'yi 5'e eşit kılamazsa, sebepsiz yere acıyı da iyi kılamaz. Ahlak kurallarının Tanrı'da içkin bulunması durumunda bile Tanrı bu kuralları ihlal edemez veya değiştiremez, çünkü bunu yaparsa kendi doğasına ters düşmüş olur.

Ahlakın, bilinçli bir dinsel inanç olmadan da var olması mümkün olmakla birlikte ahlakla din arasında çok yakın bir ilişki vardır. Aslında bir kişinin, ahlak kurallarına karşı tutumu, inançlı bir insanın Tanrı'ya karşı tutumuna çok benzer. Her ikisi de belli bir güce, mutlak ve koşulsuz bir otorite ve başka her türlü değerin üstünde bir kutsallık izafe ederler. Eğer Tanrı'ya tapınılmıyorsa, ahlaka tapınılması gerektiği, ancak bu durumda ahlakın da sadece bir soyutlamadan ibaret olacağı için tapınılamaz hale dönüşeceği iddia edilebilir. Öte yandan, kişinin Tanrı'nın varlığına inanmadığı için ahlakı reddetmesi hiçbir şekilde haklı gösterilemez, çünkü her ne kadar, başkalarının da mutluluğunu da en az kendimizinki kadar düşünmemiz gerektiği gibi bazı ahlak önermeleri, 2+2=4 önermesi kadar kesin olsa da, ahlakın

Tanrı'yı zorunlu kıldığı inancına bu denli bir kesinlik tanıyamayız. Eğer kabul etme eğiliminde olduğumuz iki inanç birbiriyle bağdaşmıyorsa, daha büyük bir kesinliğe sahip olanı kabul etmemiz gerekir, dolayısıyla teizmin yanlış olduğunu düşünüyorsak, bazı ahlak önermelerinin doğru olduğu görüşünü değil de, ahlakın teizmi gerektirdiği görüşünü reddetmeliyiz.

Kimi zaman, Tanrı'nın iyi olabileceği, fakat bizim ahlak standartlarımıza uygun davranmayabileceği söylenir. Fakat burada sadece iki alternatifimiz var: Ya bizim ahlak önermelerimiz yanlıştır ya da eğer iyiyse, iyi olan varlık, yani Tanrı, her ne kadar bizim bilmediğimiz başka kurallara uygun davranıyor olma ihtimali olsa da, bizim ahlak standartlarımıza da uygun davranmalıdır. Şüphesiz, yaygın olarak inanılan bazı ahlak önermeleri ya tamamen ya da kısmen yanlıştır, fakat doğru olanları bakımından, iyilik vasfına sahip bir Tanrı'nın bu kurallara uymayacağını söylemek tamamen bilge bir Tanrı için, 5+7'nin 12'ye eşit olmayabileceğini söylemeye benzer. Eğer ahlak alanında kesin olan bir şey varsa, o da, sevgi ve yüce gönüllülüğün, nefret ve kayıtsızlıktan daha iyi olduğudur, bu bakımdan iyilik niteliğine sahip bir Tanrı'nın, varlıkları ve mutlulukları kendisine bağlı olan varlıkları seveceğine ve onlarla yakından ilgileneceğine kesinlikle güvenebiliriz. Bu güvenin arkasında, "Tanrı iyidir ve iyilik sevgiyi gerektirir, bu yüzden Tanrı yarattıklarını sever" ön kabulü vardır.

Teistlerin savundukları görüşü doğru değerlendirebilmek için, her iddiayı tek tek analiz etmek yeterli değildir. Bunların toplam olarak yarattıkları güce de bakmak gerekir. Dinsel çevrelerde bile genellikle kabul edilecektir ki, tek tek düşünüldüğünde her tez, kuvvetli bir tez olmaktan uzaktır, fakat bütün tezler bir arada alınırsa, aslında çok güçlü bir görüş ortaya çıkar.

DİNSEL DENEYİM KANITI

İnsanlar bu tezleri okuyarak sadece Tanrı'nın varlığını muhtemel bir hipotez olarak öğrenmek gibi entelektüel bir zenginlik kazanırlar. Fakat bu tezler, yüreği entelektüel terimlerle açıklanamayan belirli bazı dinsel deneyimlerle çarpmayan kişilerde gerçek bir Tanrı inancı doğurmaz. İşte bu nokta bizi, dinsel deneyim tezine getirir. Protestan felsefi çevrelerde bu teze büyük önem verilmektedir. Aslında bu, bir tez değildir, yalnızca sezgisel bir deneyime, sezgisel bir kavrayışa dayanan bir iddiadır ve en azından bu biçimiyle iddia, felsefi olarak büyük bir ilgiyi hak eder. Dinsel bir duygunun varlığı, tek başına, Tanrı'nın varlığını ileri sürmek için geçerli bir kanıt oluşturmaz. Fakat dinsel deneyime atıfta bulunmak demek genellikle, Tanrı'nın varlığına, bir ölçüde de yapısına yönelik olarak, akıl yürütmeye değil de doğrudan bir kavrayışa dayalı dinsel bir duygunun var olduğunu iddia etmek demektir. Dinsel duygu ile dinsel inanç arasında bariz bir fark vardır, tıpkı mutluluk hissi ile iyi bir şeyler olacak inancı arasında fark olduğu gibi. Şüphesiz, hem dinsel duygu hem de dinsel inanç, inancın esas olarak herhangi bir kanıta, hatta kötü bir kanıta bile dayanmadığı bir çok durumda bir arada bulunur. Burada tek mesele, tezlere, kanıtlara dayanmayan böylesi sezgisel bir inancı doğru kabul etmekte veya bu inancı, gerçek bir sezgi olarak kabul etmekte haklı olup olmayacağımızdır. Daha önce de gördüğümüz gibi, sezgiyi bilgi kuramından ayıramayız, dolayısıyla sezgiye dayanması, iddianın değerinden bir şey kaybettirmez. Fakat bu teze, sezgisel bir kanaatin, bu alanda yapılacak bir fikir tartışmasına herhangi bir katkıda bulunamayacağı iddia edilerek karşı çıkılabilir. Şöyle ki, eğer bir konuda zaten

