

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>



vehbi hacıkadıroğlu **bilgi felsefesi**



cem yayınevi

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

FELSEFE DİZİSİ

BİLGİ FELSEFESİ

Vehbi Hacıkadiroğlu

2. Basım: Temmuz, 2002

Dizgi: Mustafa Balaban

ISBN 975-406-750-3

Baskı: Umut Matbaası

(0212) 637 09 34

Cem Yayınevi: İpek Sokağı No: 10

80060 Beyoğlu-İstanbul

Tel: (0212) 293 41 70 Faks: 244 15 33

VEHBİ HACIKADİROĞLU

BİLGİ FELSEFESİ



ÖNSÖZ

1981 yılında yayınladığım "Kavramlar Üstüne" ve "Bilginin Doğası ve Kaynakları Üzerine" adlı iki kitabımın gördüğü tepkiler, toplumumuzda, emek ürünü bir yapıtı, yazarının bir ölçüde ününün bulunup bulunmadığını hiç düşünmeden, değerlendirip yazılı ya da sözlü olarak düşüncelerini bildirebilecek cömert gönüllü felsefecilerimizin hiç de az olmadığını bana göstermişti. Fakat bu, değerli şair ve düşünür Melih Cevdet Anday'ın bu kitaplardan söz eden bir yazısında belirttiği bir boşluğu, yani bir felsefe kitabı üzerinde, tartışma ve eleştiri türünden pek az şey yapılmasından ya da hiçbir şey yapılmamasından doğan boşluğu, doldurmuş olmuyor.

İlk bakışta bunun, uzun ömürlü felsefe dergilerimizin bulunmayışından ileri geldiği düşünülebilir. Fakat büyük çabaların ve özverilerin ürünü olarak ortaya çıktıkları anlaşılan felsefe dergilerimizin kısa ömürlü oluşunun bizim bu tür tartışmalar konusundaki isteksizliğimizden ileri geldiği de düşünülemez mi? "Kavramlar Üstüne"de savunduğum "Genel Bilgilerin Önceliği" konusunda Sayın Arda Denkel'in bir eleştirisiyle benim buna verdiğim yanıt, o zaman yayınlanmakta olan *Yazko Felsefe Dergisi* 'nde çıkmış, fakat felsefenin en önemli konularından birini, belki de birincisini, oluşturan bu konunun tartışmasına başka katılan bulunmamıştı. Eğer öyle tartışmalar dergide sık sık yer alsa ve bu tartışmalara dışarıdan katılanlar da bulunsa, dergi daha çekici ve bu yüzden de daha uzun ömürlü olmaz mıydı, diye düşünmemek elde değil.

Geçmişteki olayları burada bir kez daha anımsatmak gereğini duyuyum, eleştiri ve tartışmanın bulunmadığı bir ortamda, kimi özgün düşünceler ortaya atılmış bile olsa, bunların gelişip serpilmesine olanak bulunmadığına inanışından geliyor. Düşünce, karşıtlarıyla çatışmadıkça, boşlukta dönen bir burgu gibi, yerinde saymaktan kurtulamaz. Eğer ilk kitaplarım yeterince eleştirilmiş olsaydı, öyle sanıyorum ki bu kitabımı hem bir iki yıl önce, hem de şimdiki düzeyinin çok ilerisine giden bir biçim içinde yayınlayabilirdim. Çünkü bu arada geçen zaman içinde, eleştirisizliğin nedenlerinden birinin de genellikle felsefe, özellikle de analitik felsefe, alanındaki yayınların yetersizliğinden doğduğunu düşünerek, bu yetersizliğin giderilmesinde elimden geldiğince bir şeyler yapabilmek üzere, çeviriler yapmayı yeğledim.

Ancak bu arada, özellikle son iki yıl içinde, felsefe yayınlarında beklenmeyen bir gelişmeyle karşılaştığımız da yadsınmaz. Arda Denkel'in iki değerli kitabının yanında, Kant'tan, Descartes'tan, Berkeley'den, giderek Wittgenstein'dan yapılan çevirilerin birbirini izlediğine sevinçe tanık olduk. Böylece, çoktan beri üzerinde düşündüğüm "Bilgi Felsefesi" adlı kitabın ortaya konmasının zamanının geldiği kanısına vardım. Çünkü analitik felsefe konusunda uyanan ilginin, bu konudaki eleştiri ve tartışmalar için de uygun bir ortam doğuracağını, böylece benim de düşüncelerimi denetleyip geliştirme ortamını bulabileceğimi düşündüm.

Burada, yalnızca beklediğim eleştirileri kolaylaştırmak amacıyla, aşırı bir iddialılık suçlamasını da göze alarak, özgün ve tartışılmaya değer bulduğum düşüncelerimi kısaca belirtmeye çalışacağım. Gerçekte bu tür düşüncelerimin hepsinin, Hume'un çığır açıcı nitelikteki "nedensellik-sürekli birliktelik" kuramının, gerek Hume'un gerekse ondan esinlenen deneyci filozofların düşündüklerinden oldukça değişik bir yorumundan kaynaklandığı söylenebilir. Hume'un kuramının bu yorumu, nedenselliğin zorunlu ve evrensel bilgiler verebileceğini

kabul etmek bakımından, Kant'ın bireşimsel önsel (synthetic a priori) kavramlarından esinlenmiş gibi görünürse de, Önsel Bölümünde Kant'ın öteki bireşimsel önsel kavramlarına karşı çıkışından da anlaşılacağı gibi, Kant'la benzerlik yalnızca görünüşte kalmaktadır.

Tikel nesnelerin deneylerinin yeterli genel bilgilerden yoksun olduğumuz sürece, bize o nesnelerin kendi bilgilerini değil de yalnızca genel bilgiler verebileceği, nesnelerin bilgilerinin ancak bu genel bilgilerimizle sınırlı olabileceği görüşü, sözünü ettiğim nedensellik anlayışının bir sonucu olmakla birlikte, pek çok sorunların çözülmesinde kullanılması bakımından, kitabın çözümleme dizgesinin eksenini oluşturan bir ana düşünce olarak ortaya çıkar. Klasik deneyci felsefecilerin görüşlerine tümüyle ters düşen bu görüşün, deneyden başka bilgi kaynağımızın bulunmadığı ilkesinden ödün vermeden ortaya konmuş olmasının, felsefe çözümlemelerinin özgün bir örneğini oluşturduğunu sanıyorum.

"Nedensellik" ve buna koşut olarak "tümevarım" konularındaki özel anlayışın ilk iki kitabımın da ana konusunu oluşturduğu göz önünde tutularak, bu kitapta bu iki başlığı taşıyan birinci ve dördüncü bölümlerin, eski kitaplarda söylenenlerin bir yinelenmesi olacağı sanılabilir. Fakat ilk kitaplardaki coşku ögesinin yerini burada dizgesel bir bütünlüğün almasıyla, öne sürülen düşüncelerin tartışılmaya çok elverişli bir açıklık kazandığının dikkatli okurların gözünden kaçmayacağını sanıyorum.

Daha önce "Algılama, Bilme ve Duyma" adı altında yayınladığım ve algılama konusundaki belli başlı, fakat birbiriyle uyuşmayan, kuramların çevirilerinden oluşan kitaba, bir karşılaştırma olanağı sağlamak üzere, kendi algılama görüşümü belirten bir yazı da koymuştum. Benim, günümüzün algılama kuramlarının hemen hepsinde ortak olarak bulunduğunu gördüğüm bir yanlışlığı düzeltme yollarını göstermek üzere yazdığım bu yazının, bu amacı gerçekleştirip gerçekleştiremediği ayrı bir

konu da olsa, yine de algılamaya özgün bir bakış açısı getirdiğinin yadsınamayacağını sanıyorum.

"Bilgi Felsefesi" adlı bir kitapta Algılama konusunun bulunmaması (benim felsefe ve algılama anlayışıma göre) bir eksiklik oluşturacağından o yazıyı, kimi küçük değişikliklerle, bu kitaba da almak zorunda kaldım. O kitabın yayınlandığı sırada, bu yazıyla ilgili olarak, Sayın Harun Rızatepe'nin Cumhuriyet Gazetesi'nde çıkan kısa ve titiz eleştirisinde, Algılama konusunda Cassirer-Langer (gazetede yanlışlıkla Lange diye çıkmış) Okulu ile klasik deneycilik arasında doyurucu bir sentez sağlayamadığım ve deneyci natüralist bir yaklaşımın felsefe sorunlarını çözmekte yetersiz kalacağı öne sürülüyor.

Bu kitabın bütünü okuyanların, benim, felsefi çözümlemelerimde olağan ansiklopedik bilgilerin dışında hiçbir bilimsel bilgiden yararlanmadığım gibi, herhangi bir felsefi öğretiye de başvurmadığımı görebileceklerini sanıyorum. Benim kendi ilkelerimden yola çıkarak vardığım sonuçların herhangi bir felsefi öğretinin verdiği sonuçlarla benzeştiğini görebildiğim zaman da, aradaki ayrımın çok büyük olduğu durumlarda bile, benzerliği belirtmekten geri kalmıyorum. Göz önünde tuttuğum ilkelerin tümü de, deneyden önce hiçbir kavramsal bilgimizin bulunamayacağı ve bütün deneysel bilgilerimizin de, yukarıda sözünü ettiğim özel "nedensellik-sürekli birliktelik" bağlantısından doğduğu varsayımlarına dayanan mantıksal çıkarımlarla sınırlıdır. Nitekim algılama konusunda da, örneğin görsel algılamanın nesnelerden yansıyan ışınların gözlerimizi fiziksel olarak etkilemesiyle başladığı biçimindeki olağan bilginin dışında bir bilimsel bilgiye ya da felsefe öğretilerine başvurduğumu sanmıyorum. Bu bakımdan, bu kitaptaki yazılara, onlarda bu ilkelerden bir sapma ya da mantıksal çıkarım yanlışlıkları bulunup bulunmadığı açısından bakarak yapılacak eleştiriler daha doğru sonuçlara götürür gibi görünüyor. Deneyci natüralist yaklaşım konusuna bu yazının sonunda ayrıca değineceğim.

Üçüncü bölümü oluşturan "Bellek" konusunda, hem imgesiz tasarımsal kuramı açıklığa kavuşturmak hem de anımsamada imgelerden yararlanıldığını öne süren kuramları çürütmek bakımından kimi özgün kanıtlamalar ortaya koyabildiğimi sanıyorum. Fakat nesnelerle karşı karşıya bulunmadıkça zihnimizde onların imgelerinin ortaya çıkmasının olanaksızlığı sonucuna götüren usamlamaların, düşlerin ve sanrıların da olanaksızlığını öne sürmek gibi, kabul edilmesi olanaksız gibi görünen sonuçlar doğuracağını göz önünde tutarak, anımsamada imgelerin bulunmadığını göstermek için bu sonuçtan yararlanmayacağımı, şimdilik yalnızca böyle bir durumun da söz konusu olduğuna değinmekle yetindiğimi belirtmek zorunda kaldım. Gerçekte bu konunun, çok ilginç tartışmalar için bir taban oluşturabileceğini sanıyorum.

"Tümeller" konusu kitabın bir bölümünü oluşturan iki kesimde ele alınmıştır. Birinci kesimde, tümellerle ilgili görüşlerin felsefe tarihi içindeki gelişmeleri, bunların günümüz filozoflarını etkileyen yönleri belirtilmeye çalışılarak, gösterilmiştir. Bu bölümün ikinci kesiminin kitabın özünü oluşturduğu söylenebilir. Burada, ödünsüz bir deneyci görüşten yola çıkarak, birçok idealist filozofların görüşlerini de aşan sonuçlara götüren çözümlemelerin birtakım sert eleştirilerin denek taşında denenmeden kabul edilmesinin kolay olmayacağı düşünülebilir. Örneğin genel adların bile olağan olarak nesnelerden söz ettiğinin kabul edildiği bir felsefe ortamında, yalnız genel adların değil, özel adlarla "bu", "şu" gibi gösterme sıfatlarının önünde bulunan genel adların da nesneleri göstermeyip yalnızca kavramların karşılığı olduğu türünden sonuçları görüp de "Bu da bir görüş" demekle yetinen bir felsefecinin bu bölümü gerçekten okumuş sayılabileceğini sanmıyorum.

"Önsel" adı altında işlenen altıncı bölümde, Kant'ın bireşimsel önsel kavramlarıyla birlikte, bu kavramlara karşı çıkan klasik deneyci görüşler de eleştirilmekte, bugün "epistemoloji" adını verdiğimiz bir tür metafiziğin, yani zihinle dış dünya

arasındaki bağlantının, yalnızca nedensellik kavramıyla olabirlik kazanabileceği kanıtlanmaya çalışılmaktadır. Bu kitapta-ki "nedensellik" kavramının, Hume'un anlayışından ayrılan özel bir yorumdan doğduğunu daha önce belirtmiştik. Bu kavramın yalnızca nesnel deneyin değil, uzam ve zaman kavramlarının da temelini oluşturmak bakımından Kant'ın bireşimsel önsel kavramlarından ayrıldığını sanıyorum. Bu bölümde matematik yargıların doğası üzerine varılan sonuçların bir benzerine ben başka bir yerde rastlamadım. Bu çözümlemenin bir canlılık kazanabilmesi için sıkı bir eleştiriden geçmesinin zorunlu olduğu söylenebilir.

Kitabın son bölümünde "Anlam" konusu ele alınmaktadır. Bu konuyu Sayın Arda Denkel, üniversite içi yayınları bir yana bıraksak bile, son zamanlarda çıkan "Anlamın Kökenleri" adlı kitabında çok ayrıntılı biçimde incelemiştir. Fakat kitapta ortaya konan gerçekten ilginç ve yararlı görüşlere karşın, onun iletişimi öne alan yaklaşımına, bunun günümüz felsefecileri arasında en yaygın olarak kabul edilen bir yaklaşım olduğunu sanmakla birlikte, katılmanın olanaksız olduğunu Günümüzde Kitaplar (15. sayı) dergisinde çıkan kısa bir yazıyla belirtmiştim. Bu kitaptaki "Anlam" bölümü, Sayın Denkel'in derginin aynı sayısında yanıtlamış olduğu o kısa eleştirinin çok genişletilmiş bir biçimidir. Yazının bu durumunda Sayın Denkel'le anlaşabildiğimiz ve anlayamadığımız noktaların daha açık biçimde ortaya çıkmış olduğunu sanıyorum.

Son olarak Sayın Harun Rızatepe'nin yukarıda değindiğim yazısındaki görüşlerden ikincisini ele almak istiyorum. Sayın Rızatepe "Yalnız bilimsel doğrularla felsefe sorunlarını çözenin bir tek örneğini gösterebilseler, daha bir merakla dinlerdim ben deneyici natüralistleri" diyor. Felsefeyle bilimsel doğrular arasındaki ayrılığı yukarıda belirtmiştim. Herhangi bir varsayımın "bilimsel doğru" niteliğini kazandığı anda felsefenin sınırlarından çıkıp ilgili olduğu bilimin sınırları içine girdiği göz önünde tutulduğunda, felsefe sorunlarını bilimsel doğ-

rularda dayanarak çözümlenin felsefenin doğasına aykırı olduğunu kabul etmek gerekir. Fakat deneyci natüralist teriminden benim anladığım yöntem için aynı şeyin söylenebileceğini sanmıyorum.

Ben, felsefe konularının çözümlenmesinde kullandığım yöntemin deneyci natüralist olarak nitelenmesine karşı çıkmak için bir neden görmediğim gibi, başka türden bir yöntemin çağımızın düşünce biçimiyle bağdaşabileceğini de sanmıyorum. Çağımızın düşünce yöntemi konusundaki tutumumu Jacques Monod'nun "Rastlantı ve Zorunluluk" adlı kitabını Türkçeye çevirişimin nedenleri üzerinde söyleyeceğim birkaç tümceyle daha iyi açıklayabileceğimi düşünüyorum. Bir biyoloji kitabının içerdiği biyolojik bilgiler ne denli önemli olursa olsun, bu kitap Türkçeye uzmanlarınca çevrilmediği sürece benim için yapılacak bir şey bulunmadığını düşünürdüm. Monod'nun kitabının birtakım felsefi düşünceleri içermesi de, onu, çevirisini yapacağım ilk felsefe kitapları arasına almam için bir neden oluşturmazdı.

Gerçekte bu kitabın benim için en ilginç yanı, zihinsel süreçlerin bedensel süreçlere bağlı olarak (açıklamak değil) açıklanabileceğini göstermek bakımından çok değerli oluşundandı. Örneğin bu kitapta zihinsel imgelerin oluşmasıyla ilgili olan "Kimi sinir hücreleri yalnızca sağa eğik bir doğrunun, başkaları da karşı yöne eğik bir doğrunun imgesine yanıt verirler" tümcesiyle, ünlü yazar Mauriac'a "Biz zavallı Hıristiyanlar için bu profesörün söyledikleri, bizim inandıklarımızdan daha inanılmaz görünüyor" dedikten türden birçok bilgiler, Sayın Rıza-tepe'nin pek kuşkulu bulduğu "İnsanlığın ortak bilgisinin yüzlerce kuşak boyunca oluşmuş olduğu" gerçeğini doğrular gibi görünüyor.

Ben bilimsel bir biçim altında ortaya konmuş gibi görünen açıklamalarımda, kullandığım varsayımların, yalnızca, elimizdeki sorunu en iyi açıklayabildiğini sandığım ve çağımızın düşünce dizgesi bakımından kabul edilebilir türden varsayımlar

olduğunu ve sorunları daha iyi açıklayacak yeni varsayımlar bulunduğu anda bunlardan vazgeçilmesi gerektiğini sürekli olarak vurgulamaya özen gösterdim. Yani benim düşünceme göre felsefenin işlevi, zihinsel sorunları doğa bilimlerinin yöntemleri içinde çözmek değil (bu o bilimlerin işidir) o sorunların o yöntemlerle çözülmesinin mantıksal olarak olanaksız olmadığını göstermektir.

Böylece Sayın Rızatepe ile onun gibi düşünenlerin, kitabın bütünü okudukları zaman deneyci natüralist olarak nitelenen yaklaşıma daha değişik bir açıdan bakacaklarını umuyorum. Yine de öne sürdüğüm düşüncelerin, sorunu başka açıdan ele alan felsefe öğretilerinin birini ya da bir kaçını çürütmek gibi iddialı bir amaca yönelik olmadığını belirtmekte yarar görüyorum. Eğer kitabı okuyan kimi rasyonalist felsefecilerin zihninde "Bizim yalnızca uçarak varılabileceğini sandığımız yerlere, yoksa yürüyerek ulaşma olanağı da mı varmış?" sorusunu uyandırabilirsem, kendimi amacıma ulaştım sayarım.

Vehbi Hacıkadiroğlu

Ekim, 1985

Alanya

İÇİNDEKİLER

(Sayılar Madde No.'larını gösterir)

BI. I. NEDENSELLİK

1-21

1, 2: Bir olayın sayısız nedenleri vardır, fakat bu nedenlerin hepsi aynı türden değildir. 3: Neden etki doğurur ve etkiyi öndemeyi sağlar. 4, 5: Etkili neden ve ereksel neden. 6, 7: Yaşamımızı sürdürebilmek için nedenselliğin eşbiçimliliğine ve evrenselliğine inanmak zorundayız. 8: Hume nedenselliğin "sürekli birliktelik" türünden bir olumsal bağlantı olduğunu göstermiş, bu yüzden, onun ileride de süreceğine ancak ruhbilimsel nedenlerle inanmış olabileceğimizi öne sürmüştür. 9: Sürekli birliktelik, nedensellikten daha geniş kapsamlı olmakla birlikte, epistemolojik açıdan ikisi aynı güçtedir. 10, 11, 12, 13: Nedenselliğe dayanan bilgilerimizin kesin olmayışı, sürekli birliktelik bağlantısının mantıksal bir bağlantı olmayışından değil, benzerliğin saptanmasının güçlüğünden gelir. 14: Algılamanın temelinde sürekli birliktelik vardır. 15: Mantıksal çıkarımın temelinde de sürekli birliktelik vardır. 16: Nedenin etkiden daha güçlü olduğunu savlamak anlamsızdır. 17: Yine de nedenle etki arasında bir ayrım bulunması gerekir. 18: Bu ayrım dünyanın tekbiçimliliğe doğru gidiyor oluşundan kaynaklanamaz. 19, 20, 21: Nedenle etkiyi ayırt edecek en uygun ölçütün "nedenle bir etmenin denetleyeceği birtakım koşulların bulunması" ölçütü olduğu anlaşılıyor.

BI. II. ALGILAMA

22-48

22, 23: Gerçekçi algılama kuramları, duyuların, duyu kavramını çok aşan bilgiler verdiğini kabul ederler. 24: Oysa en yalın algılama işlemi bile, zihnin önemli çıkarımlarını gerektirir. 25,

26, 27: Fiziksel ya da fizyolojik olaylardan renklerin, seslerin vb. doğması, genel bilgilerimizle bağdaşmaz. 28, 29: Açıklamalarımızda, duyuyla ilgili terimleri, bunların kaynağı üzerindeki görüşlerimizi saklı tutarak, kullanacağız. 30: Görsel imgeler bize bilgi veren duyu-verileri değildir; tersine, onları, kendi bilgilerine dayanarak zihin kurar. 31: Algılama sürekli birlikteliğe, yani nedenselliğe, dayanır ve Pavlov'un deneyleriyle algılama arasında kuracağımız koşutluk onun anlaşılmasını kolaylaştırır. 32: Algılamanın temelini oluşturduğu sanılan duyu-verileri, algılama için mantıksal olarak gerekli görünmüyor. 33: Yinelenmeden yararlanmanın mantıksal olarak olanaksız oluşuna karşın, fizyoloji bunu başatabilmektedir. 34: Algılama ereksel bir süreçtir, algıladıklarımızı olabilir nedenlerin etkileri olarak algılarız. 35: Canlılarda simge kurma aşamasına geçiş, koşullu tepke ilkelerine göre açıklanabilir. 36, 37: Duyu-verilerinin ortaya çıkması, kılıfsal açıdan, yaşamsal önemdedir. 38: Uyulaşım ürünleri olarak düşünülebilen simgeleri beyin tek başına kurabilmesi, oluşum süresinin uzunluğuyla açıklanabilir. 39: Usa sığmaz bir matematik bilgisini gerektirir gibi görünen görsel algılama, ancak görsel ve dokunsal duyular arasındaki bağılışıklığın, düşünülemeyecek kadar büyük sayıdaki yinelenmelerinin ürünü olabilir. 40: Doğuştan gelen kimi yetilerimize "bilme" adı verilse bile, bunlar kavramsal bilgiler olamaz. 41: Simgelerin, başlangıçta düşündüğümüze göre değişik bir anlamda da olsa, yine de doğal yoldan ortaya çıktıkları kabul edilebilir. 42: Bütün duyumlarımızın haz ve acıya bağlı olduğu anlamda, haz ve acının da bedensel denge nin korunması gerekmesine bağlı olması gerekir. 43: Algılamadan önce kavramların bulunması gerektiğini söylemek çelişmeli değildir. 44: Algılamanın bir çıkarımlar dizisi olduğunu söylemek, sağduyuya, Naif Gerçekçi görüşe göre, daha uygundur. 45: Berkeley'in "varolmak algılanmaktır" ilkesi, öznel duyumlarla onların nesnel bağılışıkları arasındaki ayrımı gözden çıkırmannın sonucudur. 46, 47: Algılamaya dayanan bilgilerimizde gerek bedenimizle ilgili gerek bedenimiz dışındaki nedenler yüzünden yanlışlıklar olabilir, fakat bunların düzeltilme yolları vardır. 48: Şüphecilerin, doğruluğuna nasıl inandığımızı sorduk-

ları bilgilerden bir bölümü gerçekte eşsözlerden başka bir şey değildir.

Bl. III. BELLEK

49-61

49: Bellek bize yeni bilgi vermez, fakat eski bilgilerimizden yararlanmanın zorunlu bir aracıdır. 50, 51: Alışkı belleğinin yaşamımızdaki yeri, belki de olay belleğinkinden daha büyük olmasına karşın, bizim konumuz olay belleğidir. 52, 53: Belleğin tasarımcı kuramında, eğer tasarımlar birer imge olarak düşünülürse, anımsama olanaksızdır. 54: B. Russell'ın ortaya attığı "yakınlık" ve "geçmişlik" duyguları hem aşırı ruhbilimseldir, hem de tasarımcı kuramı kurtaramaz. 55: Belleğin Naif Gerçekçi kuramı, hiçbir şey açıklamadığı gibi, Wozzley'in öne sürdüğü düzeltmelerin de kuramı kabul edilebilir kılması olanaksızdır. 56, 57: Anılarımızda imgeyi kullanmanın olanaksızlığı açıkça görüldüğüne göre, imgelere dayanmayan bir tasarımcı kuram aranmalıdır. 58, 59: Anımsadığımız olayın geçmişin bilgisi olduğu bir kez kabul edilince, bu bilginin, olayın zamanının ve bizimle ilgili olduğunun bilgisini de içermemesi için bir neden yoktur. 60: Anımsama bir bilgi durumu olduğuna göre, yanlışlıkların düzeltilmesi genellikle yanlış bilgilerin düzeltilmesinde olduğu gibidir. 61: Gelecekteki olayları öngörürken anılarımızdan yararlanmamız, gelecekteki olayları anımsama anlamına gelmez.

Bl. IV. TÜMEVARIM

62-80

62: Bacon'dan beri birçok filozoflar, duyular ve tikellerin bilgisinden genel bilgilere götüren olanaksız bir yöntemi aramışlardır. 63, 64: Hume'dan beri bu olanaksızlık, sürekli birlikteliğin mantıksal bir bağlantı olmayışına bağlanmıştır. 65: Tümevarımsal bir yöntemin olanaksızlığını açıkça görebilen Popper de doğuştan bilgilere dayanan yanlış bir yola sapmıştır. 66: Yinelenmeye dayanan sonuç çıkarma yalnızca fizyolojide olanaklıdır, fakat elde edilen sonuçların çoğu yanlıştır. 67, 68: Yinelenmeye dayanan gerçekten güvenilir bilgilerimiz, yalnızca değişik duyularımız arasındaki bağlantıların bilgisidir. 69, 70, 71: Tümevarımsal görünen yöntemlerin çoğu, gerçekte, "koşullu tümdengelim" yöntemidir.

72, 73: Deneysel bilgilerimizin denetlenmesinde "doğrulanabilirlik" ile "çürütülebilirlik" aynı değerdedir, 72, 73: Deneysel bilgilerimizin kuramsal olasılık dereceleri sıfırdır, bunlara, genel bilgilere uygun oldukları ölçüde güvenebiliriz. 75: Reichenbach'ın ünlü kargalar örneği gerçekte tündengelimsel bir yöntemeye dayanır. 76: Koşullu tündengelim yönteminin denetlenmesi de tündengelimseldir. 77: Neden-etki bağıntısının yinelenmenin gözlemlenmesiyle saptanması gerekmez. 78, 79, 80: Bir deneysel bilginin örnek sayısının yükselmesi o bilgiye duyduğumuz güveni artırır.

BI. V. TÜMELLER

81-117

81, 82, 83: Gerçek bilgi tümellerin bilgisidir, nesnelerin bilgisini onların hangi tümeller içine girdiğini bilmektir. 84, 85: Platon'un, ideaların tikel varlıkları bulunduğu görüşü, nesnelerle idealar arasındaki benzerliğin saptanması sorunu doğuruyordu. 86, 87: Aristoteles ideaları (biçim) tikel varlıklar olmaktan kurtaracak Adıcı ve Kavramcı görüşlere temel hazırlamıştır. 88-92: İngiliz deneyci filozofları Adcılığa yaklaşan bir kavramcı görüş benimsemişler, fakat hem tümelleri açıklamanın hem de tümelleri tikel varlıklar gibi görmenin güçlükleriyle karşılaşmışlardır. 93, 94: Adcılık, birçok nesnelere aynı adın verilmesini kavramcılığa kaymadan açıklayamaz. 95, 96: Çağımız filozofları Platoncu görüşe yaklaşmakla, tikel nesneler arasındaki benzerlik sorunundan başka tümellerin nasıl öğrenildiği sorunuyla da karşılaşmış oluyorlar. 97, 98, 99: Tümeller, dünyadaki varlıkların ikiye ayrılma ya da öbeklenmeleriyle ortaya çıkar. 100, 101: Bir nesneyle fiziksel ilişki kurmakla nesnenin bilgisini edinmek ayrı ayrı şeylerdir. 102-104: İdealist felsefedeki, dünyanın düşüncenin ürünü olduğu görüşü bu ayrımı gözden kaçırmaktan gelir. 105-107: Kavramlar, zihnin yaptığı öbeklemelerin simgeye bağlanmasıyla ortaya çıkar. 108-112: Nesnelerden (özel adlar ve adılar da içinde) söz ettiğimizi sandığımız zamanlarda yalnızca nesnelerin hangi öbeklerde bulunduğunu bildiririz, nesneleri fiziksel olarak, yalnızca tek üyeli öbekler içine sokarak belirleyebiliriz. 113-115: Zihnimizdeki tümeller bizi değişik yollardan etkilediğine göre, onların varlığından söz edebi-

liriz, böylece "varoluş" bir yüklem konumu almış olur. 116, 117: Nesneleri bir bütün olarak ne düşünebilir ne de onlardan söz edebiliriz, onlarla yalnızca fiziksel ilişki kurabiliriz.

Bl. VI. ÖNSEL

118-142

118: Kant'a göre önermeler, deneyden türetilmiş olanlar ve olmayanlar, zorunlu ya da olumsal olanlar ve analitik ya da bireşimsel olanlar olarak ayrılırlar. 119: Kant'a göre en önemli durum, kimi bireşimsel yargıların deneyden türetilmemiş olabilmesidir. 120: Bunlardan en önemlileri matematiğin yargılarıdır. 121: Kant'a göre bu tür önermelerde, çelişmezlik ilkesine dayanmayan, böyle düşünülmüş olmaktan gelen bir zorunluluk vardır. Kant böyle kavramlara Ulamlar der. 122-124: Kant'ın bireşimsel önselleri ortaya atarak, algılamayla yargı vermeyi ya da algı yetisiyle anlığı birbirinden kesin olarak ayırması algılamamanın erekselliğini gözden kaçırmamasından gelir gibi görünüyor. 125: Kant'ın uzam ve zamanın önselliği üzerine verdiği kanıtlar inandırıcı görünmüyor. 126, 127: Deneyci filozofların Kant'a karşı çıkışları da yeterince güçlü görünmüyor. 130-135: Matematiğin nesnesinin "bire-bir" karşılıklılık olduğu kabul edildiğinde, matematik önermelerin hem bireşimsel hem de zorunlu doğrulukta oldukları açıklanabilir. 137, 138: Bütün nesneler "sayılabilir" kılınabildiklerinden gerek geometri önermeleri gerekse başka türden birçok önermeler hem bireşimsel hem de zorunlu doğrulukta olabilirler. 140, 141: Çocukların bire-bir karşılıklılık kavramından önce saymayı öğrenmeleri bizim öne sürdüğümüz düşünceler için yıkıcı değildir. 142: Kant'ın bir tür metafiziğin olabilirliğini kanıtlama biçimi kabul edilmese bile, onu bu sonuca götüren çözümlemelerden her zaman yararlanılabilir.

Bl. VII. ANLAM

143-170

143, 144: "Anlam"ın kabaca, tümcedeki, konuşanın bir şey bildirmesini, dinleyenin de o şeyi öğrenmesini sağlayan "güç" olduğu düşünülebilir. 145-147: Anlamın "yöneltimsel kuramı" hem zihnimizdeki kavramları hesaba katmadığı hem de nesnelerle adlar arasındaki bağıntıyı açıklamadığı için kabul edilemez görünür.

yor. 148: Locke'un "İdeci kuramı" da nesnelerle ideler arasındaki bağıntıyı açıklayamıyor. 149, 150: Nedensel kuramlar anlamdan çok davranışlarla ilgili görünüyorlar. 151, 152: Wittgenstein'in örnekleri, olsa olsa, her sözcüğün birkaç anlamı olabileceğini gösterir. 153-156: Anlamı iletişim koşulları yönünden ele alan filozoflar, bunun için de "çıplak anlam"ın tanımına gerek bulunduğunu unutmuş görünüyorlar. 157, 158: Locke'un kabul ettiği gibi, anlamın, zihnimizdeki tasarımların dinleyene ulaştırılmasına yaradığını kabul etmek gerekiyor. 159, 160: Tasarımlarımızın tikel ideler yerine tümel kavramlardan oluştuğunu kabul etmek birçok güçlükleri ortadan kaldırır. 161-163: Mantıksal Olgucuların "doğrulanabilirlik" kuramının yetersizliği, onların, tümcelerin doğrulanabilirliğiyle önermelerin doğrulanabilirliği arasındaki ayrımı düşünmemiş olmalarından geliyor, 164-170: Her türden tümcelerin, kurala uygun bir yorumlamayla, anlamlılıklarının doğrulanabilirliğe indirgenmesi olanağı bulunabilir.

NEDENSELLİK

1 — Sokakta, bir gencin, bir otomobilin çarpması yüzünden ölmesi gibi bir olay düşünelim. Genellikle çevrede bulunanlar bunun nedenini öğrenmek isterler, çünkü her olayın bir nedeni olduğunu düşünürüz. Fakat olayı bildiğini sandığımız kimselerin gösterdikleri nedenlerin sayısının çokluğu şaşırtıcıdır. Doktor, ölüm nedeninin kan yitimi olduğunu söyleyecektir. Şoför, ölenin dikkatsizliğini; bir tanık, arabanın aşırı hızını neden olarak gösterecektir. Ölen gencin annesi, belki de, oğlunun futbola düşkünlüğü yüzünden öldüğünü, çünkü bu yüzden, evde televizyon seyredecek yerde, maça gitmek üzere sokağa çıktığını söyleyecektir. Bunlara, can kurtaran arabasının gecikmesi, yakınlarda telefon kulübesinin bulunmayışı gibi sayısız nedenler eklenebilir; üstelik her neden de, kendi başına, sayısız nedenlerden oluşan bir zincirin son halkasıdır.

Böylece, herkesin gözü önünde geçen bir olayın gerçek nedeninin ne olduğu sorusunu kesin biçimde yanıtlamak, bütünü başka bir anlamda da olsa, en karışık bir cinayet olayının gizini çözmekten daha kolay görünmüyor. Gerçekten, gösterilebilecek nedenlerin sayısı sonsuz olduğuna göre, soruya kesin bir yanıt bulmanın olanaksızlığı duraksamasız kabul edilebilir. Oysa "neden" kavramının, gerek bilim alanındaki gerekse günlük yaşamımızdaki işlevi, onun kesin bir tanımının bulunmadığını söylemekle geçiştirilemeyecek kadar önemlidir. Soruyu çok değişik biçimde yanıtlayan kimselerden her birinin (kimi tartışmalı durumlar dışında) ötekilerin gösterdiği neden-

lere karşı çıkmayıp, en azından. "Evet o da bir neden sayılabilir" demek zorunda kalmaları da gösteriyor ki, bir topluluğun bireyleri arasında nedenselliğin anlamı üzerinde bir anlaşmanın bulunmadığı da söylenemez. Demek ki üzerinde az çok anlaşmaya varılabilen bu anlamın tanımlanması konusunda bir şeyler yapılabilir.

2 — Yukarıda sayılan nedenlerin hepsinin aynı güçte olduğu ya da bunların hepsinin aynı türden nedenler olduğu söylenemez. Örneğin kan yitimi belli bir ölçüye vardığında insan kesinlikle ölür. Buna karşı, futbolu çok sevdiği için televizyon seyretmekten vazgeçip maça gitmek üzere sokağa çıkan kimse-ler arasında, içlerinde dalgın ya da dikkatsiz olanların sayısı ne denli yüksek olursa olsun, ölüm olayının sık sık ortaya çıkması beklenemez. Demek ki kan yitimi ya da otomobil çarpması türünden nedenler bize başka bir olayı, yani ölüm olayını, kesinliğe çok yakın biçimde öndeme (predict) olanağı veriyor. Oysa bütün nedenlerin böyle bir olanak sağladığı söylenemez. Bu yüzden, bizim birinci türden nedenlerle ilgilenmemiz gerekecektir.

Kimi durumlarda güçlülük bakımından birbiriyle aynı görünen nedenler arasında da bir ayırma yapma ve içlerinden birini gerçek neden olarak seçme olanağının bulunduğu söylenebilir. Bir kibrit çöpünün, kibrit kutusunun belli yüzeylerinden birine sürtülmesiyle bir alevin ortaya çıktığını biliriz ve bu sürtmeyi alevin nedeni olarak gösteririz. Oysa alevin ortaya çıkması için, kibrit çöpünün ucunda yeterince fosfor bulunması, sürtülen yüzeyin belli nitelikleri olması, çöpün ucunun ıslak olmaması, sürtmenin yeterli yeğinlikte (şiddette) olması, olayın geçtiği yerde oksijen bulunması gibi koşullar da vardır ve bunlardan hiçbiri, alev için gerekli olmak bakımından, sürtme eylemine bakışla daha önemsiz değildir. Fakat elimizdeki kutunun uygun bir yerde saklanmış bir kibrit kutusu olduğunu bilmek, bu koşullardan birçoğunun gerçekleşmiş olduğunu bil-

mek anlamına gelir. Alevi elde etmek için çöpü hangi yeğnlikte sürtmemiz gerektiğini bildiğimize güveniriz, olay çevresinde soluk alabildiğimize göre alev alma için gerekli oksijenin de bulunduğu sonucuna varırız. Bu yüzden kibriti çakar çakmaz alevin ortaya çıkması olasılığının çok yüksek olduğunu önceden bilebilir ve alevin nedeninin kibritin çakılması olduğunu söyleriz.