sezgisel bir kanaate sahipsem, bu konuda ikna edilmem gerekmez. Buna karşılık böyle bir kanaate sahip değilsem, başka birilerinin bu kanaatte olması, benim bunu doğru olarak kabul etmemi sağlamaz. Farz edelim ki; bir kişi sezgilerinin yardımıyla Tanrı'nın varlığına dair çok karmaşık ve zayıf bir kanaate ulaşmış olsun. Kişi, kendisine doğru görünen şeyin, inandırıcı ve güçlü bir sezgisel bilgi olmayabileceğinin farkındadır ve bu kanaate sahip tek kişinin kendisi olduğunu düşünürse, kanaatine gözü kapalı bir inanç duymakta kendini haklı görmez. Eğer kişi, bu kanaatin, başka bakımlardan, özellikle de iyi, bilge ve yüce sıfatlarını hak eden bir çok kişi tarafından coşkuyla ve çok daha büyük bir kesinlikle savunulduğunu ve bu kanaatin yaygın olduğunu görürse, kanaatinin doğruluğuna büyük bir güven duyar. Bu, özellikle de dinsel kanaatler bakımından çok yaygın bir durumdur. Böylesi sezgisel yolla kanaatlere ulaşmak, sadece birkaç yüce dervişin tekelinde değildir; bu durum bir ölçüde (daha düşük yoğunlukla olmakla birlikte) samimi olarak "Tanrı'nın varlığını hissediyorum, fakat bunu kanıtlayamam" diyen sıradan kişiler için de geçerlidir. Burada "hissediyorum" demekle kişi aslında ne anlatmaktadır? "Hissediyorum" demek, aslında hiçbir şey anlatmaz, bir anlamı yoktur. Bu söz ancak "inanmak" sözcüğüyle veya en azından, belirli bir inanma biçimiyle eşanlamlı kullanılmıştır. Bir çok kişinin böylesi sezgisel bir kanaate sahip olması, kendinde böyle bir yeti bulunmayan bir kişiyi büyük bir ihtimalle ikna etmeyecektir, fakat kendisinde bulunmadığı için de bu kanaatin kesinlikle yanlış olduğunu iddia etmesi bağışlanamaz. Bir sağır, bir müzisyenin karşısında nasıl bir durumdaysa, bu kişi de, güçlü bir sezgiye sahip olan kişinin karşısında aynı durumdadır. Fakat bu kişiden, sezgisel kanaati, bu kanaatte olanların yetkinliğine güvenerek kabul etmesini bekleyemeyeceğimizi

de kabul etmeliyiz. Kişi zaten, Tanrı'nın var olduğu konusunda zayıf da olsa bir kanaate sahipse, güçlü kanaate sahip olanların yetkinliği ve coşkusu onun bu kanaatini büyük bir ihtimalle güçlendirir. Sezgisel yolla ulaşılmış dini kanaatler bir çok kişinin ve hatta insanoğlunun en yüce ve bilge kişiliklerinin düşünce hayatında o kadar yaygın ve hakim bir unsurdur ve bütün tarih boyunca hayatın ve düşünce dünyasının tutarlı ve üretken olabilmesi için o kadar güçlü bir zemin oluşturmuştur ki, tek başına bu olgu bile, dinsel deneyim tezinin doğruluğu için ilk bakışta güçlü bir kanıt oluşturur.

Bir çok durumda sezgisel kanaate, dinsel vecd haline, uzun bir yoğunlaşma durumundan sonra ulaşılır ve bu yoğunlaşmanın sürdürülmesiyle de vecd hali muhafaza edilir. Vecd haline ulaşmanın, kimi durumlarda, inananın bütün hayatı ve davranış kalıpları üzerinde olağanüstü dönüştürücü bir etkisi vardır. Dahası bu deneyimden sonra kişiye, yalnızca kendi hayatı değil, bütün evren "anlamlı" görünür. Bu deneyimi çok yoğun yaşamış kişiler, deneyimlerini, bir huzur ve iyilik halinin temeli haline getirebilirler. Bir çok durumda kişi vecd halinden sonra, hemen hemen üstün bir insan diye tanımlanabilir. Bu deneyimi yaşamış kişiler, bu deneyimin hayatlarını değerli kıldığını, başlarına gelen talihsizliklere dayanma gücü verdiğini ve o deneyimden sonra artık bencilce yaşamadıklarını söylemektedirler. Aslında, dinsel vecd halini, mantıkta olduğu gibi kesin önermeler içeren bir şey olarak düşünmemeliyiz. Zaten böyle bir iddiayı savunmak güçtür. Sezgisel vecd halinde kendini gösteren şeyin, açıklama ve analiz gerektiren karmaşık bir şey olduğu kabul edilmelidir. Güçlü bir sezginin, kendinden geçerek varılan bir kavrayış halinin içeriği, bu hali yaşamış kişinin güvenilirliğine dayalı olarak kabul edilen ve belki de yanlış bir uslamlamadan kaynaklanan

diğer unsurlarla karışmış olabilir. Değişik kişilerin sezgileri arasında neden fark olduğunu ancak bu şekilde açıklayabiliriz. Her halükarda vecd yeteneğinin geliştirilebileceğini ve belli bir eğitimi ve iç disiplini gerektirdiğini vurgulamalıyız.

Her şeyden önce dinsel inançlar, kesin olarak gerekçelendirilememiş öteki temel inançlarla aynı konumdadır. "Temel inanç"la, düşünce dünyasının bütün önemli boyutlarının arkasında bulunan ön kabulleri kastediyorum. Bellek, dış dünya, öteki zihinler, tümevarım, ahlak gibi şeylere duyduğumuz inançları düşünürsek, ya hiçbir şekilde gerekçelendiremeyeceğimiz ya da filozoflar tarafından genel kabul görecek şekilde gerekçelendiremeyeceğimiz konulara geri dönmüş oluruz ve her seferinde aynı noktaya dönmektense, çekinmeden bunlara inanmaya devam ederiz. Tümevarımın güvenilirliğine veya fiziksel dünyanın var olduğuna dair, Tanrı'nın varlığına dair öne sürülen kanıtlardan daha güçlü ve daha inandırıcı kanıtlar bulmak mümkün müdür? Bu, çok kuşkulu. Sadece Tanrı'yı biliş, kavrayış yeteneği, fiziksel dünyayı bilme yetisi kadar yaygın bulunmaz veya daha zahmetli bir şeydir, geliştirilmesi zihinsel emek ister.

Dinsel vecd haline ilişkin iddialara ana itiraz, bilginin sadece duyu verileriyle sınırlı olduğunu ileri süren dogmatik deneyci düşünür tarafından yöneltilmiştir. Fakat, daha önce de gördüğümüz gibi, bu dogma ispatlanamaz. Eğer akıl yürütme diye bir şey varsa, sezgi de olmalıdır ve hangi alanlarda sezginin mümkün olup olmadığını deneysel olarak belirlemenin bir yolu da yoktur. Sezgiye karşı çıkan her türlü tez, bundan dolayı, deneysel bir genellemedir.