3 — Gerek yaşamımızı sürdürmede gerekse bilimsel olayların açıklanmasında öndeyide bulunabilmenin önemi yadsınamayacağına göre, bu öndeyilere olanak sağlayan "nedensellik" kavramının iyi bir çözümlemesinin yapılmasının yararlı olacağı açıktır. Bu yüzden, bu kavramın tanımlanması ve yeterli bir çözümlemesinin yapılması, tarih boyunca felsefenin başlıca konularından biri olmuştur. Geleneksel olarak "neden" kavramı "etki" kavramıyla bağlantılı (correlative) olarak düşünülmüş ve neden "bir etki doğuran ve doğurduğu etkinin onun terimleri içinde açıklanabildiği şey" olarak tanımlanmıştır. Burada "Bir şey doğurmak" deyiminin, bir şeyi yoktan var etmek diye değil de, bir şeyde değişiklik yapmak olarak anlaşılması gerekiyor. Eğer böyle düşünülmezse "bir şey doğurma"nın yanında "Bir şeyi yok etme"nin de düşünülmesi gerekebilir.

Oysa neden kavramı dış dünya nesneleri üzerindeki bilgimiz konusuyla ilgilidir ve dış dünya nesnelerinin yoktan var edilmesinin de büsbütün yok edilmesinin de olanaksızlığı, günümüz bilimsel anlayışının temelini oluşturur. Bu durumda, örneğin bir tırtıldan kelebeğin çıkışını da bir değişme olarak görmek gerektiği açıktır. Bedenimize saplanan bir bıçağın hiç yoktan bir acı doğurması ya da alınan bir ilacın bir acıyı tümüyle yok etmesi gibi durumların, acı duyumunun zihinsel bir olay oluşuyla açıklanması gerekir. Burada nedensellikle ilgili olarak söylenebilecek şey, örneğin bıçak saplanmasının bedenimizde bir değişiklik yaptığı ve bu değişikliğin sınırlarımızda, onun da beynimizde bir değişikliğe neden olduğudur. Ondaki sonraki

acı duyumu, ya da yine bir neden-etki zincirinin son halkaları olan renk, ses, koku vb. duyumları zihinsel olaylardır ve ayrı bir bakış açısından ele alınmaları gerekir.

4 — Felsefe tarihi boyunca, değişik filozoflar nedenleri değişik biçimlerde öbeklemeye çalışmışlardır. Bu konuda da ilk dizgesel öbeleme Aristoteles'le başlar. Aristoteles nedenleri dört öbekte toplamıştır: (1) "Biçimsel neden" (formal cause) ya da içinde bir şeyin biçimlendiği neden; (2) "Özdeksel neden" (Material cause) ya da bir şeyin, içinde işlendiği neden; (3) "Etkileyici neden" (efficient cause) ya da bir şeyi işleyen neden; (4) "Ereksel neden" (final cause) ya da bir değişikliğin kendisi için ortaya çıktığı son ya da amaç. Bu öbeklemeye göre, bir yüzük için kuyumcunun düşündüğü biçim "biçimsel neden"; yüzüğün yapıldığı maden "Özdeksel neden"; kuyumcunun çalışması "etkileyici neden"; diyelim satış amacı da "ereksel neden" oluyor.

Biçimsel nedenle özdeksel nedenin günümüzdeki neden anlayışının dışında kaldığı söylenebilir. Biçimsel neden, Platon'un idealar kuramını sağduyuya daha uygun bir kurama dönüştürmek için Aristoteles'in ortaya attığı "biçim" kavramının bir uygulaması olduğundan Aristoteles'in bu konudaki görüşleri tümüyle benimsenmedikçe açıklanması zor olan bir kavramdır. Özdeksel neden ise, nedenin etkisi yüzünden kendisi değişime uğrayan nesneyi neden olarak nitelediği için uygun görünmüyor. Geriye etkili nedenle ereksel neden kalıyor ki, ereksel nedenin de doğa bilimleri alanında değerden düştüğü söylenebilir. Çünkü düşünen bir varlık etkileyici neden olarak işe karışmadıkça herhangi bir değişimin bir ereğe bağlı olarak ortaya çıktığı söylenemez.

5 — Olaylara düşünen bir varlığın (örneğin insanın) karışmasıyla nedenle erek arasında doğal olaylarda bulunmayan bir bağlantının ortaya çıktığı söylenebilir. Gerçekten, temeline su-

ların sızması yüzünden bir yapının yıkılması durumunda, sızan suların evi yıkmak gibi bir amacı bulunduğundan söz edilemez. Oysa evin sahibinin yeni bir ev yaptırmak üzere evini yıktırması durumunda, ya oraya yapılacak olan yeni evin, ya da ev sahibinin amacının, eski evin yıkılmasının nedeni olduğu söylenebilir. Genellikle buna neden (cause) yerine sebep (reason) gibi ayrı bir ad verilmiştir. Fakat eski zamanlarda dünyanın da bilinçli bir kurucunun (Tanrı) isteğine göre kurulduğu kabul edildiğinden bugün fiziksel olduğunu kabul ettiğimiz birçok olaylarda (özellikle biyoloji alanında) bir erekselliğin bulunduğu kabul ediliyordu. Örneğin küçük bir tohumdan koskoca bir ağacın ya da başka bir canlının, hem ana çizgileriyle daha önceden kestirilebilecek bir biçimde, hem de varlığını sürdürmeye şaşılacak ölçüde uygun niteliklerle, ortaya çıkmasını ancak ereksel bir sürecin sonucu olarak yorumlamak gerektiği düşünülüyordu.

Oysa günümüzde biyoloji bilginleri, canlıların tohumdan başlayarak gelişip biçimlenmesinde bir önoluşun (preformation) söz konusu olmadığını, henüz bütün ayrıntılarıyla açıklayamamış olsalar bile, kanıtlamış sayılabilirler. Felsefenin de bu bilimsel anlayıştan etkilenmemesi olanaksız olduğuna göre, biz de ereksel nedeni bir yana bırakıp, tek neden türü olarak "etkileyici" nedeni alabiliriz. Çağdaş filozoflar da zaman zaman değişik neden kavramları ortaya atmış olmakla birlikte, bunlar ancak o filozofların olaylara bakış açılarıyla birlikte ele alındıkları zaman ilginç olacakları için burada onlar üzerinde durmayacağız. Yalnız, Skolastikte ortaya atılmış ve günümüzde bırakılmış olan bir "bilgi nedeni" (Causa Cognoscendi) kavramı vardır ki, gerçekten şimdiki nedensellik anlayışımızın dışında kalmış olmakla birlikte, ileride Hume'un nedensellik görüşünü ele aldığımız zaman, bunun belki de bilgi kuramı açısından ilginç bir kavram olarak görülmesi gerektiği düşünülebilir.

6 — Nedenselliğin bütün karmaşık yanlarına karşın, gerek günlük yaşamımızda gerekse bilim alanında ondan vazgeçmemizin olanaksız olduğunu yukarıda belirtmiştik. Adımımızı her atışımızda sağlam bir yere basacağımıza güveniyorsak ya da güneşin yarın yeniden doğacağını bugünden bilebiliyorsak bunların hepsi, alışılmış deyimiyle, aynı nedenlerin aynı etkileri doğuracağını bildiğimizdendir. Buradaki "aynı" sözcüğü belki de nesnelerden ayrı olarak bir neden-etki bağıntısının bulunabileceğine inanmış olmaktan gelen bir yanlış anlamanın ürünü olabilir. Bugün artık bu bağıntının (eğer böyle bir bağıntı gerçekten varsa) nesnelere bağlı olması gerektiğini kabul ediyoruz ve evrende birbiriyle özdeş iki nesnenin bulunmasının olanaksız olduğunu (bunlara iki nesne dediğimize göre, en azından uzam ya da zaman içindeki yerleri bakımından ayrımlı olmaları gerekir) düşündüğümüz için "aynı" terimi yerine "benzer" terimini kullanarak "benzer nedenlerin benzer etkiler doğurduğu"na inanıyoruz ve buna nedenselliğin "eşbiçimliliği" (uniformity) diyoruz.

Ancak, nedensellik konusunda yalnızca benzer nedenlerin benzer etkiler doğuracağına inanmakla kalmıyoruz, doğadaki her değişikliğin bir nedeni olması gerektiğine de inanıyoruz ve buna da nedenselliğin "evrenselliği" (universality) diyoruz. Her iki durumda da "inanmak" deyimini kullanmak zorunda kalıyoruz, çünkü nedenselliğin her iki niteliği de ne deney ne de mantık yoluyla kanıtlanabilir. Fakat yaşamda başarıya ulaşabilmek, giderek yaşamımızı sürdürebilmek için bunlara inanmak zorunda olduğumuz da açıktır. Nedenselliğin eşbiçimliliği üzerine söylediklerimizi onun evrenselliği üzerine de söyleyebiliriz. İlk bakışta hiçbir nedeni yokmuş gibi görünen ağırlarımızın, sayrılıklarımızın vb. bir nedeni olduğuna inanmasaydık, bilimin ilerlemesi olanaksız olduğu gibi, günlük yaşamda da bunlara karşı hiçbir önlem almayıp ölümü beklememiz gerekirdi. Ancak, bugün bize zorunlu görünen bu inancın tarih boyunca hep böyle görünmediğini, bilim alanında yeterli ilerleme

sağlanıncaya dek insanların tansıklara (mucize) inandıklarını unutmamak gerekir. Böylece, bir tansığa inanmak (eğer Tanrının kararları birer neden ya da sebep olarak kabul edilmezse) nedenselliğin zorunluluğuna inanmamak anlamına geldiği gibi, nedenselliğin zorunluluğuna inanmamak da tansıklara inanmak anlamına gelir. Buna göre, günümüzün büyük düşünürleri arasında bile, insan istencine bağlı davranışlarla özdeğin en küçük boyutlu oluşturucularındaki değişmelerin nedensiz olabileceğini düşünenlerin bulunması şaşırtıcıdır.

7 — Fakat genellikle filozofların büyük bölümünün çok uzun bir süreden beri nedenselliğin evrenselliğine inandıkları ve felsefedeki "Tanrı" kavramının da büyük ölçüde, bir "İlk Neden" bulma çabasından doğduğu söylenebilir. Günümüze doğru yaklaşıldıkça evrenselliğin eşbiçimlilikle birleştiğini de görüyoruz. Spinoza'nın, her şeyin Tanrının özünden, kör ve tam geometrik bir zorunlulukla çıkarılabileceğini öne süren tam belirlenimciliğinde nedenselliğin ödünsüz bir kesinlikle ortaya konduğu görülür. Leibniz, Spinoza'nın bu geometrik kesinlik savına karşı çıkarak "Tanrının, yarattıklarını kendi koyduğu yasalardan bağımsız tutabileceğini ve doğalarında bulunmayan şeyleri, bir tansık göstererek, onlarda var edebileceğini"* ileri sürerse de yaptığı değişik açıklamalarda nedenselliği kesin olarak savunmaktan da geri kalmaz.

Gerçekten, onun "...uslamlarımızın iki büyük ilkesi vardır: Biri çelişme ilkesidir ve çelişmeli iki önermeden birinin doğru ötekinin yanlış olduğunu belirtir; öteki "belirleyici neden" (cause determinante) ilkesidir ve belirleyici bir neden ya da en azından sebep olmadıkça hiçbir şey olmaz"*** diyerek zorunlu ve olumsal doğrular arasında bir ayrılık gözetirmiş gibi görünmesine karşın, her şeyin belirleyici bir nedene bağlı olduğunu öne sürmekle, olumsallıktaki belirlenimcilikten de vazgeçeme-

* Leibniz, Theodicee, Discours: 3

** A.g.e., I, 44

diği örülür. Nitekim, salt uzam kavramını, böyle bir uzamda Tanrının dünyayı şuraya değil de buraya koyması için bir sebep bulamayacağını öne sürerek reddetmesi de, nedenselliğin zorunluluğu karşısında Tanrının özgürlüğünün bile sınırlı olduğunu kabul edişinin bir örneğini oluşturur.

Böylece, kimi filozofların, nedenlerin belli etkiler doğurmasının zorunlu olduğunu düşünmeleri, Aristoteles'in "etkileyici neden" kavramını ortaya atmasından beri sürüp gelen bir geleneğin de etkisiyle, "neden" de bir tür güçlülüğün bulunduğu düşüncesine yol açıyordu. Bu da nedenin en az etki kadar ya da ondan daha güçlü olması gerektiği ve cansız-güçsüz (inert) nesnelerin etkili olmalarının olanaksızlığı türünden, nedenselliğe gizemli bir nitelik yükleyen birtakım savlamalara neden oluyordu. Felsefi düşüncüyü bu türden usdışı (irrational) sapmalardan kurtarmak için Hume'un yeni bir nedensellik kuramı ortaya atmasını beklemek gerekti.

Ancak, biraz aşağıda göreceğimiz gibi, Hume, nedensellik bağlantısının geçerliğine inanışımızın ruhbilimsel bir olgu olduğunu düşünmekte, bu bağlantıya dayanılarak elde edilen sonuçların kesin güvenilirliğinin bulunmayışının nedeni olarak bunu göstermektedir. Oysa biz, gerek nedensellik bağlantısının gerekse bu bağlantının geçerliğine inanmanın, dış dünyanın varoluşunun da önkoşulu olduğunun kabul edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bu iki düşünüş biçimi arasındaki ayrımın ortaya çıkardığı sonuçları ileride belirtmek üzere, şimdilik yalnızca bir örnekle duruma açıklık kazandırmanın yararlı olacağını düşünüyoruz.

Bir kimsenin yaşamının bir bölümünün filme alındığını varsayalım. Bu filmi seyrettiğimiz zaman bunun bir varoluş bölümünün bir görüntüsü olduğunu hemen kabul ederiz. Oysa bu filmi küçük küçük parçalara ayırdıktan sonra, parçaları birbiriyle gelişi güzel birleştirir ve ortaya çıkan filmi yeniden seyredersek, gördüğümüz şeyin artık bir varoluş parçası olduğunu söyleyemeyiz. Ortaya çıkan görüntülerin insan, hayvan ya da

cansız nesneler olduğunu söyleyebilsek bile, bu, doğrudan doğruya kendi yaşamımızdan edinmiş olduğumuz bilgiler ve alışkanlıklar yüzünden olabilir. Bu iki film arasındaki ayrımın, ikinci filmde nedensellik bağıntısının bulunmayışından ileri geldiği açıktır. Şimdi Hume'un görüşlerini ele alarak bu anlayış içinde değerlendirmeye çalışalım.

8 — Gerçekten Hume, nedenlerle etkilerin, yalnızca bizim sürekli olarak birlikte gördüğümüz şeyler olduğunu öne sürerek, nedenselliği bütün gizemli görüntülerinden arıtmış oluyordu. Hume "Alev dediğimiz bir nesnenin örneklerini anımsarız, sıcaklık dediğimiz bir duyumun da örneklerini anımsarız. Bunun gibi, bunların bütün geçmiş örneklerde sürekli birlikte olduklarını da zihnimize getiririz. Başka bir işleme gerek kalmadan, birine neden ötekine etki deriz ve birinin varoluşunu ötekinden çıkarsarız"* diyor. Buna benzer bir uslamlamayı daha önce Gazali'de de görüyoruz. O da "Ateşin fail (etken) olduğunun delili (kanıtı) nedir? Ortada, ateşle karşılaştığı her defada pamuğun yanmasını görmekten başka bir delil yoktur. Oysa gözlem yalnızca ateşle yanma meydana geldiğine delalet eder (kanıtlar), yoksa yanmanın ateş yüzünden meydana geldiğine delalet etmez"*** diyerek, neden-etki bağıntısının yalnızca olumsal (contingent) bir bağıntı olduğunu söylemiş oluyordu.

Gazali bunları Tanrının tansıklar ortaya koymasını engelleyen bir durumun bulunmadığını kanıtlamak üzere söylüyordu. Hume, bu türden uslamlamalara Tanrının ya da tansıkların karıştırılmasına açıkça karşı olduğunu belli etmekle birlikte "Doğanın gidişinde bir değişikliği en azından kavrayabiliriz ve bu da böyle bir değişikliğin salt olarak olanaksız olmadığını gösterir"*** diyerek tansıkların olabilirliği konusunda hemen hemen Gazali ile aynı çizgiye gelmiş oluyordu. Leibniz ise, yukarıda belirttiğimiz gibi, Tanrının gücünden söz ederken tan-

* D. Hume, A Treatise of Human Nature, B. I, P. III, Sec. VI

** Mübahat Türker, Üç Tefahüt Bakımından Felsefe ve Din Nasebeti, 279: 5.

*** Treatise..., B. I, P. III, Sec. VI

sıkların olabilirliğini açıkça savlar, fakat bir yandan da, kendi bilgi kuramının zorunlu sonucu olarak, salt uzam konusunda Tanrının bile belirleyici nedenle bağlı olduğunu kabul etmekten de geri kalmaz, oysa bu, tansıkların olanaksızlığı anlamına gelir. Hume'un nedensellik konusundaki görüşlerinin, günümüzün çözümlemeci felsefi bakımından önemi göz önünde tutulduğunda, bu çelişkili durumu derinliğine irdeleyerek tam bir açıklığa kavuşturmaya çalışmak zorunlu görünüyor.

9 — Hume'un bu konudaki görüşünü ele alırken iki noktanın sürekli olarak göz önünde tutulması gerekiyor. Birincisi, nedenselliğin "aynı neden-aynı etki" biçiminde değil de "benzer neden-benzer etki" biçiminde ele alınması gerektiğidir. İkincisi de çağdaş felsefede ilk olarak Hume'un açıkça ortaya attığı "neden-etki bağıntısının sürekli olarak birlikte gözlemlenmeye dayandığı" görüşüdür. Doğal olarak bu ikinci görüşe çok karşı çıkmıştır. Örneğin Kant, Hume'dan çok sonra, nedensellik kavramının önsel bir kavram olduğunu ve sürekli birliktelik gözleminin bu kavrama hiçbir şey eklemeyeceğini ileri sürmüştür. Fakat deneyci felsefede genellikle Hume'un görüşü kabul edilmektedir. Benzerlik konusu bizi daha uzun çözümlemelere götüreceğinden, önce ikinci görüşü, yani sürekli birliktelik konusunu ele alalım.