Dinsel kavrayış halinin, başka kavrayış hallerinden çok farklı olduğu düşünülebilir. İnançlı kişiler, inançları konusunda

haklılarsa, dini kavrayışın başka her türlü kavrayıştan farklı olduğunu düşünmek için her türlü sebebimiz vardır, çünkü dinsel vecd halinde kavrayışın nesnesi ve bu nesneyle olan ilişkimiz, öteki kavrayışlarınkinden çok farklıdır. Bundan dolayı deneysel genelleme, zayıf bir iddiadır.

Dinsel vecd halinin psikolojik olarak açıklanabileceği ileri sürülebilir. Bütün inançların psikolojik nedenleri olabilir, bu yüzden de psikolojik olarak açıklanabilir, -inanç alanında, belirlenmiş özgür iradenin yeri olmadığını düşünüyorum- fakat inancın haklı gösterilip gösterilemeyeceği açıklamanın içeriğine bağlıdır. Şimdi kuşkusuz; örneğin, inancı nedensel bakımdan ele alan din karşıtı Freudçu bir açıklamaya bakarsak, dini inancın haklı gösterilemeyeceğini, çünkü bu inancın, sadece insanın inanma arzusundan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Fakat psikologlar, inancın, Freud'un öne sürdüğü nedenlerden kaynaklandığını kanıtlayamazlar, sadece, kişinin, yanlış bile olsa, dini bir inanca sahip olmasına yol açabilecek belirli unsurları gösterebilirler. Psikologlar en fazla, dindar bir adamın, inanma arzusuna boyun eğmiş olabileceğini söyleyebilirler, fakat hiçbir şekilde gerçeğin tümüyle bundan ibaret olduğunu kanıtlayamazlar. Ayrıca insanların, hoş şeyler vaad eden her türlü iddiaya, arzularına boyun eğerek inanma riski daima vardır, tıpkı, insanların hoşlanılmayan, tüyleri diken diken bir iddiaya, korkularına boyun eğip inanmaktan kaçma riskinin bulunması gibi. Her ne kadar bir şeylere boyun eğmemek ve önyargılı davranmamakla yükümlü olsak da, önyargılı davranmış olabileceğimizden dolayı, bu sonuçlara varan bütün iddiaları yanlış kabul etmek zorunda da değiliz. Aynı şey, dinsel kavrayış için de geçerlidir. Ayrıca teist düşünür, psikolojik nedenler açıklamasına şöyle cevap verir: Eğer kişiyi, yanlış da olsa Tanrı'ya inanmaya sevk eden bazı fak-

törler varsa, doğru olsa bile Tanrı inancını reddetmeye sevk eden faktörler de vardır. Bu faktörler: 1) İlk olarak Tanrı'nın varlığının aleyhinde ilk bakışta doğruymuş gibi görünen çok sayıda kanıt vardır. Bir kere, gündelik hayatımızda O'nun varlığını doğrudan doğruya gösterecek kesin bir kanıt yoktur ve kötülük sorunuyla ilgili olarak Tanrı'nın nihai ereği ne olursa olsun, kuşkusuz, ilk bakışta kötülüğün varlığı, dünyanın mükemmellik derecesinde iyi, her şeye kadir bir Tanrı tarafından yaratılıp idare edildiği teziyle tamamen çelişir.

2) Hayatımızın büyük bir kısmını, dünyevi ve gündelik hayata özgü kaygılarla tüketiyoruz. Bu da bizim bütün enerjimizi "bir din arama" gayretine yoğunlaştırmamızı engelliyor. Çok az kişi bu gayreti gösterebiliyorlar, ancak nihayetinde de bu gayretlerinde başarısız oluyorlar. Fakat bu gayreti göstermeyen kişiler, gayret gösteren kişilerin, bu konuda bir şeyler başardıklarını düşünerek kendilerini aldattığını öne süremezler. Sonuçta eğer ateist, insanların yanlış da olsa, teizme nasıl ve neden inandıklarını açıklayabiliyorsa, teist de, tezimin doğru olsa ve sezgiyle kavranabilse bile, nasıl ateist veya bilinemezci olabileceğini daha iyi açıklayabilir.

Sonuçta, inançlı insan bir takım güçlüklerle karşı karşıyadır ve kendisini, sadece inanmak istediği için mi inandığı sorusunu yönelttikten, kendisini bu bakımdan sorguladıktan sonra bile, sezgiyle kavradığı kanaatini muhafaza eder. Kişinin, Tanrı'ya duyduğu inancın mutlak bir gerçeklik olduğunu öne sürmediği sürece, psikologların bu konudaki şüpheleriyle aklını karıştırmasına, canını sıkmasına gerek yoktur. İnancı yanlış olabilir, fakat böyle bir şeye inandığı için aptal olduğunu düşünmesine de gerek yoktur. Bilgi kuramını incelersek, her şeyi ispatlayamaya-

cağımızı ve belirli koşulların oluşması halinde, özellikle de konu hakkında çıkarımda bulunmak yetimizi kullandığımız durumlarda, sezgiye inanmanın doğru olduğunu görürüz. Sezgisine dayanarak, içine bakarak Tanrı'ya inanan bir insan için, bu inancın psikolojik açıklaması muhtemelen saçma ve çocukça görünecektir.

Ayrıca din, inanma arzusuna boyun eğme olarak tanımlanabilecek kadar basit bir şey değildir. Dini inançlar, inananlar veya inanmak üzere olan kişiler için daima hoş şeyler vaad etmez. Bir dine inanmak, inanan için kimi zaman, sırf inandığı için feci baskılara ve hatta zulümlere katlanması anlamına gelir; inanmak, işkence halini alacak derecede günahkarlık hissini şiddetlendirir ve inananlar cehennem korkusu yaşarlar. Maksadım hastalıklı bir şekilde abartılmış bir günahkarlık hissini veya dini çevrelerde çok sık tekrarlanan ve pek rağbet gören ebedi cehennem inancını övmek değil, sadece dini inancın, iyi olan şeye inanma arzusu olarak açıklanamayacağını göstermek, çünkü inanç, genellikle inanan için acı sonuçlar doğuruyor. Tüm bu açıklamalara rağmen, psikologlar henüz teslim olmuş değiller; Tanrı inancını dolaylı olarak, yani mazohistik eğilimler olarak açıklayacak bir tez üretiyorlardır mutlaka. Bunu ancak, çok donanımlı ve çok karmaşık bir açıklamayla başarabilirler. Fakat açıklamaları ne kadar karmaşıklaşırsa, inandırıcılığı da o kadar azalıyor. Eğer dini inançlar, insanlar için daima güzel şeyler vaad ediyor ve onlardan sıkıntı verici taleplerde bulunmuyor olsaydı, psikologların işi çok kolay olurdu. Kuşkusuz, belirli bir bireyin Tanrı'ya duyduğu inancının o kişinin inanma arzusundan kaynaklandığı söylenebilir (Eğer durum bundan ibaretse, bu, o kişi için gerçek bir inanç değildir). Fakat belirli bazı kişiler için geçerli olması, bunun sezgiye dayalı tüm dini inançlar için ge-

çerli olduğu anlamına gelmez. En fazla, inançların inanma isteğinden kaynaklanmasının muhtemel olduğu söylenebilir. Bu konuya ilişkin bütün söyleyeceklerim bu kadar. Kuşkusuz, açıklamaların ayrıntılarına girecek olursak, eleştirilecek çok şey buluruz, fakat bu kadarı yeterli sanıyorum.

Tabii ki, görünüşte bir dinsel kavrayışı, hakikatin kendisi olarak kabul ederken ihtiyatlı olmak gerekir. Sezgisel bir kavrayışı, bir başkasının yetkinliğinden kaynaklanan bir inanç veya ortaya atılan bir tezden ayırmak güçtür, ancak bu ayrımı yapamadığımız için de, tüm sezgisel kavrayışları bir kenara atmak zorunda değiliz elbette, fakat farklı dine inanan insanların sezgisel olarak ulaştıkları inançların neden bu kadar farklı olduğunu bu şekilde açıklayabiliriz. Fakat bir öğretiyi daha önceden öğrenmiş ve o öğretinin doğruluğuna inanmış bir kişinin daha sonra bunu sezgisel bir iç gözlemle doğrulama ihtimali vardır ve bir çok durumda dinsel vecd haline ulaşma kişiye, daha önce hiç bilmediği kapıları açacaktır.

O halde, dinsel sezgi, tabii kullanılabilirse, neyin kanıtı olarak kullanılabilir? Öncelikli olarak, dinsel kavrayışın, farklı mezheplerin kendilerine özgü öğretilerine duyulan inancı gerekçelendirmek için öne sürülmesine karşı daima uyanık olmalıyız. Fakat dinin en temel inançlarını ele aldığımızda, durum bundan farklıdır. Bu durumda, en az iki inanç için sağlam bir sezgisel temel vardır. Bunlardan ilki, iyiliğin en temel gerçeklik olduğu, yani iyiliğin bir şekilde, kötülüğe baskın çıkacağına duyulan inançtır. Bu inanç din için esastır, bu inanç olmadan gerçekliğe karşı benimsenen dinsel tutum ve davranışlar gerekçelendirilemez. Çünkü din, ya bir bütün olarak geçekliğe karşı, ya temel prensiplere karşı, ya da gerçekliğin dayandığı yüce varlığa kar-

şı takınılan tutum ve benimsenen davranışlar bütünüdür ve dine göre yüce iyinin, iyi olmayan bir şeyle ibadet ve dayanışma ilişkisine girmesi arzu edilir bir şey değildir. İnançlı insanların dinsel vecd deneyimlerinin değeri, bu deneyimin nesnesinin değerine sıkı sıkıya bağlıdır. Burada anlattığım şeyler, dinlerin bu dünyanın kötülüğünü sık sık vurgulamasıyla çelişmez, çünkü dinler bu kötü dünyanın arkasındaki nihai gerçekliğin yüce bir iyiliğe sahip olduğunu savunurlar. Örneğin çok karamsar bir dünya inancına sahip olduğu iddia edilmesine rağmen Budizm, her şeyin adalet yasalarıyla veya Karma tarafından ahlak kurallarına uygun olarak yönetildiğini savunur ve "Nirvana"ya inanır. Bir çok düşünür günümüzde Nirvana'nın yok oluşu değil de, yüce bir iyilik durumunu temsil ettiğini düşünüyor. Nirvana, şeytani olguların hüküm sürdüğü dünyadan ziyade, Budistlerin nihai gerçekliğini temsil ediyor ve Budistlere göre insanların bütünü veya çoğunluğu bir gün buraya ulaşacaktır.

Dini kavrayışın temel olabileceği ikinci inanç ise, kişileştirilmiş bir Tanrı'ya ya da en azından tıpkı biz insanların özelliklerine sahipmiş gibi tasavvur edilen bir Tanrı'ya duyulan inançtır. Tanrı'ya derin bir inanç duyan tüm insanların, kişileştirilmiş bir Tanrı'ya inandıkları tabii ki iddia edilemez, fakat zihnimizin Tanrı'yı kişileştirme eğiliminde olduğu, dinsel davranışın esas olarak bu zihinsel eğilimi içerdiği ileri sürülebilir. Zihnimiz, Tanrı'yı, insanlara özgü diye bildiğimiz niteliklere sahip bir varlık gibi düşünmeye eğilimlidir, ayrıca hislerimiz de insan kılığına sokulmuş bir varlığa yönelmiştir. Aşk, tapınma, şükran, kendini adama gibi duygularımızdan söz ediyorum. Tüm bunlar, Tanrı'ya karşı normal dinsel davranışlardır ve bu davranışların tamamı da, esas olarak en azından bilinçli, yardım etmeye muktedir bir varlığa yönelmiştir. Tabii ki bu, felsefi sistemlerinde

kişileştirilmiş bir Tanrı öğretisine yer vermeyen Spinoza gibilerin dindar olmadığı anlamına gelmez. Sadece, Spinoza'nın, kendi metafizik sistemine uymayan bir davranışı benimsemekle tutarsızlığa düştüğü söylenebilir (Aynı şekilde, örneğin, Eddington'a, bilimsel kuramında öne sürdüğü varsayımlara katılmadığım için kötü bir bilim adamı diyemem. Sadece Eddington'un felsefesiyle biliminin bağdaşmadığını söyleyebilirim.) Fakat kişileştirilmiş bir Tanrı inancına, Tanrı'nın biz insanların üstünde olması gerektiği ileri sürülerek karşı çıkılmaktadır. Buna göre Tanrı, insan kategorisine sokulamaz, çünkü insanın sınırları vardır ve sınırların olması Tanrısallıkla bağdaşmaz. Fakat burada şöyle bir sıkıntı vardır: Tanrı'yı kişi özelliklerine sahipmiş gibi düşünmezsek, O'nu düşünebileceğimiz insan üstü başka bir kategori yoktur. Bu durumda O'nu ya hiçbir şekilde zihnimizde canlandıramayacağız, kavramsallaştıramayacağız ya da O'nu, bir çeşit yarı-bilinçsiz bir kuvvet olarak düşüneceğiz. Bu son durumda Tanrı'yı insanüstü olmaktan ziyade insan-altı bir hale dönüştürmüş oluruz. En azından insani nitelikleriyle düşünmenin, Tanrı'yı düşünmenin en az hatalı yolu olduğunu söyleyebiliriz. Zaten dinsel vecd haline girebilmek için Tanrı'nın bir şekilde insani nitelikler içinde düşünülmesi gerekir. Bu kişiler tabii ki, bu niteliklerle, Tanrı'nın biz insanların kavrayışlarının ötekisindeki niteliklerini birleştirebilirler. Tanrı'ya insani nitelikler atfetmek yönünde Hıristiyan Ortodoks teolojisi bile bu noktadan ileriye gitmez. Aradaki fark, bir vurgu meselesi bile değildir. Çünkü kişileştirilmemiş bir Tanrı'ya inanan bir derviş bile, Tanrı'yı insani niteliklerle düşünmenin belirli bir değeri olduğunu kabul edecektir. Bahsettiğim bu inanca ek olarak, Tanrı'da benzersiz ve başka hiçbir değere indirgenemeyen bir "kutsallık" niteliğinin bulunduğunun da hepimiz farkındayız.