İki şeyin sürekli birliktelik (constant conjunction) durumunda bulunması, bunların ya aynı anda yan yanalık (contiguity) ya da az çok bir zaman aralığıyla ardışıklık (succession) durumunda bulunmalarıyla olur. Bu türden birlikteliklerin, bizim neden-etki bağıntısı içinde gördüğümüz durumların tümünü içermekle birlikte, yalnızca öyle olanlarla sınırlı kalmadığını da görüyoruz. Gerçekten, canlı bir insanın başıyla gövdesinin sürekli birliktelik içinde bulunduklarının gözlemlenmesine karşın, bunlardan birinin ötekinin nedeni olduğunu söylemiyoruz. Biz pencereden canlı bir insanın başını görürsek, uygun bir yerden baktığımızda onun gövdesini de göreceğimizi öndeyebiliriz

(predict), fakat bu, onlardan birinin ötekinin nedeni olduğunu söylememizi gerektirmiyor. Bir kutunun bir ya da birkaç yüzünü gördüğümüz zaman onun göremediğimiz birtakım yüzleri bulunduğunu da (o yüzlerin sayısını ve kılıklarını bilmesek bile) öndeyebiliriz ve burada da olağan anlamında bir neden-etki bağıntısı yoktur. Ardışıklıklara dayanan birliktelikler için de durum aynıdır. Şimşegi gördüğümüzde gök gürültüsünü bekleriz, fakat şimşegin gök gürültüsünün nedeni olduğunu söylemeyiz.

Buna göre, iki şeyin sürekli birlikteliği, ister yan yanalık ister ardışıklık biçiminde olsun, neden-etki bağıntısının dışındaki birtakım bağıntıları da içeriyor. Fakat epistemoloji açısından bu durum ilk bakışta görüldüğü kadar önemli değildir. Epistemolojide bizim neden-etki bağıntısından beklediğimiz, onun bir öndeyi olanağı sağlamasıdır. Oysa gördüğümüz gibi, olağan olarak düşünülen türden neden-etki bağlantısından kaynaklanmış olsun ya da olmasın, sürekli birlikteliklerin hepsi de öndeyi olanağı sağlamaktadır. Bu durumda bizim, değişik sürekli birliktelik türleri arasında, gerek neden-etki bağlantısı olarak kabul edilebilecek olanlarla böyle olmayanları birbirinden ayırt etmemizi sağlayacak bir ölçüt aramamız gerekmiyor. Böyle bir ölçütün bulunabileceği şüphelidir ve Hume da böyle bir ayırma yapmamıştır. Ancak terimlerin anlamında biraz değişiklik yapmamız, neden-etki bağlantısıyla sürekli birliktelik bağlantısını, epistemoloji söz konusu olduğu sürece, eşanlamlı olarak kullanmamız gerekli ve yeterli görünüyör.

Böyle bir kabulü, sürekli birlikteliklerin, alıştığımız türden değişik olmakla birlikte, yine de nedensellik bağlantısı olduğunu söyleyerek, bir ölçüde haklı da gösterebiliriz. Örneğin şimşek gök gürültüsünün nedeni değildir, fakat şimşegin gözlemlenmesinin gök gürültüsünü bekleyişimizin nedeni olduğunu söyleyebiliriz. Daha önce (5) nedensellik bağıntısının ayrıldığı öbeklerden söz ederken, skolastik felsefede kullanılıp da şimdi bırakılmış olan "bilgi nedeni" (causa cognascendi) teriminin ilginç bir yanının bulunduğunu söyleyişimizin nedeni buydu.

Bundan böyle, özel olarak belirtilmedikçe, nedensellik terimini sürekli birliktelik terimiyle eşanlamlı olarak kullanacağımızı belirterek incelememizi sürdüreceğiz. Bunun içinden ayırmaya çalışacağımız neden-etki kavramını da, daha sonra, ayrıca çözümlemeye çalışacağız.

10 — Şimdi de göz önünde tutulmasını gerekli bulduğumuz öteki konuya geçebiliriz. Aynı neden-aynı etki bağlantısı yerine benzer neden-benzer etki bağlantısını koyduğumuz zaman, olayların birlikte gözlemlenmelerinin yanında, bunların birbirine benzeyip benzemediklerinin de saptanması gerekiyor. Neden-etki bağlantısına dayanan beklentilerimizin her zaman gerçekleşeceğine güvenemediğimiz, gerçekten de zaman zaman olumsuz sonuçlara vardığımız, bilinen bir olgu olduğuna göre, bu tür olumsuz sonuçların, sürekli birliktelik bağlantısının kesin bir bağıntı olmayıp yalnızca bir olasılığı gösterdiği için mi, yoksa olaylar arasındaki benzerliği doğru olarak saptayamadığımız için mi ortaya çıkabileceği konusunda bir karar vermemiz gerekiyor. Gerçekte Hume'un nedensellik kuramında bulunan ve günümüze dek hemen bütün deneyci filozofları da az çok etkileyen yanlışların buradan kaynaklandığı söylenebilir.

Hume benzerlik konusunun bir güçlük çıkarmayacağı görüşündedir. Ona göre, "Nesneler birbirine benzediğinde benzerlik hemen göze, daha doğrusu zihne, çarpar. İkinci bir inceleme pek seyrek gerekir."* Benzerliğin saptanmasının böylesine kolay olduğu kabul edilince, bütün ters sonuçları neden-etki bağlantısının mantıksal kesinlikte olmayışına bağlamak gerekeceği açıktır. Hume'un da böyle yaptığını biraz sonra göreceğiz. Fakat benzerliğin gerçekten bir bakışta görüleceği söylenebilir mi? Suyun 100 dereceye dek ısınması bir olay, o suyun kaynaması da ikinci bir olaydır. Bu iki olayı sürekli olarak birlikte gördüğümüz ve arada bir neden-etki bağıntısı bulunduğu sonucuna vardığımızı varsayalım. Zeytinyağının da sıvı olmak

* A.g.y., B. I, P. III, Sec. I

bakımından suya benzediğini düşünerek onun da 100 derecede kaynadığını düşünürsek aldanacağımız açıktır. Bu aldanmayı su ile zeytinyağını birbirine benzetirken yanıldığımızı mı, yoksa nedensellik bağıntısının kesin bir bağıntı olmayışına mı bağlayacağız? Doğal olarak benzerliği doğru saptayamayışımıza bağlamak gerekir. Buna karşı, bir sıvının ısıtılmasını bir olay, (100 derecede değil) yalnızca kaynamayı da başka bir olay olarak alırsak, ısıtma yoluyla bir kaynamanın ortaya çıkması bakımından yalnızca suyla zeytinyağının değil, bütün sıvıların birbirine benzediğini görürüz. Yine bütün sıvıların, içinde bulundukları kapların kılıfına uyma bakımından birbirine benzediklerini, buna karşı, tadları ya da renkleri bakımından hiç de birbirine benzemediklerini görürüz.

11 — Benzerliklerin saptanmasındaki güçlüğün böylesine apaçık olmasına karşın Hume'un, nesneler arasındaki benzerliğin hemen göze ya da zihne çarptığını söylemesinin onu birtakım yanlış sonuçlara götürmesi kaçınılmazdı. Nitekim o, neden-etki bağıntısı üzerindeki bilgimizin kesinlikten yoksun oluşunu, benzerliğin saptanmasındaki güçlüğe bağlayacağı yerde, sürekli birliktelik bağlantısının mantıksal dayanağının bulunmayışına bağladı. "Nesnelerin bilinen niteliklerine göz attığımda hemen görünür ki, neden ve etki bağıntısı hiç onlara bağlı değildir... Onlar arasında bulduğum, yalnızca, daha önce yeterli ve doyurucu bulmadığım yan yanalık ve ardışıklık bağıntılarıdır"* di-yordu. Yani ona göre, iki olayın birinden ötekine geçmek için, eğer arada bu geçişi sağlayacak mantıksal bağıntı yoksa, yan yanalık ya da üst üstelik gibi bilinen bir bağıntının bulunması gerekiyor. Hume'un "bilinen bağıntı" dediği şeyin burada "doğrudan algılanan bağıntı" anlamına geldiği anlaşıyor. Gerçekten B. Russell da bu görüşe katılıyor ve "Yalnızca A ve B'yi gözlemleyerek A'nın B'nin nedeni olduğunu algılayamayız."**

* A.g.y., B. I, P. III, Sec. II

** History of Western Philosophy, 1975, s. 638

Hume iki olayın birlikteliğini ne denli uzun süre gözlemlemiş olursak olalım, o gözlemlerden, bundan sonra da aynı birlikteliği gözlemleyeceğimizin mantıksal bir sonuç olarak çıkarılamayacağını, böyle bir sonucu geçmiş deneylerimize dayanarak çıkarmanın da bir sonsuz geri gidişe götüreceğini ince bir uslamlamayla kanıtlar. Nedensellik bağlantısının doğrudan gözlemlenemediği de apaçık olduğuna göre, neden-etki bağlantısının Hume'un gerekli gördüğü iki koşuldan, yani ya doğrudan gözlemlenebilirlik ya da mantıksal gerektirme koşullarından, hiçbirini gerçekleştirmediği açıktır. Fakat bu durum, neden-etki ya da sürekli birliktelik bağlantısının kesin bilgi veremeyeceği konusunda Hume'un haklı olduğunu söylemeye yeter mi? Hume doğrudan algılanmayı ya da mantıksal gerektirmeyi bağıntının kesin bilgi vermesi için yeterli gördüğüne göre, eğer hem doğrudan algılamanın hem de mantıksal gerektirmenin nedensellik ya da sürekli birliktelik bağıntısına dayandıkları gösterilebilirse, hiçbir sonucun doğruluk derecesi kendi öncüllerinininkinden daha yüksek olamayacağına göre, nedensellik ya da sürekli birliktelik bağıntısının kesin doğruluğu kanıtlanmış olmasa bile, bu bağıntının tasarlanabilecek bütün bağıntılardan, Hume'un ölçütlerine göre de, daha sağlam olduğu gösterilmiş olur. O zaman da neden-etki bağlantısına dayanan beklentilerimizin zaman zaman gerçekleşmeme olasılığının nedenlerini, Hume'un gösterdiği yerde yani nedenselliğin kesin bir bağlantı türü olmayışında değil, benzerliklerin yanlış saptanmasında aramak gerekir.

12 — Buna göre Leibniz'in biraz da insanlarla alay eder gibi görünen "Tanrının olabilir dünyalar arasından en iyisini seçtiği" savlmasına çağdaş bir biçim vererek, iyi ya da kötü, bize verilmiş olan bir dünya bulunduğunu, bu dünyanın bir anda yok olup onun yerini bir yenisinin alması için bir neden bulunmadığını kabul etmek durumundayız. Bunu kabul etmek, benzer nedenlerin benzer etkiler doğuracağını kabul etmek de-

mektir; hem yaşamımızın hem de düşüncemizin temelini oluşturan bir ilkenin doğruluğunu kanıtlamak olanaksız olduğu gibi, böyle bir kanıtlamanın gereği de yoktur. Belli bir olay, kendi benzeri olan olayların verdiği sonuçlara benzer bir sonuç vermemişse, bunun, nedenselliğin bu kez işlemeyişine değil, benzer sandığımız olayların birbirine benzemeyişine bağlanması ve benzemezliğin nereden kaynaklandığının aranması gerekir. Bu yaklaşımın zaman ve uzamla ilgili bir yorumunun da yapılması yararlı olabilir.

Herhangi bir olay belli bir t anında beklediğimiz sonucu doğurmadığı zaman, bu olayın t anında ortaya çıkmış olmak bakımından, t anından önce ortaya çıkmış olan olaylara benzemeyebileceğini, bu yüzden de sonucu doğal karşılamak gerektiğini söylemenin bir anlamı yoktur. Uzam bakımından da durum böyledir. Bir olay uzamın belli bir noktasında belli bir sonuç verip, uzamın başka bir yerinde başka sonuç verdiği zaman, olayın uzamdaki yerinin değişik olması bakımından olayın da değişik sayılması gerektiğini söyleyemeyiz. Bir zaman ve uzamı saltık olarak değil, ancak nesne ve olaylarla bağıntıları içinde kavrayabiliyoruz. Buna göre, t anından önceki olaylarla t anındaki olayın, ya da A noktasından başka yerlerdeki olaylarla A noktasında ortaya çıkan olayın birbirlerine benzememesi için, t anındaki ya da A noktasındaki nesnelerle ilgili koşullarda bir değişiklik bulunması gerekir.

13 — Benzerliğin saptanması konusunda burada ileri sürdüğümüz olanaksızlığın, aynı konuda Bradley'in ileri sürdüğü olanaksızlıkla bir ilgisi olmadığını belirtmekte yarar var. Bradley, şimdi algılamakta olduğumuz bir nesneyle geçmişte algılamış olduğumuz bir nesnenin benzerliğini saptamanın olanaksız olduğunu, çünkü iki ayrı tikel arasındaki benzerlikten söz edebilmek için bunların aynı anda zihnin önünde bulunmaları gerektiğini öne sürer. Buna göre, hem geçmişteki idenin bir daha dirilmemek üzere yok olmuş olması, hem de iki tikel şeyin ay-

nı anda zihnin önünde tutulmasının olanaksızlığı yüzünden, benzerliği saptama olanağı da bulunamayacaktır.

Böylece Bradley, benzerliğe dayanan çağrışımın olanaksızlığını, Hume'un, hem duyumların hem de idelerin ayrı bireysel varlıklar olduğu görüşü için öne sürmüş oluyor. Gerçekte Bradley için ideler tümellerin toplamıdır ve tümeller arasında benzeşme değil özdeşlik vardır. Yani bir A nesnesinin nitelikleri a, b, c, d tümellerinden, B nesnesinin nitelikleri de a, b, c, d... tümellerinden oluşuyorsa A ve B'nin birbirine benzediğini a ve b niteliklerinin özdeşliklerine dayanarak söyleriz. Bradley'in tikel şeylerin benzerliğini saptamanın olanaksızlığı konusundaki bu görüşünü kabul etmek zorunlu görünüyor ve yeri geldikçe biz de tikel şeylerin benzerliğini belli niteliklerin özdeşliğinde arayacağız.

Buna karşı, Hume'un benzerlik anlayışı yerine özdeşliğe dayanan böyle bir anlayış koyarak A ve B nesneleri arasındaki herhangi bir benzerliği kolayca saptasak bile, A durumuyla sürekli birliktelik içinde bulunan bir D durumunun, B durumuyla da sürekli birliktelik içinde bulunacağına karar vermek için A ile D arasındaki sürekli birlikteliğin, A'nın a ve b niteliklerinden yani A'nın B ile ortak olan niteliklerinden ileri geldiğini bilmemiz gerekir ki, zor olan da budur. Yani ne yönden bakılırsa bakılsın, zor olan, benzerliği görmek değil, nedensellik ile ilgili olan benzerliği görmektedir.

14 — Şimdi artık nedenselliğe dayanmayan bir doğrudan algılamanın ya da mantıksal çıkarımın olanaklı olup olmadığına araştırılmasına geçebiliriz. Önce algılama konusunu ele alalım. Burada söyleyeceklerimizin, algılama kuramları arasında sözü edilen "Algılamanın Nedensel Kuramı" ile bir ilgisi bulunmadığını daha baştan belirtmeliyiz. Şu anda, on adım ötedeki masanın üzerinde bulunan bir kutuyu görsel olarak algıladığımı kabul edelim. Bunun anlamı nedir? Önce, değişik algılama kuramlarına göre değişik biçimlerde açıklanan bir

yoldan, kutuyu görmüş oluyorum. Fakat kutuyu algıladığımı söyleyebilmek için yalnızca bir görsel imgenin ortaya çıkması yeterli değildir. Orada bir kutu bulunduğunun, yani o yönde on adım giderek elimi uzatırsam katı bir nesneye dokunacağımın ve bu nesnenin köşelilik biçimine göre değişen dokunma duyumları elde edeceğimin de bilgisini kazanmış olmam gerekir. Yalnızca bir görsel duyuma dayanarak bütün bu dokunsal duyumları nasıl öndeyebilirim? Bunu ancak sürekli birliktelik yani bizim kabul ettiğimiz anlamıyla nedensellik bağıntısına dayanarak yapabilirim. Çünkü bende ne zaman böyle bir görsel duyum uyanmış ve arkasından o nesneyle dokunsal ilişkiler içine girmişsem, hepsinde, bu tür görsel duyumların karşılığında o türden dokunsal duyumlar ortaya çıkmıştır. Şimdi de bu tür bir görsel duyum ortaya çıktığına göre, demek ki eğer nesneyle dokunsal ilişkiye girersem, o türden dokunsal duyumlar edineceğim ve bütün duyumların hepsi bir araya geldiğinde, bu, orada bir kutu bulunduğu anlamına gelir diye düşünmüş olmalıyım. Doğal olarak bunları açıkça düşünmüş olmama gerek yoktur. Fakat bunları düşünmek beni ne gibi bir zihinsel duruma ulaştıracaksa o duruma ulaşmadıkça kutuyu algıladığımı söyleyemez ve bu da, algılamanın, bilinçli ya da bilinçsiz olarak, sürekli birliktelik yani nedensellik bağlantısına dayandığı anlamına gelir.

15 — Şimdi de mantıksal çıkarımın nedensellikle ilgili olup olmadığını araştıralım. Mantıksal çıkarımın "Bütün bakırlar elektrik iletir/Elimdeki çubuk bakırdır/Öyleyse elimdeki çubuk elektrik iletir" biçimindeki bir örneğini ele alalım. Bunun, "bakırlık" niteliğiyle "iletkenlik" niteliği sürekli birliktelik durumundaysalar, elimdeki çubuk da bakırlık niteliğini taşıyorsa, bakırlık niteliğiyle iletkenlik niteliğinin sürekli birlikteliği bozulamayacağına göre, çubuk elektriği geçirecektir, anlamına geldiği açıktır. Kant'ın ünlü örneği için de aynı şeyi düşünebiliriz. Kant'a göre "Cisimler yer kaplar"

analitik bir önerme, "Cisimler ağırdır" ise bireşimsel bir önermedir. Yani bir cismin yer kaplamadığını söylemek çelişkilidir. Bu çelişki nereden geliyor? "Cisim" kavramıyla "yer kaplama" kavramının sürekli birliktelik içinde bulunduklarını varsayım olarak kabul ettiğimize göre, bir cismin yer kaplamadığını söylemek, varsayım olarak kabul ettiğimiz sürekli birlikteliğin herhangi bir zamanda ya da herhangi bir cisim için ortadan kalktığını söylemektir. Son olarak, eğer mantık, Leibniz'in ya da Poincarré'nin zaman zaman öne sürdüğü gibi, $A = A$ eşitliğine indirgenebiliyorsa, yine de çelişme (contradiction) dediğimiz şeyin, sürekli birlikteliğin yok sayılmasından başka bir şey olmadığı gösterilebilir. Çünkü yukarıdaki eşitliğin anlamlı olması için A'nın anlamlı olması gerekir. Oysa A'nın anlamlı olması, ancak bir özneye bir yüklemle bağlı olmasıyla olur. Hiçbir yüklem ya da niteliği bulunmayan bir A, ancak Kant'ın "kendinde şey"i gibi bir şey olabilir ki bunun da bir anlamı olmadığı açıktır. Burada da çelişme, ancak A'nın bağlı olduğu yüklemle ayrıldığını kabul etmekle ortaya çıkar.