Bu inançları, din için temel inançlar olarak nitelendirirken, insanların, inanmadığı halde psikolojik olarak dinsel bir tutum alamayacağını veya dinsel bir davranışta bulunamayacağını iddia etmiyorum. Aslında insanlar her türlü tutarsızlığı yapabilirler. Dolayısıyla, inanmadığı halde pekâlâ da dinsel bir davranışta bulunabilirler. Benim kastettiğim şey başka. Böylesi bir davranış irrasyoneldir, duygusal dünyamızla da bağdaşmaz. Bazıları dinin değerinin, inanmanın insan psikolojisi üzerindeki olumlu etkilerinden kaynaklandığını, bu yüzden kişinin metafizik inançları ne olursa olsun, dinin bu olumlu özelliklerinin muhafaza edilebileceğini öne sürüyorlar; fakat bu iddiaya şöyle bir karşılık verilebilir; inandığımız şeyler gerçek değilse, böyle bir dini savunmak, kişinin sahte bir cennette yaşamasını istemekle aynı şey değil midir? İnsan gibi rasyonel varlığın, güven duygusunun nesnel bir temeli olmadığını düşünüyorsa, artık bu varlığın, evrende güven duygusuyla yaşaması veya bu duyguyu uzun süre muhafaza etmesi mümkün değildir. Ancak eğer bu kişi aslında güven duygusu içindeyse, buna rağmen güven duygusunun nesnel bir temeli olmadığını savunuyorsa, bu da saygı duyulacak bir davranış değildir. Her inançlı insan, ibadet etmenin saçma olduğunu düşünen bir kişinin ibadet etmesinin büyük bir günah olduğunu söyleyecektir.

Hıristiyanlar, bahsettiğim bu iki inançtan ilkini genel olarak ikincisinden çıkarırlar, yani insani nitelikler atfedilen bir Tanrı'ya duyulan inanç, iyinin nihayetinde kötüye galip geleceğinin güvencesidir. Fakat bir çok insanın, özellikle de Doğu'nun iyinin mutlak anlamda galip geleceğine inanması için Tanrı inancı gerekmez. Fakat dinsel hayatın huzur ve güven verici özelliğini korumak için Tanrı inancı gereklidir ve bu inanç, dervişin vecd halinin en önemli unsurudur. Eğer Tanrı'nın ahlaken iyi ve en

azından iyinin kötüye karşı nihai zaferini sağlayacak ölçüde dünyaya hakim olduğunu düşündüğümüz sürece ikinci inanç ilkini doğurur. Tabii ki, teistler bu şekilde düşünürler. Aslında bir çok teist daha ileri gider ve Tanrı'nın dinsel bilincin tam bir doyuma ulaşması için bütünüyle kadir-i mutlak olarak düşünülmesi gerektiğini savunurlar. Tanrı'nın, sadece iyi değil, aynı zamanda mutlak yüce olduğu da idrak edilmelidir.

"KÖTÜLÜK" SORUNU

Fakat iyi ve Kadir-i Mutlak Tanrı'nın varlığının kötülük, günah ve şer gerçeğiyle bağdaşmadığı iddia edilebilir. Bu iddia, aslında, en kötü haliyle bile, Tanrı'nın varlığını yadsımaz, çünkü Tanrı'nın bir çeşit dışsal engellerle sınırlanmış olduğu, bu yüzden kötülüğü engelleyemediği düşünülebilir. Fakat Tanrı'yı bu şekilde düşünmek, inançlı zihinleri kesinlikle tatmin etmeyecektir. Bu iddia, onlar için eğer mutlaka gerekliyse kabul edilebilecek bir şeydir. İddia aslında dinsel sezgiyle de çelişir. Bu yüzden, kötülük problemine, Tanrı'nın Kadir-i Mutlak sıfatını koruyacak bir çözüm bulmak için büyük gayretler sarf edilmiştir. İş, kimi zaman kötülüğün gerçek dışı olduğunu ilan etmeye kadar varmıştır. Fakat bu çözüm kesinlikle onaylanacak bir şey değildir. Çünkü bu görüş, hem iç gözlemle ulaştığımız en kesin yargılarla, hem de ahlakın en temel yargılarıyla çelişir. Günah işlediğimiz halde aslında günah işlemediğimizi, bundan azap duyduğumuz halde aslında duymadığımızı söylersek, iç görümüzün ve belleğimizin en kesin yargılarıyla çelişmiş oluruz. Aslında günah işlediğimizi ve azap çektiğimizi, fakat bunların kötü olmadığını söylersek ahlakın en temel yargılarıyla çelişiriz.

Kötülük sorununun en yaygın, fakat pek de ufuk açmayan bir başka çözümü ise, daha yüce iyiliğe ulaşmak için kötülüğün gerekli olduğu iddiasıdır. Bu iddianın, Tanrı'nın Kadir-i Mutlak sıfatının sınırı olduğu imasını içinde barındırdığı düşünülebilir, çünkü Tanrı eğer Kadir-i Mutlak ise, kötülük olmadan da iyiliği yaratabilmeliydi, fakat filozoflar Tanrı'ya Kadir-i Mutlak özelliğini atfederlerken, genel olarak, Tanrı'nın mantıken imkansız şeyleri yapabileceğini kastetmiyorlar. Örneğin, Tanrı, 2+2'yi beş yapmaz veya hem insan hem de fiziksel olarak insana benzemeyen bir varlık yaratmaz. Eğer Tanrı bu anlamda Kadir-i Mutlak ise, kötülük sorunu çözümsüzdür. Bu durumda, kötülüğü içeren bir dünyanın yaratılmasının, daha yüce bir iyiliğe ulaşmanın aracı olarak meşrulaştırılabileceğini ileri süremeyiz. Çünkü bu anlamda Kadir-i Mutlak olan bir Tanrı, iyilik kötülüğe zorunlu olarak bağlı olsa bile, kötülük olmadan da iyiliği yaratabilirdi. Fakat şu da kesindir ki, Tanrı'nın Kadir-i Mutlak sıfatının böylesine kavramlaştırılması, her durumda kendisiyle çelişkili bir şeydir. Eğer Tanrı'yı, kendisiyle çelişen şeyleri yapmaya gücü olan bir varlık olarak düşünürsek, zaten Tanrı'yla çelişen bir şeyleri varsaymış oluyoruz. Tanrı'ya Kadir-i Mutlak sıfatını izafe ederken kastettiğimiz şey bu değildir. Tanrı, dilediği her şeyi yapabilir, fakat mantıken imkansız olan şeyleri yapmaz ve Kendisi dışında hiçbir şeyle sınırlı değildir. Tanrı bu anlamda Kadir-i Mutlak olabilir, fakat kötülük ihtimalini yaratmadan iyiliği yaratmaya muktedir olmayabilir.