Buna göre, analitik önermelerle bireşimsel önermelerin kesinlik dereceleri arasındaki ayrım, analitik önermelerdeki sürekli birliktelik durumlarının kesin ve değişmez birliktelik durumları olduğunu, yani iki nesne arasında belli bir açıdan varolan benzerliğin her zaman var olduğunu, varsayım olarak kabul etmiş olmamızdan ileri geliyor. Oysa örneğin bakırın iletkenliğini deneyle saptamış olduğumuzdan ve bütün bakırları bütün koşullar altında deneyden geçirmek olanağımız bulunmadığından, bakırla iletkenlik niteliğinin sürekli birliktelik durumunda olduklarını kesinlikle bilecek durumda değiliz. Fakat bunu bilemeyişimiz, sürekli birlikteliğin bozulmasının mantıksal olarak olanaklı olmasından değil, bakır dediğimiz nesneler arasında iletkenlik bakımından benzerlik bulunup bulunmadığını bilemeyişimizden gelir. Bunu bir örnek üzerinde daha açık görebiliriz.

Gerçekten, deneyimizden geçen bakırların, bakır olma niteliği dışında başka birtakım özellikleri vardır. Her biri ya tel ya levha ya çubuktur. Bu özelliklere, ince, kalın, çok ince, çok kalın gibi sıfatlar da ekleyerek bunların sayısını sonsuza dek artırabiliriz. Yeni deneyeceğimiz bakır parçası, bakır olma bakımından daha önceliklere benzese bile, öteki sayısız nitelikleri bakımından benzeyip benzemediğini bilemeyiz. Bizim ayırımına vardıklarımız arasında ya da bunlar dışında herhangi bir özelliğin iletkenliği yok edeceği düşünülebilir. Bu da deneğimizin, iletkenlik bakımından, ötekilere benzemeyebileceği anlamına gelir.

Mantıksal düşünme sürecinin ve onun işlemlerini sağlayan çelişme kavramının doğasını açıklamak bakımından bu söylediklerimizin yeterli olmadığı öne sürülebilir. İleride (Bl. VI) önsel ve sonsal konusunu incelerken bunu yeniden ele alacağız. Fakat nedensellik ya da sürekli birliktelik bağlantısının en azından doğal olaylarla ilgili konularda kesin bir bağlantı olduğunu kabul etmek için, "önseller" gibi felsefenin en zor konularından birinin kesin bir çözüme bağlanmasına gerek bulunmadığının yeterince açıklığa kavuştuğu söylenebilir.

16 — Buraya dek nedensellik bağlantısını hep sürekli birliktelik özelliğiyle ele aldık. Çünkü nedensellik, yalnızca öndeyileri olanaklı kılan epistemolojik yönüyle düşünüldüğünde, böyle bir yaklaşım yeterli görünüyordu. Fakat genellikle felsefede tartışma konusu yapılmış ya da yapılmakta olan "nedenin etkiye göre güçlülük derecesi", "nedenle etki arasında yüklemeler bakımından karşılıklılık" ve "nedenselliğin yönü" gibi konular, bu bağının bir kez de geleneksel yaklaşıma göre ele alınmasını gerektiriyor. Bir nedenin, kendi doğurduğu etkiye bakışla daha güçlü olması gerektiği, çok eskiden beri öne sürülmekle birlikte, günümüzde bunun kabul edilebilir bir görüş olduğu söylenemez. Gerekten, bir kazmanın taşla çarpmasından çıkan bir kıvılcımın, belirli koşullar altında, maden ocakla-

rında grizu patlamalarına ve yerine göre büyük çöküntülerle çok sayıda insanların ölümüne neden olduğu bilinir. Bu durumda, bir kıvılcımın bütün bu olaylardan daha güçlü olduğunu söylemek anlamsız olacağına göre, "neden" olarak gerçekten güçlüymüş gibi görünen birtakım olaylar aramak yolunu tutmak da gereksiz bir zorlama olur.

En azından Aristoteles'ten beri birçok filozofların kendini kurtaramadığı bu "güçlü neden" anlayışı Descartes'ın "nenden de en az etki kadar gerçeklik bulunması gerekir" ilkesiyle bütünü yaygınlaştırmıştır. Örneğin Berkeley böyle bir anlayıştan yola çıkarak cansız nesnelerin hiçbir etkisi olamayacağını öne sürüyor ve "Bundan açıkça, yer kaplamanın, kılığın ve devimin bizim duyularımızın nedeni olamayacağı sonucu çıkar. Buna göre duyularımızın, zerreciklerin bir araya gelişlerinden, sayılarından, devimlerinden ve boyutlarından doğan güçlerin etkileri olduğunu söylemenin açıkça yanlış olması gerekir"* di-yordu. Berkeley'in dış dünyanın varoluşunu yadsımaya götüren görüşlerinde bu yanlış düşüncenin büyük payı olduğu düşünülebilir.

Yine Descartes'ın koyduğu ilkeye göre, nedenle etki arasında yüklemeler bakımından bir bağıntı bulunması, yani nedenle en azından etkide bulunanların sayısı kadar olgusal yüklemeler olması gerekir. Algılamanın Nedensel Kuramını savunan filozoflar da bu ilkeyi, Berkeley'in kullandığının tümüyle ters yönde, yani dış dünyadaki nesnelerde, en azından, bizim duyularımızda bulunanların sayısı kadar bölümlerin bulunması gerektiğini kanıtlama yolunda kullanmaya çalışmışlardır. Bunlara göre (1) Duyulmaz olanda bir etmenler (factors) çokluğu vardır, (2) Bu etmenler birbiriyle en az dört boyutlu bir düzen içinde bağıntılıdır. Çünkü duyularımız böyle bir bağıntı içindedirler. Doğal olarak neden-etki bağıntısına bu yoldan yaklaşan bir kuram, kanıtlanmak istenen şeyi önceden ka-

* Berkeley, A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, P. 1, Sec. 25

bul eden bir döngüsel uslamlamadan başka bir sonuç veremez. Nitekim bu kuramı irdeleyen H. H. Price'e göre "Bu düşünceler, Nedensel Kuramın, Berkeley'i bile çürütmediğini belirtir."*

Gerçekte, biraz önce nedenin gücü konusunda verdiğimiz, kıvılcım ve maden ocağının çökmesi örneğinin burada da geçerli olduğu, ne yönden bakılırsa bakılsın, bir kıvılcımın en azından bir çöküntünün boyutlarının sayısı kadar boyutlarının bulunması gerektiğini söylemenin kabul edilebilir bir savlama olmadığı açıktır.

17 — Buna göre, "nedenin gücü" ve "nedenle etkinin yüklem bakımından karşılıklılığı" kavramlarının soruna bir çözüm getirmediği ve nedensellikte sürekli birlikteliğin ayırt edilmesinde bu kavramlardan yararlanılamayacağı anlaşılmış oluyor. Fakat "nedenin etkiden önce gelmesi" ve "gerektirmenin yönü" kavramları bakımından durum değişik görünüyor. Gerçekten, nedenle etkiyi birbirinden ayırtmanın bir yolunu bulabilsek de bulamasak da, bir nedenin, kendi etkisinden önce ya da en azından onunla birlikte ortaya çıkacağı ya da bir etkinin kendi nedeninden önce ortaya çıkamayacağı görüşünü doğru bulmaktan kendimizi alamayız. Bu, sürekli birliktelik durumdaki olaylar arasından, neden-etki bağıntısıyla birbirine bağlı olanları ötekilerden ayrı düşünmemizi ve bunlarda nedenle etkiyi birbirinden ayırt edecek bir ölçüt bulmamızı gerektiriyor. Fakat nedenin özel bir gücü olduğu ya da nedenin yüklemelerinin sayısının etkinin yüklemelerinin sayısından aşağı olamayacağı gibi görüşleri bir kez reddettikten sonra, nedenle etkiyi ayırt edecek ölçütü bulmanın kolay olmayacağı anlaşıyor. Bu konu "gerektirmenin yönü"yle yakından ilgili olduğundan, onu da inceledikten sonra bir karara varmaya çalışalım.

Gerektirmenin yönü, nedenin etkiyi, etkinin nedeni gerektirmediği bir yoldan gerektireceği savlamasıyla ilgilidir. Belli koşullarda 100 dereceye dek ısınan suyun kaynadığını bi-

* Algılama, Duyma ve Bilme, Der: Vehbi Hacıdıroğlu, s. 173

liyoruz. Bu, suyun 100 dereceye dek ısınmasının kaynamayı gerektirdiği anlamına gelir. Ancak, suyun kaynaması için ısının 100 dereceye ulaşması gerektiğine göre kaynamanın da, bir anlamda, suyun 100 dereceye dek ısınmasını gerektirdiği kabul edilebilir. Buradaki sorunumuz bu iki gerektirme biçimi arasında bir anlam ayrılığı bulunup bulunmadığıdır. Eğer gerektirme terimi bu iki durumda az çok ayrı anlamda kullanılıyorsa ve biz de bunların birbirinden nasıl ayrılacağını saptayabilirsek, şu türden gerektirmenin şu yönde, öteki türden gerektirmenin de ters yönde işlediğini söyleyerek yön sorununu çözebiliriz. Bunun arkasından, belli yönde gerektiren olaya "neden", ters yönde gerektiren olaya da "etki" demek gelir ki, bu da sorunumuzun çözülmesi demektir.

18 — Konunun daha açık biçimde görülebilmesi için "neden" ve "etki" terimleri yerine "koşul" terimini kullanacağız. Buna göre, suyun 100 dereceye dek ısınması, kaynamasının koşuludur diyebildiğimiz gibi, kaynama, suyun 100 dereceye dek ısınmış olmasının koşuludur da diyebiliriz. Belirli çevre koşulları altında suyun 100 dereceye dek ısınmasının, kaynamanın yeterli koşulu olduğunu bildiğimiz gibi, bu ısınma derecesinin kaynama için zorunlu koşul olduğunu da biliyoruz. Demek 100 dereceye dek ısınma, kaynamanın hem yeterli hem de zorunlu koşuludur. Oysa bir a olayının, b olayının yeterli koşulu olması, a ortaya çıktığında b'nin de kesinlikle ortaya çıkacağı anlamına geldiğine göre, böyle bir durumda b olayı da a olayının zorunlu koşulu oluyor demektir. Aynı yoldan, eğer a olayı b olayının zorunlu koşuluysa b olayı da a olayının yeterli koşuludur, sonucuna varabiliriz. Demek ki iki olaydan biri ötekinin yeterli ve zorunlu koşuluysa öteki olay da birincisinin zorunlu ve yeterli koşulu oluyor. Yani belli koşullar altında, suyun 100 dereceye dek ısınması kaynamanın yeterli ve zorunlu koşulu olduğu gibi, kaynama da ısınmış olmanın yeterli ve zorunlu koşulu oluyor.

Böylece, ikisi de birbirinin ya yeterli ya zorunlu ya da hem yeterli hem zorunlu koşulu olan iki olaydan birisine "neden" ötekine etki dememizi haklı gösterecek bir ölçüt bulmanın hiç de kolay olmadığını görmüş oluyoruz. Nitekim Russell ve Mc Taggart gibi kimi filozoflar, nedenle etki arasında kuramsal bir ayrım bulunmadığını, bunlara ayrı ayrı adlar vermenin kendince (arbitrary) bir tutum olduğunu savunmuşlardır. Bu, sürekli birlikteliklerin hepsinin aynı türden bağıntılı olduğunu düşünmekten gelen bir görüş olarak ortaya çıkmış olabilir; fakat biz bunlar arasında bir ayrım bulunduğunu, sürekli birliktelik bağıntılarının büyük bölümünü, neden-etki bağıntısı olarak, yani öteki bölümden açıkça değişik bir biçim içinde düşünmek zorunda kaldığımızı yukarıda açıklamıştık. Bu, nedenle etki arasındaki ayrımı belirlemek ne denli zor olursa olsun, böyle bir ayrımın bulunduğunu kabul etmeyi zorunlu kılar ve birçok filozoflar da bu ayrım üzerinde düşünmüşlerdir. Nitekim A. J. Ayer "...biz daha önceden daha sonraya doğru daha kesin çıkarımlar yapabiliriz. Örneğin doğada, birbirine benzemeyen başlangıçlardan yola çıkıp benzeşen olaylara ulaşan süreçler, benzeşen başlangıçlardan yola çıkıp benzeşmeyen sonuçlara ulaşan süreçlerden daha çoktur; bu, dünyanın daha eşbiçimli olmaya gittiği varsayımına dayanan bir görüştür. Fakat bu ayrım, eğer doğruysa, bir derece ayrıdır ve nedenselliğe tek yön tanımamıza yetecek kadar belirgin değildir"* diyor.

Dünyanın eşbiçimliliğe doğru gittiği varsayımının, önemsiz ölçüde de olsa, konumuzu etkileyeceğini düşünmenin haklı olabileceği söylenemez. Gerçekten, dünyanın değil fakat evrenin eşbiçimliliğe doğru gittiğini varsaymayı haklı gösterecek nedenler belki bulunabilir; fakat bu, dünyanın da, hele bizim öndeyilerimizin içinde yer aldığı dar çevrenin de, eşbiçimliliğe doğru gittiği anlamına gelmez. Üstelik konuşma diline, terimlerin, günlük yaşama böylesine uzak düşüncelerin ürünü ola-

* The Problem of Knowledge, s. 173

rak girdiği de söylenemez. Gerçekte günlük yaşamdan alınan örneklerden kimileri, dünyanın eşbiçimliliğiyle hiç ilgili olmak üzere, nedenlerin etkilerinin sayısının, etkilerin nedenlerinin sayısına bakışla daha küçük olduğu gibi bir yanlış anlamaya elverişlidir. Örneğin, bir insanın başı kesilirse öleceğini kesin olarak biliriz. Fakat bir kimsenin öldüğünü bilirsek, bundan, onun başının kesilmiş olduğu sonucunu çıkaramayız. Bir ölümün birçok nedenleri olabilir. Bunun gibi, derenin karşı kıyısındaki birisinin yanımıza gelebilmesi için bir köprüden geçmesi gerekiyorsa, köprünün yıkıldığını bilmemiz, onun yanımıza gelemeyeceğini söylememiz için yeterlidir. Oysa onun yanımıza gelemeyişine dayanarak köprünün yıkıldığını söyleyemeyiz. Bunun, o kimsenin bu yana gelmekten vazgeçmesi, ölmesi vb. gibi pek çok nedenleri olabilir.

Bu tür örnekleri düşünmek nedense daha kolay oluyor ve nedenlerin etkilerinin, etkilerin nedenlerine göre daha belirli olduğu gibi yanlış bir sonuca gidebiliyor. Oysa bu alınan örneklerin ortak bir özelliği var; her iki örnekte de nedenler yeterli koşul türündedir. Nedenin "yeterli koşul" olması durumunda etkinin "zorunlu koşul" olması doğal olduğu;dan olayın tek sonuçlu olması da doğaldır. Eğer nedenin zorunlu koşul olduğu bir örnek alsaydık bu kez durum tersine dönecek, etkinin tek nedeni olmasına karşın nedenin birçok etkileri olabileceği sonucuna varacaktık. Bir adamın başının kesilmesi, diyelim baş kesme işini yapan kimseye bir para ödenmesinin zorunlu koşuluysa, burada başın kesilmesi neden, paranın ödenmesi de etki olacak demektir. Bu durumda, başı kesen kimseye paranın ödenmesinden, işin yapılmış olduğunu kesinlikle çıkarabilmemize karşın, işin yapılmasının tek sonucu paranın ödenmesi olacak değildir; parayı ödeyecek olanlar sözlerinden cayabilirler, ortadan yok olurlar vb. Bunun gibi, karşı yakadaki adamın bizim yanımıza gelmesi için köprüden geçmesini zorunlu koşul olarak düşünürsek, adamın bizim yanımıza gelmiş olmasından onun köprüden geçtiğini kesinlikle çıkarabilecek

durumda olmamıza karşın, köprüden geçince bizim yanımıza geleceğini kesinlikle bilemeyiz; köprüden geçmiş fakat başka yöne gitmiş olabilir. Nedenle etki arasında, suyun yüz dereceye dek ısınmasıyla kaynaması gibi hem yeterli hem zorunlu türden bir bağıntı bulunduğu durumlardaysa, hem nedenin etkisi hem de etkinin nedeni tektir. Yani birbirinin yeterli ya da zorunlu koşulu ya da hem yeterli hem zorunlu koşulu olmak da, nedenle etkiyi birbirinden ayırt etmemizi sağlayacak bir ölçüt vermiş olmuyor. Böylece, bu ayırmayı yapabilmek için yeni bir ölçüt aramamız gerekiyor.

19 — Neden ve etkinin ayrılabilmesi için önerilen ölçütlerden biri de R. G. Collingwood ve Douglas Gasking'in savundukları "nedende her zaman bir etmenin (agent) denetleyebileceği birtakım koşulların bulunduğu ve bunlar aracılığıyla başka birtakım koşulları ortaya çıkarmanın ya da önlemenin olanaklı olduğu" kuramıdır. Örneğin ısınma ve kaynama durumunda, suyun ısınmasını sağlayarak kaynamayı elde edebildiğimiz gibi, ısınmayı engelleyerek de kaynamayı önlemiş oluruz. Buna karşı, kaynamayı başka yoldan gerçekleştirerek suyun ısınmasını sağlayamayız. Isınmanın "neden" kaynamanın da "etki" olduğu genellikle kabul edildiğine göre, bundan sonra kısaca "etmen kuramı" diyeceğimiz bu kuramın, nedenle etkiyi birbirinden ayırmayı sağlayacak olan ölçütü en uygun biçimde saptamış olduğu söylenebilir. Ancak, bu kurama da karşı çıkanlar bulunmaktadır.