Son cümle bizi, kötülük sorununa yaygın olarak benimsenen bir çözümün eşiğine getirir. Buna göre, eğer insan ahlaki bir varlık ise, özgür olmalıdır ve bu özgürlük Tanrı tarafından olsa bi-

le her şeyin bütünüyle belirlenmemiş olmasını gerektirir. Fakat insan, bu özgürlüğe sahip olduğu sürece, eşyanın tabiatı icabı, özgürlüğünü istismar etmesini engelleyecek bir şeyin de olmaması gerekir. Böyle bir şey varsa, insanın doğru davranmaya yazgılı olması, bütün davranışlarının belirlenmiş olması gerekir. Bu bakımdan Tanrı, insanın özgürlüğünü elinden almadan ve dolayısıyla insanda en değerli olan şeyi yok etmeden insanın günah işlemesini engelleyemez.

Bu gerçek Tanrı'nın günahın yaratıcısı olduğunu kabul etmekten kaçınmamıza yol açar. Tanrı sadece özgürlüğümüzü kullanmamıza izin veriyor, eğer insan özgür olacaksa, buna izin vermesi de gerekiyor. Ancak bu noktada indeterminizm kabul edilse bile, kötülük sorununu bütünüyle çözemez, çünkü dünyada insanın özgür iradesini istismar etmesine atfedilemeyecek bir çok kötülük daha vardır.

Sonuçta, bu türdeki kötülükleri açıklayabilmek için yine, daha önceki varsayıma geri dönmeliyiz. Buna göre, hatırlanacağı üzere, bazı kötülüklerin sadece ihtimali olarak değil, gerçekten var olması meşru bir şeydir, çünkü kötülük, iyiliğin ortaya çıkması için gereklidir ve bu varsayım, bir determinist için, bütün kötülükleri açıklamanın tek yoludur. Şimdi şu da bir gerçektir ki; kötülük olmadan ulaşamayacağımız bir çok iyilik de vardır, hatta belki de bütün iyilikler bu niteliktedir. Akıl çelici şeylere direnmeden, engellerle karşılaşmadan, dolayısıyla da bir çeşit kötülükle mücadele etmeden, en azından acı duymadan ve zahmet çekmeden ahlaken iyiye nasıl ulaşılabilir? Acılar, güçlükler ve tehlike olmadan cesur olunabilir mi? En küçük bir sevgi ve fedakarlık olmadan en yüce aşka ulaşılabilir mi? Belki iyilikle-

rin tamamı değil ama bir çoğu, kötülük var olduğu için ortaya çıkar. Sonuçta, kötülükler olduğu için iyiliklerin olduğu bir dünya, hiç kötülüğün bulunmadığı bir dünyadan daha iyi bir yer olabilir. Kötülüğü yenmiş yüce bir iyiliğin olması için mağlup edilecek bir kötülüğün bulunması gerekir. Belki yalnızca insanüstü varlıkların yaşayabileceği ve içerisinde kötülüğü barındırmayan başka türde aşklar ve erdemler de vardır, fakat varsa bile, bunların bizim erdemlerimizden, bizim aşklarımızdan farklı olduğu kesindir. Bu varsayım, teistler için Tanrı'nın bizi neden yarattığını açıklayan bir varsayım bile olabilir, yani biz olmadan Tanrı'nın bile yapamayacağı bir şeyi biz yapabiliyoruz. Yani içinde kötülüğü barındıran iyiliğe ulaşabiliyoruz ve eğer bu türdeki iyiliklerin ortaya çıkması için gerçekten de kötülük gerekliyse, kötülük hiçbir zaman iyiliğe baskın çıkamıyorsa, bu durum kötülüğün yaratılmasını meşrulaştırır. Aslında teistlerin Tanrı'nın evrenin işleyişine özel olarak müdahale ederek, daha yüce iyiliğe ulaşmak için bir araç olarak kötülükleri yarattığını varsaymasına gerek yoktur.

Fakat teistler şunu kabul etmelidirler ki, her ne kadar kimi zaman iyi ile kötünün etkileşiminden veya insanın kötülüğünden dolayı, bir kötülüğün eşdeğer bir iyilik doğurmadığı durumlar olsa da, belirli türde kötülüğün ve kötülükle ilgili genel konuların var olması iyi bir şeydir. Bu açıklama, kötülüğün gerçekliğini yadsımaz. Kötülük, mağlup edilebilmesi için var olmalıdır, çünkü zaferin gerçek bir değerinin olması için gerçek bir kötülüğün olması da zorunludur. Bu varsayım ayrıca bizi, kötülüklere karşı savaşmaktan alıkoyamaz, çünkü kötülük, ancak savaşırsak ve mağlup edersek iyiliğe ulaşmanın aracı olabilir.

Fakat şu noktaya da değinmek gerekir; dünyada kötülüğün dağılımı ve büyüklüğüne bakarsak, eğer ölümden sonra hayatın var olduğuna inanmıyorsak, kötülük sorununa önerilen böylesi bir çözüm bize hiçbir şekilde inandırıcı gelmez. Yalnızca bu dünyadaki hayatı kabul ediyorsak, dünyanın mükemmellik derecesinde iyi ve her şeye kadir bir Tanrı tarafından yaratıldığına kesinlikle ikna olmayız. Ancak eğer teizmi kabul ediyorsak, kötülük sorununa getirilen bu çözüm, öbür dünya için güçlü bir tezdir. Bir başka tez ise, gerçekten iyi olan bir Tanrı'yı, yarattıklarını seven bir varlık olarak düşünmemiz gerektiğini savunuyor. Tanrı yaratır ve yarattıklarını sever, onların yok olmasına nasıl izin verir?