Bunlar, kurama karşı çıkmalarının nedeni olarak, bu ölçütün uygulanamayacağı birtakım örnekler bulunduğunu öne sürüyorlar. Örneğin ilkyazda bir ırmağın buzlarının eremesinin nedeninin güneşin dünyayı ısıtması olduğu açık olmakla birlikte, bu ısıtmanın herhangi bir etmenle denetlenemeyeceğini biliyoruz. Bunun gibi, kimi hastalıkların nedeni ancak insanlarca denetlenebilir duruma girdikten sonra onların "neden" oldukları anlaşılabilir. Birtakım insanların güneşten

gelen birtakım ısınımlar sonunda hastalığa yakalandıkları ortaya çıksa, bu ısınımları denetlemek olanaksız olduğu zaman da onları hastalığın nedeni olarak gösteririz. Denizdeki kabarma ve inmelerin nedeni olarak da ayın çekim gücünü göstermemize karşın bu çekim gücünü denetleyemediğimizi biliyoruz.

20 — Bu karşı çıkmaların önerilen çözümünü değerden düşürecek güçte olmadığını kabul etmek gerekiyor. Çünkü bunlar olaya tümüyle pragmacı açıdan bakılmasının sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Gerçi bizde neden ve etki kavramının doğmasının ve dilimize bu kavramların karşılığı olan terimlerin girmesinin, tümüyle pragmacı açıdan yapılacak bir açıklamasına belki de karşı çıkılamaz. Fakat felsefi açıklamalarda kullandığımız terimlerin anlamlarını günlük gereksemelerimizin sınırları içinde tutamayız. Bizim konumuz, herhangi bir etkinin nedenini bulmak değil, aralarında bir neden-etki bağıntısı bulunduğunu saptadığımız iki olaydan hangisinin "neden" hangisinin de "etki" olduğunu saptamaktır. Buna göre, yukarıdaki mikrop-hastalık örneğinde bizi ilgilendiren durum, mikrop-la hastalık arasındaki bağıntı henüz bilinmiyorken onu bulmak değil, böyle bir bağıntı saptandıktan sonra mikrobun "neden" hastalığın da "etki" olduğuna karar vermektir ki, bu örnekte bu çok kolaydır. Çünkü mikrop yok edildiğinde hastalığın da yok olacağı açıktır.

Öteki örnekleri de etmen kuramına göre çözümlemekte bir güçlük yoktur. Olağan dilde yalnızca yapabildiğimiz şeyleri anlatmak için kullandığımız yargıların anlamlarını, felsefede "yapabilseydik" terimini kullanarak genişletebiliriz. Örneğin ilkyaz gelmeden önce dünyanın ısınmasını ve derelerdeki buzların çözülmesini sağlamak elimizden gelmez. Fakat küçük bir buz parçasını ısıtarak eritebileceğimizi biliyoruz. Demek ki dünyayı da ısıtabilseydik derelerdeki buzlar çözülecekti. Fakat buzları herhangi bir yoldan eritebilseydik dünyayı buzların eri-

yeceği dereceye dek ısıtamayacağımızı biliyoruz. Doğal olarak genellemeye elde edilen bu bilgilerin doğru olup olmadığını saptamak, felsefenin değil bilimin işidir. Demek ki etmen kuramına göre bizim vermemiz gereken kararı, bilim, daha genellemeyi yaparken, vermiş oluyor.

21 — Kimi hastalıkların, örneğin güneşten gelen ışınlamaların sonucunda ortaya çıkışı, denizlerdeki kabarma ve inmelerin nedeninin ayın çekim gücü oluşu için de aynı şeyler söylenebilir. Gerek ışınlamaların hastalıkla, gerekse suların kabarmasının ayın çekim gücüyle bağıntısını saptamak bilimin işidir. Bizim karar vereceğimiz şey; eğer ışınlamalara engel olabilseydik hastalığın yok olacağı, ayın çekimi olmasaydı suların kabarıp inmesinin olmayacağı; buna karşı, hastalığın başka bir yoldan ortadan kalkmasının ışınlamaları yok etmeyeceği, suların deviminin başka bir yoldan önlenmesinin de ayın çekim gücünü yok etmeyeceği gibi, bilimin verdiği bilgilerin ışığı altında, ışınlamalarla ayın çekim gücü için "neden" terimini kullanabileceğimizdir. Bu söylediklerimizin, nedenle etkiyi birbirinden ayıracak en uygun ölçütün etmen kuramı olduğunu gösterdiği söylenebilir.

Nedenin yok edilmesiyle etkinin ortadan kalktığını edimsel olarak gözlemlenmeden onun gerçek olduğunu nasıl bilebileceğimiz sorusu, yukarıda da belirttiğimiz gibi, genellemelerimizin doğrulanabilirliğiyle ilgili ayrı bir sorudur ve bunun yanıtını bilimin vermesi gerekir. "Nedeni gerektiğinde yok edemeyecek olduktan sonra onun neden olduğunu bilmenin ne yararı olabilir?" Ya da "Nedenle etkinin birbirinden ayırt edilmesinin yolunu bilimden öğreneceksek etmen kuramına ne gerek var?" türünden sorular, felsefenin işi durumu saptamaktır, bundan bir yarar sağlanabilip sağlanamayacağını araştırmak bilimin işidir, diyerek yanıtlanabilir. Öte yandan, bir karşılıklı bağıntı durumunda nedenle etkinin açıkça birbirinden ayrılabilmesinin yararı, çok uzun düşünmeyi gerektirmeyecek kadar

açıktır. Gerçekten, nedeni yok ederek etkiyi de yok etme olanağımız bulunmasa bile, nedenin gelmesiyle birlikte etkinin de geleceğini bilerek ona göre önlemler almanın, yerine göre, sağlayabileceği yararlar unutulmamalıdır.

ALGILAMA

22 — Algılama, genellikle duyularımız aracılığıyla dış dünyanın varoluşunu ve özelliklerini öğrenmemiz diye tanımlanır. Algılamanın doğasını, gerektirdiği süreci ve bilgi kaynağı olarak değerini pek çok filozoflar irdilemiş ve böylece, birbirinden önemli biçimde ayırmış gibi görünen birçok algılama kuramları ortaya çıkmıştır. Biz bu konuda kendi görüşümüzü açıklamadan önce, hemen bütün gerçekçi algılama kuramlarının tabanını oluşturan Naif Gerçekçi kuramdan kısaca söz edeceğiz. Bu kuramı olduğu biçimiyle kabul eden bir filozof belki de yoktur. Buna karşı, öteki gerçekçi algılama kuramlarındaki tutarsızlıklardan birçoğunun bu kuramdan kaynaklandığını düşünerek, onu kısaca özetlemeye çalışacağız.

Naif Gerçekçiye göre, çevremize baktığımızda, değişik renk ve kılıklarda yüzeyler görür, bunları fiziksel nesnelerin yüzeylerinin bölümleri olarak kabul ederiz, değişik sesler işitir, bunları fiziksel nesnelerden gelen sesler olarak kabul ederiz, vb. Kuram, bu kabullerin hepsinin de yerindeliğini, kılık, renk, ses, katı yüzey gibi niteliklerin, fiziksel nesnelerin doğalarına bağlı özellikler olduğunu savlar. Naif Gerçekçiliği reddeden filozoflarsa, özelliklerin ve yüzeylerin, cisimlerin doğalarına bağlı olduğu savlamasının, "yanılsamaya dayanan uslamlama" ile kolayca çürütülebileceğine inandıkları için kuramdan tümüyle ayrıldıklarını kabul ederler ve kendi kuramlarını, o nitelik ve yüzeylerin ne türden şeyler olduklarının açıklamasına yöneltirler.

23 — Oysa öyle görünüyor ki Naif Gerçekçiliğin en az iki önemli kusuru, onu reddeden kuramları da şu ya da bu yönden etkilemektedir ve o kuramlardan hiçbirinin, algılamanın usa uygun bir açıklamasını veremeyişinin nedeni de budur. Bu iki önemli kusurdan birincisi, ne olduğu anlaşılır biçimde tanımlanmamış olan, duyu, duyum, izlenim, duyu-verisi gibi şeylerin, dış dünyanın bilgisini doğrudan verdiğini; ikincisi de, görme, işitme, duyumlama, tadına ve koku alma gibi eylemlerin, bu terimlerin günlük yaşamdaki kullanımlarına uygun biçimde gerçekleştiklerini kabul etmektir. Bunlardan birincisi, yani dış dünyanın bilgisini duyularımızın hemen hemen doğrudan verdiğinin kabulü, bizim ele aldığımız bütün algılama kuramlarının ortak yanı gibidir. İkincisi, yani doğrudan görme, işitme vb. eylemlerinin olabilirliği bakımından kuramlar, örneğin görme durumunda, yine de bir doğrudan görme eyleminin olabilirliğinde birleşmelerine karşın, görülen şeyin ne olduğu konusunda birbirinden ayrılırlar. Kimileri, gördüğümüz şeylerin fiziksel nesnelerin yüzeylerinin bölümleri olduğunu, ötekilerse, duyu-verisi ya da buna benzer adlar verdikleri başka bir şeyleri gördüğümüzü öne sürerler.

24 — Önce "duyu" konusu, yine görme örneği içinde, ele alalım. Nedir duyu? Nesnelerden yansıyan ışınların gözümüzü etkilediğini, bu etkilerin, gözümüzün belli noktalarında yarattığı değişmelerin görsel sınırlar aracılığıyla beyne iletildiğini, bu iletimin beyinde neden olduğu değişmeden sonra görme olayının ortaya çıktığını, kendimizi fizik ya da fizyoloji alanına girmiş saymadan, söyleyebiliriz. Sürecin, nesneyle gözümüz arasındaki bölümünde bir duyunun ortaya çıkışından söz edilemeyeceği açıktır. Nesneden gözümüze gelen, olsa olsa, "gözümüzü etkileyecek bir şey" olabilir. Gözümüzdeki etkinin beyne iletilme biçiminin, bir telefon telinin ses dalgalarını iletmesi türünden tam düzeneksel (mekanik) bir olay olmadığı kabul edilebilir. İstenirse bu bölümde geçen olaylara "duyu" ile

ilgili bir ad verilebilir. Fakat bu bir işe yaramaz, çünkü bu bölümdeki olaylar üzerinde, onlardan birtakım yeni bilgiler üretmemizi sağlayabilecek türden hiçbir bilgimiz yoktur. Geriye, gözdeki değişimin beyne iletilmesinden sonra ortaya çıkan olaylar kalıyor.

Görme olayıyla ilgili olduklarını bildiğimiz renklerin, kırlıkların, konumların yani üzerinde konuşabileceğimiz ya da kendilerinden bilgi türetebileceğimiz şeylerin tümünün, gözden giden haberlerin beyne ulaşmasından sonra ortaya çıktıklarını kabul etmek gerekiyor. Bu ortaya çıkan şeylere ya da bunların ortaya çıkışına "duyum" denebilir mi? Duyumun "duyu organlarının dışsal uyaranlarla uyarılmasının sonucu olan beyin etkinliğinin dolaysız zihinsel etkileri" biçimindeki tanımı, beynin etkinliğinden de söz ettiği için bu soruya olumlu yanıt verilebilirse de, söz konusu beyin etkinliğinin, duyum kavramının çok dışına çıkan türden bir etkinlik olduğu anlaşılırsa, o zaman, duyuların dolaysız verilerinden söz etmek uygun olmaz gibi görünüyor.

Gerçekten, bir olayda hem araya beynin karışarak duyum kavramıyla hiç bağdaşmayacak türden birtakım etkinlikler gösterdiğini hem de bu yoldan ortaya çıkan sonucun duyuların dolaysız verileri olduğunu öne sürmek anlaşılır biçimde savunulamaz. Beynin birçok etkinlikleri duyum kavramı içine alınarak, algılamanın yine de duyuların doğrudan ürünü gibi gösterilebileceği görüşüne karşı biz, beynin, kendisinin biriktirmiş olduğu eski bilgilerine dayanan birtakım sonuç çıkarma işlemlerinin, duyum kavramının dışına çıktığını kabul etmek gerektiği görüşündeyiz ve en yalın algılama işleminin bile o türden çıkarımları gerektirdiğini göstermeye çalışacağız.

25 — Duyum teriminin anlamındaki bulanıklığı böylece belirttikten sonra, şimdi de "görme" eylemini ele alalım. Nesneden gelen ışınların gözümüzü etkilediği anda duyum organıyla nesne arasındaki bağlantı hem başlamış hem de bitmiştir. Bun-

dan sonra bakmayı sürdürürsek eski bağıntıyı sürdürmüş değil yeni bağıntılar kurmuş oluruz. Nitekim karşımızdaki nesne, şişirilmekte olan bir balon örneğinde olduğu gibi, her an kılığı değişen bir nesneyse, biz de her an yeni kılıklar görürüz. Oysa ışının gözümüzü etkilediği yani tam nesneyle bağıntınızın başlayıp bittiği anda görme olayının ortaya çıkmayacağını biliyoruz.

Demek ki görme, Naif Gerçekçinin sandığı gibi, nesneyle bir "doğrudan yüz yüze gelme" değildir. Çünkü görme olayı nesneyle yüz yüzeliğin kesilmesinden, az ya da çok, belli bir süre sonra ortaya çıkıyor. Üstelik burada "nesneyle yüz yüze gelme" derken, nesneye baktığımız yani onunla karşılaştığımız anı değil, ışınların gözümüzü etkilediği anı düşünüyoruz ve bunun, yerine göre, nesnenin binlerce yıl önceki durumu olabileceğini de biliyoruz. Buna göre, doğrudan görme diye bir eylemden söz edilemeyeceğini kabul etmek zorunda olduğumuz açıktır. Şimdi de "dolaylı görme"nin, olağan konuşmada kullandığımız anlamıyla, "görme" kavramıyla ne derecede uyusabileceğini araştıralım.

Gözümüzde, sinirlerimizde ve bunların sonucu olarak beynimizde ortaya çıkan değişmelerin tümü için, bunların "fiziksel" teriminin en geniş anlamının sınırları içinde kaldığını söylemekten öte, savlayabileceğimiz en çok şey bunların fizyoloji alanı içinde düşünülmesi gerektiği olabilir. Ne olursa olsun, birtakım ışınların gözümüzü etkilemesiyle başlayan bir sürecin sonunda, renklerin, kılıkların, konumların ortaya çıkması, üstelik bu ortaya çıkan özelliklerin, bizden az ya da çok uzaktaki bir nesnenin, hele kendisiyle, bu sürecin ondan yansıyan ışınlarla başlamış olmasından öte hiçbir ilişkimizin bulunmadığı bir nesnenin, özellikleri olması, kolay kabul edilebilir bir sonuç gibi görünmüyor.

26 — Buna karşı denilebilir ki, karşımızdaki nesneyle zihnimizde ortaya çıkan nitelikler arasındaki bağıntının bir ne-

densellik bağlantısı olması gerekir. En azından Hume'dan beri, nedenle etki arasındaki bağlantının, nedenden etkinin mantıksal olarak çıkarılmasına olanak verecek türden bir bağlantı olmadığı saptanmış, iki olayın belli koşullar altında sürekli olarak birlikte gözlemlenmesi bunlar arasında bir nedensellik, daha doğru bir deyimle "sürekli birliktelik" bağlantısı bulunduğunu kabul etmek için yeterli görülmüştür. Masamın üzerinde bir yeşil boncuk bulunduğu ve ben de gün ışığında ona baktığım zaman, nerede ve nasıl ortaya çıktığı ayrı bir konu olan, yeşil renkli bir dairesel (küreselliği ayrı düşünmek gerek) kılığın ortaya çıkışı öylesine çok yinelenmiştir ki, üstelik belli koşullar (ışık, göz vb.) bulundukça herhangi ters bir sonuç da gözlemlenmediğine göre, bu olayı "doğal" bir sonuç olarak görmek için hiçbir neden gösterilemez.

Bu düşünce biçiminin, Hume'un nedensellik kavramı üzerinde yaptığı doğru çözümlemenin yanlış bir yorumundan doğduğu söylenebilir. Gerçekten, nedenselliğin iki olayı, sürekli birliktelik bağlantısı dışında, ayrıca mantıksal bir bağlantıyla da birleştirmediklerini biliyoruz. Fakat bunun, sürekli birliktelik bağlantısını saptama yolunun onların sürekli olarak birlikte bulunduklarının gözlemlenmesi olduğu anlamına gelmediğini ileride tümevarım konusunu incelerken göreceğiz. Şimdilik söyleyebileceğimiz, genel bilgilerimizle açıklanması olanaksız olan sürekli birlikteliklerle karşılaştığımız durumlarda, doğrudan gözümüze çarpmayan birtakım olayların bulunduğunu kabul etmemizin gerektiğidir. Bedensel organlarımızdaki fiziksel ya da biyolojik birtakım değişmelerden, renk, ses, koku türünden şeylerin ortaya çıkmasının, fiziksel ya da fizyolojik olaylar üzerindeki genel bilgilerimizle bağdaştığı da söylenemez.

27 — Buna göre, masanın üzerindeki boncuğa bakmamızla birlikte ortaya çıkan olayların pek çok kez yinelenmiş olmasının bunu doğal bir olgu olarak karşılamamız için yeterli olmadığını söyleyebiliriz. Buradaki sürekli birlikteliğin, bilinçli

bir etmenin dışarıdan işe karışması sonucunda ortaya çıkmamış olmak bakımından, bir anlamda doğal olduğu uygun olarak söyleyebilirse de, bunun, yeterli bir kuvvetle itilen bir cismin yer değiştirmesinin doğal olduğu anlamda doğal olmadığını, bu yüzden de, ilgili konulardaki genel bilgilerimizle tutarlı olacak bir açıklamasının yapılmasının gerektiğini kabul etmek zorunlu görünüyor. Bu da, algılama sürecinin, Naif Gerçekçiliğinin görmek istediği gibi yalın bir süreç olamayacağını ve öteki algılama kuramlarının da buradaki karmaşıklığı gözden kaçırdıklarını gösterir.

B. Russell'ın "Naif Gerçekçilik fiziğe götürür, fizik de, eğer doğruysa, Naif Gerçekçiliğin yanlış olduğunu gösterir. Demek ki Naif Gerçekçilik, eğer doğruysa, yanlıştır; demek ki yanlıştır" demesine karşı A. J. Ayer "Fakat fizik, eğer doğruysa, Naif Gerçekçiliğin yanlış olduğunu gösterir mi?"* diye soruyor. Fakat burada asıl sorulması gereken sorunun, Naif Gerçekçiliğin ne yoldan fiziğe götürdüğü sorusu olduğu söylenebilir. Bir insan zihninin ya da en azından bir hayvan ruhunun bulunmadığı bir yerde renklerden, seslerden, duyumlamalardan vb. söz edilebilir mi? Buna karşı fizik, insan zihni ya da hayvan ruhuyla ilgili ne söyleyebilir?

Öyle görünüyor ki bütün bu tutarsızlıklardan kurtulmanın tek yolu, nesneden başlayıp algılayanın (beyninde değil) zihninde son bulan nedensellik zincirinin uygun bir açıklamasını yapmaya çalışmak olacaktır. Bunun Algılamanın Nedensel Kuramı denilen kuramla bir ilgisi olamayacağı açıktır. Daha önce da gördüğümüz gibi (16) bu kuram, nedenden etkiye değil, etkiden nedene giden bir açıklama vermeye çalışır. Onun başarısızlığı da belki buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü bu türden bir açıklama, ancak nedenle etki arasındaki doğal bağlantının uygun bir açıklamasına dayanıyorsa yararlı olabilir. Algılama konusundaki nedensellik zincirinin açıklamasını bilimin yapması gerektiği söylenemez. Çünkü bilim nesneden be-

* Algılama, Duyma ve Bilme, s. 17

yine kadar gitmeyi yeterli görür. Beyin-zihin bağıntısının araştırılması, en azından bilimin bugünkü düzeyinde, bilimin işi olamaz gibi görünüyor. Burada beyin-zihin bağıntısından söz ettiğimiz, biri "beyin" öteki de "zihin" olmak üzere iki organımız bulunduğu anlamında yorumlanmaması gerektiği açıktır. Beynin, kendisine iletilen haberleri bilgi birikimi içinde değerlendirmesi sonucunda, fizyolojik değilmiş gibi görünen birtakım etkinliklerin ortaya çıktığını biliyoruz ve bunlara zihinsel etkinlikler diyoruz. Böylece, zihinsel etkinliklerden söz ederken beyine "zihin" adını verdiğimiz söylenebilir.

28 — Felsefenin yapması gereken şey, bilimin boş bıraktığı bölümleri uygun varsayımlarla doldurmaktır. Bu varsayımların bilimsel varsayımlar olamayacağı açıktır. Bir varsayımın bilimsel olması onun deneyle doğrulanabilir türden olmasına bağlıdır ve bu tür varsayımları yapmak bilimin işidir. Bizim yapacağımız varsayımlarsa yalnızca felsefeyle ilgili birtakım olguların açıklanmasında kullanılacak ve bu olguları ondan daha iyi açıklayacak yeni varsayımlar bulunur bulunmaz yerini onlara bırakacaktır. Algılama sürecinin nesne-beyin bölümü yeterince açıklanmıştır. Bizim bu bölüm için bilimin söylediklerini yinelememize gerek yoktur. Yalnızca yeri geldikçe bu konuda söylediklerimizin bilimsel verilere, daha doğrusu çağımızın bilimsel düşünüş biçimine, ters düşmemesi yeterlidir.

Sözünü ettiğimiz varsayımların da yalnızca beyin-zihin bağıntısıyla ilgili bölümde kullanılması gerekecektir. Böylece çözümlememizin yer yer olgusal bir çözümleme görünüşü almasına karşın, gerçekte bir mantıksal çözümlemenin sınırları dışına çıkmış sayılmamız doğru olmaz. Ancak bunun arı dilsel bir çözümleme olmasını da beklememek gerekir. Algılamanın başlıca öğeleri olan görme, işitme, duyumlama vb. eylemlerini anlatmak için kullandığımız sözcüklerin alışılmış anlamlarının, gerçek durumları tutarlı biçimde yansıtmadıklarını daha baştan belirttiğimize göre, arı dilsel bir çözümleme, başka açılar-

dan da ortaya çıkabilecek yetersizliklerini bir yana bıraksak bile, algılama konusunda büsbütün olumsuz sonuç verirdi.

Duyu, duyum, duyu-verisi gibi terimlerin. onları algılamanın temel öğeleri olarak almamız için yeterli açıklıkta olmadıklarını daha önce belirtmiştik. Ancak bu. çözümlememizde bu terimleri kullanmaya hakkımız olmadığı anlamına gelmez. Genellikle duyu-verisi ya da buna benzer terimlerle anlattığımız birtakım varlıkların bulunduğunu yadsımıyoruz. Bunların, duyularımızın doğrudan verileri olduğundan kuşkulu olmamıza karşın, bu terimlerin olağan olarak kabul edilen anlamlarıyla bağlı olmadığımızı belirtmek koşuluyla onları kullanmak, anlaşma kolaylığı bakımından, yararlı olur. Böylece, uyuduğumuz zaman düşlerimizde, uyanık olduğumuzdaysa hemen her zaman duyu-verisi dediğimiz birtakım varlıkların zihnimizde yaptığı değişikliklerin ayırımında olduğumuzu söyleyebiliriz. Duyu-verilerinin çok zaman bizdeki acı ve haz duyumlarıyla birlikte gittiğini, bu yüzden de acılardan kaçınmak ya da hazları elde etmek için, belli duyu-verilerinden kaçınacak ya da başkalarını ortaya çıkaracak önlemler almamız gerektiğini, ancak bu önlemlerin başarılı olabilmesi için belli kurallara uymak zorunda olduğumuzu da biliyoruz.

29 — Duyu-verilerimizi ortaya çıkarmak, değiştirmek ya da onlardan kaçınmak için önlemler alma olanağının bulunması, fakat alacağımız önlemleri bizim istencimiz dışındaki birtakım kurallara bağlı kalarak almak zorunda oluşumuz, bizi kendi dışımızdaki bir şeylerin etkilediğini söyleyebilmemiz için yeterli görünüyor. Çünkü her değişikliğin bir "neden"inin bulunması gerektiğini yani nedensellik bağıntısının evrenselliğini kabul etmek zorunda olduğumuzu daha önce (6) görmüştük. Ayrıca, bu etkilerin varoluşuna duyu-verilerimiz üzerindeki gözlemlerimiz sonucunda karar verdiğimizden, bunların, duyu-verilerimizin doğrudan nedenleri olmasa bile, onlarla ilgili bir nedensellik işlevlerinin de bulunduğunu kabul edilebilir.

Fakat ileride, bizdeki değişikliklerle onları doğuran nedenler ve duyu-verilerimiz arasındaki bağıntıları irdelememiz gerekecektir. Bu irdelemeler sırasında, aradığımız sonuçları baştan kabul etmiş olmak gibi birtakım yanlışlıklara düşmekten kendimizi kurtarabilmek için, bu olaylar arasındaki nedensellik bağıntıları üzerine hiçbir şey bilmediğimiz varsayımından yola çıkmak zorunda kalacağız. Bu yüzden, başlangıçta, hem kendi içinde çokanlamlı olan hem de ilgili konularda bir şeyler bildiğimiz izlenimi verebilecek olan "neden" terimi yerine daha az bilgi içerdiği düşünölebilecek olan "etki" terimini kullanacağız. Bu etkileri kabul etmekle, bunların kaynağı diyebileceğimiz bir dış dünyanın varoluşunu da kabul etmiş olduğumuz açıktır. Fakat bunu yalnızca bir tanım olarak yani ona, sözünü ettiğimiz etkilerin kaynağı olmanın dışında hiçbir yüklem vermeden kabul etmiş oluyoruz.

Bu kadarcık bir kabul için bile, verdiğimiz kanıtlamanın, her şeyin düş olabileceğini öne süren aşırı şüphecinin saldırılarını tam olarak karşılayamayacağı ileri sürölebilir. Fakat o tür saldırıların karşılanması gereklili olduğu da kuşku götürür. Çünkü bu sorunları açıklamak için harcadığımız bütün çabaların amacı, son aşamada, insan bakımından acı ve haz kavramlarının içeriklerinin hiçbir tanıma sığmayacak biçimde değişik olduğunu kabul etmek koşuluyla, acılardan kurtulma ve hazlara ulaşma yollarının doğru bir anlayışla ele alınmasını sağlamaktır. Eğer düşümüzde de bu amaçlara ulaşmak için birtakım önlemler alma olanağının bulunduğunu saptar ve bunun yollarını araştırmaya girişirsek, o düşten uyanıncaya kadar yaşadığımız dünya, artık bir düş dünyası değil, gerçek bir dünyadır. Algılama konusundaki genel tutumumuzu böylece belirledikten sonra, şimdi sürecin kendisini ele alabiliriz.

Açıklamalarımızı, değişik örnekler üzerinde ve alışılmış terimleri alışılmış anlamlarında kullanarak yapacağımızı daha önce belirtmiştik. Bu terimlerin gerçek anlamlarını da adım adım belirlemeye çalışacağız.

30 — Masa üzerindeki bir yeşil boncuğu görme sürecinin, kabaca, boncuğun, kendisine çarpan ışıklardan bir bölümünü emerek geri kalanını yansıtması ve bu yansıyan ışınların gözümüzün belli bölümlerini etkilemesiyle başladığını biliyoruz. Daha önce belirttiğimiz gibi, bu etki başladığı anda boncukla aramızdaki bağıntı da kesilmiştir. Bundan sonra, algılama süreci bitinceye dek geçecek olaylar bedenimizde ve zihnimizde geçecektir. Bu andan önce nesneyle kurduğumuz bağlantıların verdiği bilginin tümü, belli bir yerde, belli renkte, belli kılıkta ve belli boyutlarda olan bu nesneden yansıyan ışınların, başka bir yerde, başka kılıkta ve başka boyutlarda olan nesnelerden yansıyan ışınlara göre belli türden bir değişiklik göstermesi olgusuna dayanır.

Yine daha önce belirttiğimiz gibi, gözümüzde, sinirlerimizde ve beynimizde geçen olayların, fizyolojik olaylar olmaları bakımından, gözün etkilenmesinden önce geçen tam fiziksel olaylardan belli bir ayrılık göstereceğini kabul ederek, sürecin bu bölümüne duyumlarla ilgili adlar versek bile, bunlarda duyu-verilerindeki gözlemlenebilirlik olmadığı gibi, daha sonra ortaya çıkacak olan duyu-verileriyle bir benzerlik içinde bulunduğu ya da o duyu-verilerinin, olağan anlamda, nedeni olduğu söylenebilecek bir şeylerin bulunacağı da düşünülemez. Oysa görme olayı, karşımızdaki nesnenin bizim başımızın içine girmesiyle ya da nesneyle bizim aramızda, ne türden olabileceği konusunda bir şey söyleme olanağı bulunmayan bir ilişki kurulmasıyla değil, bir yeşil boncuk imgesinin ortaya çıkabileceği beklentisini verecek hiçbir öge içermeyen bu sürecin son aşamasından, yani beyinde ortaya çıkan değişiklikten, yararlanan zihnimizin ürünü olarak gerçekleşecektir. İşte araştırılması gereken şey, beyindeki bu değişmeden hemen hemen hiç yoktan başlayan bir "görme" olayının zihnimizde nasıl ortaya çıktığıdır.

Buna göre, gördüğümüz şeyin, zihnimizin kurduğu bir imgeden (bizim örneğimizde yeşil boncuk ve yakın çevresinin im-

gesi) başka bir şey olabileceğini düşünmek olanaksız görünüyor. Yani nesneyle birlikte, görsel alan diyebileceğimiz bütün bir çevrenin imgesi kurulacak ve nesne imgesi o bölgenin imgesi içindeki yerine yerleştirilerek, zihnimizin, genellikle görme alanı özellikle de boncuk üzerine öğrendiği her şey bu imge üzerinde gösterilecektir. Bir kez daha vurgulamakta yarar var. Biz doğrudan nesneyi görmediğimiz gibi, duyularımızın bize verdiği, nesnelere benzeyen bir şeyler var da onları görüyor da değiliz. Demek ki ortada, algılamayı duyu-verileriyle açıklayan filozofların düşündüğü gibi, zihinsel mi, özdeksel mi oldukları tartışılacak türden ve kendisine "duyu-verisi" adı verilmesinin uygun olacağı şeyler yoktur. Duyu-verisi diye sözünü ettiğimiz şeyler, zihnimizin, nesne ve çevresi üzerine edindiği bilgilere dayanarak kendi kurduğu imgelerdir. Çevremiz üzerine birtakım hazır imgelere dayanarak bilgi ediniyor değil; tersine, o imgeler çevremiz üzerine edindiğimiz bilgilere dayanılarak kurulmaktadır.

Ancak bu durumda da, zihnin, bu imgeleri kurabilecek kadar bilgiyi başka yoldan edindikten sonra onları kurmayı niçin gerekli gördüğü ve böyle bir gerekse bulunsa bile bunları nasıl kurabildiği sorusu ortaya çıkıyor. Zihnin bu imgeleri (doğal olarak görsel olmayan algılamalarda "imge" yerine "ses", "koku" vb. duyu-verilerini koymak gerekecektir) niçin gerekli gördüğünü daha sonra açıklamaya çalışacağız. İlk olarak ele alacağımız soru, zihnin böyle imgeler kurmasının olanaklı olup olmadığı sorusudur.

Bu sorunun yanıtı, ateş kendine yaklaştıran şeyleri nasıl ısıtıyor ya da yakıyorsa, su soğuyunca nasıl buza dönüşüyorsa bu imgelerin de öyle ortaya çıktığını söyleyerek verilemez. Bu sürecin "doğal" dediğimiz o türden olaylara dek indirgenebilen bir açıklanması verilmedikçe soru yanıtlanmamış olmaz. Bilimin bu yanıtı vermediğini, üstelik bunun, günümüzdeki doğa bilimlerinin aydınlatmak için uğraştığı konuların, bir anlamda, dışında kalıyormuş gibi görüldüğünü düşü-

nerek, aradaki boşluğu uygun varsayımlarla doldurmak zorunluluğu ortaya çıkıyor. Bu varsayımların usa uygun olması ve algılamayla ilgili sorunlara, başka kuramların getirdiği çözümlerden daha iyilerini getirebilmesi bizim için yeterlidir. Fakat yine de bunun nasıl bir varsayım olması gerektiğini saptamak için algılama sürecini biraz daha yakından irdelememiz gerekiyor.

31 — Algılamanın ilk canlılarda nasıl ortaya çıkabileceğinin (tarihsel değil) mantıksal açıklaması için, yetişkin insanlar dışındaki bütün canlılarda tek bilgi kaynağının, belli türden dış kaynaklı etkiler arasındaki sürekli birliktelik (yani belli bir anlamdaki nedensellik) olduğunu kabul edeceğiz. Bunu kabul etmeye hakkımız olduğunu söyleyebiliriz, çünkü, daha önce belirttiğimiz gibi, sürekli birlikteliğin bir bilgi kaynağı olduğu, en azından Hume'dan beri ve özellikle deneyci filozoflarca kabul edilmiş bulunmaktadır. Biz bunun sınırlarını daha da daraltıyoruz ve bu bağlantının yalnızca hayvanlar ve mantıksal düşünme aşamasına gelmemiş çocuklar için bir tür bilgi kaynağı oluşturduğunu kabul etmekte yetiniyoruz.

Nedenselliğin bu tür canlılar için tek bilgi kaynağı olduğunu söylemek, çözümlememizde başka türden bilgi kaynaklarına başvuramayacağımız anlamına gelir ki, buna da açıkça hakkımız vardır. Algılamanın gözlemlenebilir öğelerini oluşturan duyu-verilerine yeni bir ad vermediğimize göre, biz de örnekler üzerindeki açıklamalarımızda olağan dili kullanmayı sürdüreceğiz ve sürekli birlikteliği iki duyu-verisinin sürekli birlikteliği olarak kabul edeceğiz. Bunlar, ikisi de aynı türden (örneğin ikisi de görsel) olabileceği gibi, ayrı türlerden de (örneğin biri görsel öteki işitsel) olabilir. Bir topun duvara doğru fırlatılışının görsel duyu-verisinden sonra, topun duvara dokunuşunun görsel duyu verisini beklediğimiz gibi, topun duvara çarpmasından çıkacak olan sesin işitsel duyu-verisini de bekleyebiliriz.

Sürekli birlikteliğin doğurduğu alışkanlıktan doğan ve bilgiye dayanan davranışlarımıza çok benzeyen tepkilere, ruhbilimde, "koşullu tepke" (conditioned reflex) denmekte ve bunu en açık biçimiyle gösteren deneyimi de Pavlov'un yaptığı bilinmektedir. Bu bakımdan Pavlov'un ünlü deneyimini, ileri süreceğimiz düşüncelerin dayanağı olarak göstermemek koşuluyla, yalnızca söylediklerimizle o deney arasında kuracağımız koşutluğun anlatıma getireceği kolaylıktan yararlanmak amacıyla, çok kısa olarak ve ansiklopedik bilgi sınırları dışına çıkmadan özetlemeye çalışacağız.

Pavlov bu deneyiminde bir doğal tepkeden yola çıkmaktadır. Doğal tepke, ağız mukozasına bir besinin değmesiyle tükürük salgılarının devime geçmesidir. Deneyim sırasında önce bir zil çalınıyor ve kısa bir süre sonra köpeğe besin veriliyor. Bu olay yeterince yinelendiğinde, artık besin verilmeden, yalnızca zilin çalmasıyla tükürük salgılarının devime geçtiği görülüyor.

Buradaki tükürük salgısı, doğal durumda, besinin ağıza değmesi sonucunda ortaya çıktığından, salgının devime geçişini "besinin gelmesini bekleme"nin ya da besinin geleceğini "bilme"nin belirtisi olarak yorumluyoruz. Bu yüzden algılama yoluyla dış dünya üzerine bilgi kazanılmasının bu tipik örneğine incelememiz boyunca sık sık başvuracağız. Yine kaba bir yorumlamaya göre, deneyimdeki olaylar şöyle geçmektedir. Zil sesi köpeğin kulağının belli bölümlerini belli bir türde etkiliyor. Bu etkilenim, sinirler aracılığıyla, beyine iletiliyor ve köpek zil sesini işitiyor. Sesi işiten beyin tükürük bezlerini çalıştırır ve böylece süreç tamamlanmış olur.