Bu dünyadaki kötülükler kuşkusuz, inanılmaz ölçüde büyüktür, fakat en iyiye ulaşmak için hangi büyüklükte kötülüğe ihtiyacımız olduğunu bilemeyiz. En iyi, en kötüye karşı mücadele ederken ortaya çıkar. Teistten, inancı doğru olsa bile, tek tek her kötülüğün nasıl bir iyiye neden olduğunu söylemesini beklemek adil değildir. Ayrıca insanlardan, sınırlı bilgileriyle, her somut kötülülüğün hangi iyiliğe vesile olacağını kestirmeleri beklenemez. Bazı insanlar, masum insanların acı çekmesini en büyük problem olarak görür, fakat mutluluğun daima iyilikle doğru orantılı olduğu bir evrenin, tarafsız davranışlara vesile olması zordur veya bu evrende iyi bir adam, gerçekten iyi olduğu sürece, kendinden daha az iyilere eşit ölçüde mutluluğu çok görecektir. Sonuçta, kötülük sorunundan dolayı Kadir-i Mutlak ve mükemmel bir Tanrı'ya inanmaktan vazgeçmemeliyiz.

Öte yandan Tanrı kavramıyla ilgili olarak bir sürü başka problemler de vardır. Bu problemler geçmişte teologlar ve filo-

zoflar tarafından yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Bu konuların tartışılmasına itiraz edilmemeli, tersine bu tartışmalar teşvik edilmelidir. Çünkü insanoğlunun en soylu uğraşlarından biri, temel gerçeklik konusunda mümkün olduğu kadar doğru fikirler üretebilmektir. Fakat bu meseleleri tartışırken teist filozof daima, Tanrı'nın, üretebileceğimiz her türlü fikrin üstünde ve ötesinde olduğunu hatırlamalıdır. Aşırı dogmatik bir tutumdan kaçınmak için, Aziz Thomas Aquinas'ın öne sürdüğü benzerlik veya analojik tez veya Kant'ın ileri sürdüğü düzenleyici fikirler gibi bir takım kavramlara ihtiyacımız var. Aziz Thomas'a göre, Tanrı bizden çok farklı olduğu için, hiçbir kavram biz insanlar için geçerli olduğu bağlamda Tanrı için geçerli olamaz, biz fani insanların kavramları yalnızca bize uygulanabilir, ancak kavramlarımızın Tanrı'yla ilişkili olarak yalnızca analojik bir değeri vardır. Kant'a göre ise Tanrı konusunda "kurucu" değil, ancak "düzenleyici" fikirler üretebiliriz, yani Tanrı konusunda bilimsel olarak incelediğimiz nesnelerde olduğu gibi kesin fikirler üretemeyiz, O'na dair yalnızca biçimsel ve aslında pek de uygun olmayan kavramlar üretebiliriz ve bu kavramların uygulanabilir olup olmadığını dar manada kanıtlayamayız. İki filozofun da öne sürdüğü bu tezler çok eleştirilmiştir, ancak biz insanoğlunun Tanrı'yı kavramsallaştırabilmesinin belirli sınırları olduğunu göstermeleri bakımından bu iki kavrama da ihtiyacımız var.

Din felsefesi, din değildir ve bence ilki ikincisini savunmak için kullanılabilir. Felsefe, kanıtlayamasa da dinin temel doğrularını araştırabilir, bunları saldırılara karşı savunabilir ve bunları kullanarak evrenin mümkün olduğu kadar tutarlı bir resmini çizmeye çabalayabilir, bu şekilde de dinin temel doğrularını kıs-

men gerekçelendirmiş olur. Bu koşullarda hiç kimse, eğer dini belirli bazı dogmaların kabul edilmesiyle özdeşleştirmemişse veya yalnızca dine dönüşün uygarlığı tam olarak yıkılmaktan kurtaracağını ileri sürecek kadar ileri gitmemişse, felsefenin bu konudaki büyük pratik önemini yadsımaz. Öte yandan din de felsefe de sosyal iyiliğe giden bir araç olmaktan daha fazladırlar. Her ikisini de sahip oldukları değerleri bağlamında değerlendirmezsek, içerdikleri doğrulara ulaşamayız ve onlardan tam olarak yararlanamayız. Her şeyi daima yarar ve doğrudan sonuçlara ulaşma bağlamında değerlendirenler bu konuda en iyi sonuçlara ulaşamayacaklardır.

KAYNAKÇA

BÖLÜM II

B. RUSSELL, *Problems of Philosophy*, bölüm. V-XI (Londra, Home University Library).

J. LOCKE, *An Essay on the Human Understanding*, bölüm I ve IV. (Princeton University Press ve Londra, Humphrey Milford).

A.N. WHITEHEAD, *The Function of Reason* (Princeton Unicersity Press ve Londra, Humphrey Milford).

A.J. AYER, *Language, Truth and Logic* (Londra, Gollancz).

Sezgi konusunda:

R. I. AARON, *The Nature of Knowing* (Londra, William and Norgate).

A.C. EWING, *Reason and Intuition* (Londra, Humphrey Milford).

Daha ayrıntılı bilgi için bakınız:

Readings in Philosophical Analysis, editörler: H. Feigl ve W. Sellars (New York, Appleton Century-Croft).

B.BLANSHARD, *The Nature of Thought*, cilt II, Bölüm 28-30 (Londra, Allen and Unwin).

C.D. BROAD, "Are there Synthetic a priori Truths?", *Proceedings of Aristotelian Society Supp.* Cilt.XV.

M. R. COHEN, *Reason and Nature* (Rahway, N:J:, Quinn and Boden Co., ve Londra, Kegan Paul).

H.W. B. JOSEPH, *An Introduction to Logic* (Oxford University Press, İngiltere).
C.I.LEWIS, *An Analysis of Knowledge and Valuation* (Londra).
J.R. WEINBERG, *An Examination of Logical Positivism* (Londra, Kegan Paul ve New York, Harcourt, Brace and Co.)

BÖLÜM III

W.P. MONTAGUE, *The Ways of Knowing*, bölüm I (New York, Macmillan Co., ve Londra, Allen and Unwin).
B.RUSSELL, *The Problems of Philosophy*, bölüm 12, 13 (Home University Library).

Pragmatizm konusunda:

W:JAMES, *Pragmatism* (New York, Longmans Green).
C.S.PEIRCE, *Collected Papers*, V (Harvard University Press).
R.B. PERRY, *Present Philosophical Tendencies*, bölüm 9 (New York, Longmans Green).

Tutarlılık konusunda daha ayrıntılı bilgi için bakınız:

A.C. EWING, *Idealism*, bölüm 5 (Londra, Methuen).
BOSANQUET, *Implication and Linear Inference* (Londra, MacMillan).
BRADLEY, *Essays on Truth and Reality* (Oxford University Press).
B.BLANSHARD, *The Nature of Thought*, Cilt II. Bölüm 25-7.

BÖLÜM IV

BERKELEY, *Principles of Human Knowledge* ve *Three Dialogues between Hylas and Philonous.*

C.D.BROAD, *Perception, Physics and Reality*, bölüm, 1,3,4 (Cambridge University Press, İngiltere)

J.LAIRD, *A Study in Realism* (Cambridge University Press, İngiltere).

B.RUSSELL, *Our Knowledge of the External World*, 3. ve 4. dersler (Londra, Allen and Unwin).

G.F.STOUT, *Mind and Matter*, bölüm 3 ve 4 (Cambridge University Press, İngiltere).

Daha ayrıntılı bilgi için bakınız:

H.H. PRICE, *Perception* (Londra, Methuen).

C.D.BROAD, *Scientific Thought*, bölüm II (Londra, Kegan Paul; New York, Harcourt, Brace and Co.).

A.O.LOVEJOY, *The Revolt against Dualism* (New York, Norton).

BÖLÜM V VE VI

Genel olarak:

J. LAIRD, *Problems of the Self* (Londra, Macmillan).

H.H. PRICE, *Proceedings of Aristotelian Society*, cilt XXXII ve *Philosophy*, cilt XIII adlı eserlerde, 'On Knowledge of Other Minds' başlıklı yazı.

J. WISDOM, *Mind and Matter*, bölüm I (Cambridge University Press, İngiltere)

Daha ayrıntılı bilgi için bakınız:

G. F. STOUT, *Manual pf Psychology* (Londra, University Tutorial Press).
J. WARD, *Psychological Principles* (Cambridge University Press, İngiltere).
B.RUSSELL, *The Analysis of Mind* (Londra, Allen and Unwin, New York)
C.D. BROAD, *The Mind and its Place in Nature*, (Londra, Keagan Paul).
F. R. TENNANT, *The Soul and its Faculties*, bölüm 5 ve 6 (Cambridge University Press).
G. RYLE, *The Concepts of Mind*, (Oxford University Press).

BÖLÜM VII

B. RUSSELL, *Our Knowledge of the External World*, 5. ve 7. dersler (Londra, Allen and Unwin)
M. F. CLEUGH, *Time* (Londra, Methuen).

Daha ayrıntılı bilgi için bakınız:

KANT, *Critique of Pure Reason*, Antinomi başlıklı bölüm.
C.D. BROAD, *Scientific Thought* (Londra, Keagan Paul; New York).
A.C. EWING, *Idealism*, kısım IV, bölüm III (Londra, Methuen).

Proceedings of Aristotelian Society Supp., cilt XIV, G.F.Stout ve C.D.Broad'ın makaleleri.

C.BLANSHARD, *The Nature of Thought*, cilt II, sayfa 495-513.

BÖLÜM IX

W. JAMES, "*The Will to Believe*" adlı eserin "The Dilemma of Determinism" başlıklı bölümü. (New York, Longmans Green).

H. RASHDLL, *Theory of Good and Evil*, cilt II. (Oxford University Press, İngiltere).

W. D. ROSS, *Foundation of Ethics*, bölüm X (Oxford University Press, İngiltere).

C.A. CAMPBELL, *Scepticism and Construction*, bölüm IV, V. (Londra, Allen and Unwin).

BÖLÜM X

BERKELEY, *Principles.*

PLATON, *Republic.*

B. RUSSELL, *Problems of Philosophy,* bölüm 9 ve 10 (Home University Library)

R. I. AARON, *Our Knowledge of Universals* (Londra, Humphrey Milford).

H.H. PRICE, *Thinking and Represantation* (Londra, Cumberlege).

W. JAMES, *Essays in Radikal Empiricism.*

B.BLANSHARD, *The Nature of Thought*, cilt II, bölüm 21 ve 22.

BÖLÜM XI

BUTLER, *Analogy.*

HUME, *Dialogues concerning Natural Religion.*

LOTZE, *Outlines of Philosophy of Religion.*

J.M.E. McTAGGART, *Some Dogmas of Religion* (Londra, Arnold).

H. H. FARMER, *Towards Belief in God* (Londra, Macmillan).

W. R. WRIGHT, *A Student's Philosophy of Religion* (New York, Macmillan).

E. S. BRIGHTMAN, *A Philosophy of Religion* (New York, Prentice-Hall).

E. A. BURTT, *Types of Religious Philosophy* (New York, Harper).

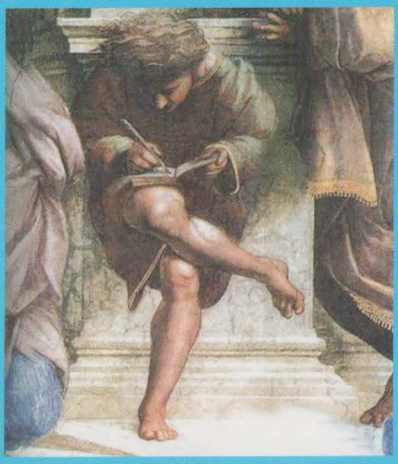
Daha ayrıntılı bilgi için bakınız:

THOMAS AQUINAS, *Summa contra Gentiles.*

A. N. WHITEHEAD, *Religion in the Making* (New York, Macmillan).

G.F. STOUTT, *God and Nature,* (Cmbridge University Press).

Felsefenin Temel Sorunları



ALFRED C. EWING

'Felsefe' teriminin kesin çizgilerle tanımını yapmak çok yararlı değildir; bunu yapmaya çalışmak, en azından başlangıçta, yanıltıcı olur. Muzip bir kişi, felsefeyi "her şey ve/veya hiçbir şey" olarak tanımlayabilir. Felsefe bir bütün olarak insan düşüncesinin ve hatta gerçekliğin, yapılabildiği ölçüde resmini çizmeye çalışması bakımından özel bilimlerden ayrılır, fakat gündelik hayatta, felsefenin özel bilimleri aşan ve bilimlerin dışında kalan alanlarda verdiği bilginin içeriği buharlaşıp uçma eğilimindedir. Öyle ki, bazıları, geriye hiçbir şeyin kalmadığı duygusuna kapılır. Bu görüntü, öyle sanıyorum ki, yanıltıcıdır; fakat kabul etmek gerekir ki, felsefe şu ana kadar, büyük iddialarına layık olmayı başaramadı ve özel bilimlerin ürettiği bilgiyle karşılaştırılabilir, genel geçer bir bilgi bütünlüğü üretemedi.

ISBN 975638635-5
9 756386 355050