32 — Burada dikkati çeken nokta, dış dünyanın bilgisinin edinilmesi (örneğimizde köpeğin, besinin geleceğinin bilgisini edinmesi) için, duyu-verilerinin (örneğimizde sesin) ortaya çıkmasının zorunlu olmayışdır. Çünkü zihin, sesi işittikten sonra yapacağı işi, hiç ses işitmeden, yalnızca beyinde ortaya çıkıp da o sesi işitmesine neden olan değişikliğe dayanarak da

yapabilir, yani tükürük bezlerine emir gönderebilir. Bu da köpeğin, yine zilin etkisiyle, fakat bu kez "ses" adını verdiğimiz duyu-verisi hiç ortaya çıkmadan, besin geleceğini önceden bilmesi, belki de daha uygun bir anlatım biçimiyle, önceden biliyormuş gibi davranması anlamına gelir. Öyle ki, eğer bilginlerin, köpeklerin sesleri işittiklerini başka yollardan saptama olanağı yoksa, bizim olağan olarak hayvanların sesleri işittiklerini kabul ettiğimiz, yalnızca insanbiçimli (anthropomorphic) bir düşünüş biçiminin ürünü olabilir. Yani "Biz ses işitiyoruz, hayvanların da bizimkiler gibi kulakları olduğuna göre onlar da ses işitirler" türünden bir düşünüş biçimi.

Doğal olarak hayvanlar sesleri işitmiyorsa, bu, onların ses dalgalarından etkilenmedikleri yani kulaklarının işlevsiz birer organ olduğu anlamına gelmez. Bizim demek istediğimiz, zihnin, sesleri işiterek onların özelliklerinden yararlanma yoluyla elde ettiği bütün bilgileri yalnızca beyinde ortaya çıkan değişmelere dayanarak da alamaması için *mantıksal* bir nedenin bulunmadığıdır. Demek ki yalnızca mantıksal olabilirlikten söz ettiğimiz unutulmamak koşuluyla, bizim hiç de ses işitmeden bir orkestrayı dinleyip, hiç renk görmeden bir tabloyu seyredebilmemiz ve bunlardan, yalnızca beynimizdeki değişimlerin kendi aralarındaki uyumluluk derecesine bağlı olarak, tıpkı sesleri işitiyormuşuz ya da renkleri görüyormuşuz gibi zevk almanın olanağının bulunduğu söylenebilir. Yani iki rengin yan yana ya da iki ses tonunun art arda gelmesi bize ne gibi bir zevk veriyorsa, bu renk ve seslerin duyulmasının nedeni olarak beyinde ortaya çıkan değişimlerin de aynı zevki vermemesi için bir neden düşünülemez. Burada tam bir açıklığa varabilmek için yinelemekte yarar var. Biz, dış dünyanın bilgisini kazanmak ya da renklerden, seslerden vb. zevk almak için duylara gerek bulunmadığını öne sürmüyoruz. Bizim öne sürdüğümüz şey, o türden etkinlikler için bilincimize ayrıca duyu-verilerinin sunulmasına ya da duyu-verisi türünden bir şeylerin ortaya çıkmasına (mantıksal olarak) gerek bulunmadığıdır. Kıl-

gısal gereksinim konusunu sonra ele almak üzere, bu süreç üzerinde düşünerek başka mantıksal sonuçlar elde etmek olanığının bulunup bulunmadığını araştıralım.

33 — Daha önce, sürekli birlikteliğin gözlemlenmesinden mantıksal düşünme aşamasında yararlanılamayacağını söylemiştik. Bunu kaba çizgileriyle şöyle anlatabiliriz. Sürekli birlikteliğin gözlemlenmesinden yararlanılabileceğini savunanlar, iki olayın birlikteliğinin yalnızca bir kez gözlemlenmesinin hiçbir bilgi vermeyeceğini, bilginin, birlikteliğin yeterince yinelenmesinden doğduğunu kabul ederler. Oysa ilk birlikteliğin bir yarar sağlamadığı düşünüldüğünde, onun ikinci kez ortaya çıkmasında bir "yineleme" söz konusu olamaz. Çünkü ilk birliktelik unutulmuş, ikincisi yeni bir "ilk birliktelik" olarak ortaya çıkmıştır. Üçüncü... Yüzüncü... Bininci için de aynı durum geçerli olduğuna göre, hiçbir zaman birlikteliğin yinelenendiğinden söz edilemez. Yine Pavlov'un deneyimine koşut olarak bu nu daha açık anlatabiliriz.

İlk kez zilin çalındığını ve köpekte bir işitsel duyu-verisinin ortaya çıktığını kabul edelim. Aynı anda ve ondan hem biraz daha önce hem de biraz daha sonra köpekte, en azından, birçok işitsel, görsel ve dokunsal duyu-verileri ortaya çıkmış olmalıdır. Gözleri bağlı değilse çevresindeki birçok şeyleri görmüş, konuşma sesleri, kapı gıcırtaı gibi sesler işitmiş ve hiç olmazsa dört ayağının tabanlarındaki etkilerden sürekli olarak dokunma duyuları elde etmekte olmalıdır. Demek ki köpek, besinin ağız mukozasına değmesinden hemen önce, değişik türden çok sayıda etkiler altında kalmış ya da bunlarla ilgili duyu-verileri edinmiştir.

Bu durumda köpeğin, besinin ağıza değmesinden ortaya çıkacak duyu-verisiyle birleştirerek söz konusu bilgiyi kazanma sürecinin ilk adımı yapmak üzere, biraz önceki duyu-verilerinden herhangi birini seçebilmesi için hiçbir dayanağı yoktur. Yani köpek, besinin ağızına değmesinden doğan du-

yu-verisini daha önceki birçok duyu-verilerinden hangisine bağlayacağını bilemez. Fakat burada belirttiğimiz olanaksızlık, bizim mantıksal uslamlama yoluyla saptadığımız bir olanaksızlıktır. Buna karşı, hayvanlarda ve çocuklarda koşullu tepkenin işlediğini yadsımak da olanaksız olduğuna göre, mantığın başaramayıp da fizyolojinin başarabildiği bir şeylerin bulunduğunu kabul etmek zorunlu görünüyor. Böylece, yinelenmenin saptanmasına dayanan bilişsel tepkinin oluşturunca olan bilgi türünü belirlemek için "fizyolojik bilgi" terimini kullanmak uygun olur gibi görünüyor. (Buradaki "fizyolojik bilgi" teriminin, fizyoloji konusundaki bilgi değil, bir tür fizyolojik uslamlamadan doğan bilgi anlamına geldiği unutulmamalıdır.) Böylece, algılama ve epistemoloji konularındaki sorunların büyük bölümünün, hayvanlar ve bebeklerin durumunda söz konusu olan fizyolojik bilgi türüyle, yetişkin insanların durumunda kullanılan daha karmaşık bilgi türü arasındaki ayrımın gözden kaçırılmış olmasından doğduğu söylenebilir.

34 — Şimdi de deneyci filozofların çok az değindikleri bir soruyu, algılamanın ne zaman ve nasıl başladığı sorusunu, ele alabiliriz. Gerçekten, uyanık olduğumuz zaman, en azından dokunsal, görsel ve işitsel türden olmak üzere, sürekli bir etkiler akımı karşısında bulunduğumuz açıktır. Algılamayı, şimdilik, belli bir anda bizde doğan etkilerden bir bölümünü seçmek ve onlarla ilgili olayların ayırımına varmak diye tanımlayacağız. Bu seçimi neye dayanarak yapabiliriz? Doğal olarak, çok yeğin olmaları yüzünden duyu organlarımızı olağan-dışı biçimde etkileyen nedenleri bir yana bırakıyoruz. Pavlov'un köpeğinin, zil sesinin arkasından besin geleceğini bilmediği sürece, hele zil sesini başka birtakım sonuçlara bağlı olarak daha önceden tanımıyorsa, bu sesi tam o andaki değişik etkiler arasından seçmesi ve onu özel olarak algılaması için bir neden bulunmadığı düşünülebilir. Fakat deneyim ilerleyip de köpek o sesi besin

habercisi olarak tanıdığı zaman, birçok başka etkiler arasından onu seçip algıladığı da bir gerçektir.

Buna göre, algıladığımız şeyler, gerçekte, duyularımıza sunulmuş gibi görünen olaylar değil, bu tür olaylar arasında bize bir beklenti verenler, daha doğrusu onların verdiği beklentidir. Odanın kapısının sağ yanda bulunduğunu algıladığımızı söylediğimiz zaman gerçekte algıladığımız şey, odadan çıkmak istediğimiz zaman o yöne gitmemiz gerektiğidir. Yani algılama olayı gerçekte, algılama sırasındaki durumu değil, en azından biraz sonra, ya da belli koşullar ortaya çıktığı zaman, neler olabileceğinin bilgisidir. Bunu, "Bir A duyumu ancak bir B duyusunun nedeni olarak algılanabilir" diye anlatabiliriz. Bunun da şematik bir açıklama olduğunu kabul etmek gerekir. Kılışal durumun, özünde yine de ereksel olsa bile, ilk bakışta ereksellikle hiç ilgisi yokmuş gibi görünmesinin nedenlerini daha sonra açıklamaya çalışacağız. Şimdilik, görüş alanımız içine giren devimli nesnelerin daha kolay algılanmasının erekselliğinin bir kanıtı olduğuna, çünkü yakın gelecekteki olayların, çok zaman, devinen nesnelerden doğduğuna dikkati çekmekle yetineceğiz.

Algılamanın erekselliğini kabul edince, algıladığımız ve "nesne" adını verdiğimiz varlıkların birer olabilirlik, ya da bizim için yalnızca onların bizim üzerimizdeki ya da başka nesneler üzerindeki etkileri söz konusu olduğuna göre, bir olabilir etkiler topluluğu, kısaca "etki kaynağı" olduğunu kabul etmek gerekiyor. Gerçekten, daha sonra sözünü edeceğimiz kılışal nedenleri göz önünde tutmazsak, Pavlov'un köpeği için zil sesi yalnızca besinin dudakta yapacağı etkinin habercisidir. Duyu-verisi terimini kullandığımızda da on adım ötede bir kapı bulunduğunu söylemek, o doğrultuda atılan on adımın neden olduğu duyu-verilerinden sonra on birinci adımı atarken duyacağımız duyu-verisinin, o yönde açık bir kapı bulunmadığının söylendiği bir durumda duyacağımız duyu-verisine göre değişik olacağını söylemek demektir.

35 — Kılısal gereksemeler yüzünden ortaya çıkabilecek değişikliklerin incelenmesine geçmeden önce bir noktanın daha açıklanması gerekiyor. Bu da, henüz duyu-verilerinin, renk, ses, koku gibi simgelere bağlanmamış olduğu ilkel canlılarda, simgelere geçme aşamasının yine koşullu tepke şemasına uygun olarak gelişebileceğini göstermektir. Bu kez örnek olarak Pavlov'un deneyimini değil, daha ilkel bir canlıyla ilgili kurgusal bir durumu alacağız. Burada söyleyeceklerimizin de, algılama sürecinin tarihsel gelişmesi ya da algılamayla ilgili bilimsel deneyler ya da buluşlarla hiç ilgisi olmadığını, amacımızın yalnızca mantıksal olabilirliği belirten bir şema ortaya koymak olduğunu gözden kaçırmamak gerekiyor.

Boz renkli bir yeriy bölümü üzerinde, yer yer mavi ve yeşil yamalar gibi görünen bir tür bitkiler bulunduğunu ve burada, renkli yüzeyler karşısında duyarlı olmakla birlikte henüz görsel duyu-verileri ortaya çıkarabilecek, yani renkleri görebilecek, düzeye ulaşmamış bir kurtçuğun yaşadığını düşünelim. Yeşil bitkiler kurtçuğun açlığını, mavi bitkiler de susuzluğunu gideren türden olsun. Kurtçuk üç türlü ışının etkisi altındadır. Boz ışınları yansıtan topraktan uzaklaşması ya da ona yaklaşması söz konusu olmadığına göre bu ışınların etkisi değişmemektedir. Toprağın renginin değişik olduğu bir bölgeye geçmediği sürece onun boz rengi algılamadığı bile söylenebilir. Fakat yörede dolaşırken yeşil bitkilerden birine yaklaştıkça yeşil rengin etkileme gücü artacak ve bu güç en yüksek düzeye ulaştığı zaman da kurtçuk açlığını giderme olanağını bulacaktır. Benzer bir süreç mavi bitkilere yaklaşması ve susuzluktan kurtulması durumunda da yinelenecektir. Geçirdiği deneyler yeterli bir sayıya ulaştıkça kurtçuk, acıktıkça yeşil bitkilere ve susadıkça mavi bitkilere giderek yaşamını sürdürecektir. Bu da kurtçuğun o çevre koşulları altında, mavi ve yeşil renkleri öğrenmiş olması diyemsek bile, iki rengi birbirinden ayırt etmeyi öğrenmiş olması demektir.

Kurtçuk eğer başka bir bölgeye gider de, orada aynı işlevi görmeyen mavi ve yeşil renkli nesnelerle karşılaşır, bu renklerin besin değeri üzerindeki bilgisinin yanlış olduğunu anlayacaktır. Fakat artık bu iki rengi birbirinden ayırt edebilir durumdadır. Kuşaklar boyunca bu tür deneylerin sürüp gitmesi sonunda belli başlı birkaç rengi birbirinden ayırt edebilmeyi öğrenen canlı, eğer simgelemenin yaşamsal bir önemi varsa ve o düzeydeki gelişme böyle bir yetinin ortaya çıkması için elverişliyse, öğrendiği renkleri simgelere bağlamak için hazır duruma gelmiş demektir. Simgeler kurulduktan sonra zihin, her işinsal etkiyi eski deneylerine göre değerlendirerek uygun bir simgeyi ortaya koyacak ve böylece karşıdaki nesnenin rengi görülmüş olacaktır. Şimdi artık buraya dek yalnızca şematik olarak incelediğimiz etki-tepki bağıntısının kılıfsal koşullar altında ne gibi biçimler alacağını araştırılmasına geçebiliriz.

36 — Önce görme süreci konusunda söylediklerimizin bir özetini vermek yararlı olacak. Yolda giderken önümüze küçük bir tümsek çıktığı zaman, ayağımızı olağan yürüyüşümüze göre biraz daha yukarı kaldırır da tümseği atlarsak, bu, önümüzde bir tümsek bulunduğunu biliyoruz, giderek tümseği görüyoruz, demektir. Koşullu tepkeyle koşutluk kurarak yaptığımız açıklamada, böyle davranabilmek, yani tümseği bu anlamda gördüğümüzü söyleyebilmek için, onu olağan anlamında görmemize yani zihnimizde bir tümsek görüntüsünün ortaya çıkmasına gerek bulunmadığı gibi, ayağımızı kaldırmadan önce, bedenimizde ya da zihnimizde, ayrıca bilincine varacağımız bir değişikliğin de gerekli olmadığını belirtmiştik. Doğruca beynimizin ayağımıza emir vermesi, bilgiye dayanan bir işlem gerçekleştirdiğimizi, yani durumu bildiğimizi söylemek için yeterlidir.

İnsanlar için belki de yalnızca kuramsal olarak söz konusu olabilecek olan bu durum, hayvanlarda belki de sık sık ortaya çıkmaktadır. Balıklar üzerinde yapıldığı söylenen bir deneyim

bu konuda aydınlatıcı olabilir. Ortasından bir cam bölmeye ikiye ayrılmış olan bir akvaryumda, bölmenin bir yanında bir büyük balık, öbür yanda da bir küçük balık bulunuyor. Büyük balık küçüğüne saldırdığında burnu cam bölmeye çarptığından geri dönmek zorunda kalıyor. Olay yeterince yinelenip de bölme kaldırıldığında, büyük balık yine eskisi gibi, bölmenin bulunduğu yerden geri dönüyor. Bu, balığın, dokunsal ya da başka türden hiçbir duyu-verisi ortaya çıkmadan, bilgiye dayanan bir eylem gerçekleştirmesi, yani belli bir yerde bir bölme bulunduğunu bilmesi demektir. Buradaki bilginin yanlış olmasının önemi yoktur. Bölme kaldırılmamış olsaydı balık doğru bilgiye göre davranmış olacaktı. İşte açıklamamız gereken nokta, duyu-verisi ortaya çıkmadan bilme olanağı varken, sesler, kokular, resimler gibi araçların niçin gerekli olduğudur.

Bu kez örnek olarak, ormanda yırtıcı bir hayvandan kaçmakta olan bir karacayı düşünelim. Eğer karaca da karşısına çıkan ve kendilerine dokunacak kadar yaklaşmamış olduğu nesneleri, bizde olduğu gibi, renklerine bakarak tanıyorsa, sayısız renkler arasındaki ince ayrımları bir anda seçmesi ve karşısına çıkan çukurları, tümsekleri, ağaçları, ağaçlar arasındaki aralıkların genişlik ve yüksekliklerini bir anda kavrayıp, kaçışını bu verilere uydurması gerekir. Çevrenin bu türden özellikleri üzerine edinmiş olduğu bilgilerin hepsi birden, birbiriyle bağıntılı biçimde ve bir resimdeki gibi karşısında bulunup da, içgüdüyle de olsa, en uygun kararları almadıkça karacanın kaçışının başarılı olacağı düşünülemez.

37 — Ne olursa olsun, karacanın, daha önceki kurtçuk örneğinde varsaydığımız türden, duyu-verisine dayanmayan, bir renk bilgisiyle yetinemeyeceği açıktır. Onun durumunda, çevrenin, bütün girinti ve çıkıntılarıyla, bir bakışta kavranıvermesi gerekiyor. Bu da ancak görsel alanın resimsel bir imgesini zihninde kurabilmesiyle olur. İşte duyu-verileri bu resimsel imgenin kurucu öğeleri olarak düşünülebilir. Bu resimsel imgeyi

ya da buna benzer bir bilgi kaynağını zihninde kuramayan karaca, o hızla koşarken ya bir ağaca ya bir tümseğe çarpacak ya da bir çukura düşecektir. Demek resimsel bir imgenin ortaya çıkması olayı, bir bestecinin, zihninde oluşturduğu bir ezgiyi notaya alması ya da bir modacının, imgeleminde çizdiği bir giysisi biçimini kâğıda geçirmesi türünden bir saptama olayıdır.

İnsanlara gelince, durum büsbütün karmaşıktır. Duyu-verilerimizin hayvanlarınkıyla aynı türden olup olmadığı üzerine şüpheye düşmemizi haklı gösterebilecek sebepler de bu karmaşıklıktan doğmaktadır. Gerçekten, insanın nesnelerle ilgisinin, onlardan hemen yararlanma ya da kurtulma durumunda bulunmanın çok ötesine geçtiği açıktır. Bu, insanın ileride yararlanmak üzere bilgi toplamayı düşünecek düzeyde olmasının yanında, nesneler üzerinde etkili olarak onlara çok değişik nitelikler kazandırabilecek yetenekte olmasından gelir. Örneğin insan, belli türden bir zehiri, hem birtakım canlıları öldürmekte hem de birtakım sayrılıkları iyileştirmekte kullanabilir. Bunlara, insanın nesnelerle ilgilenişinde estetik gereksemelerin de etkili olduğunun eklenmesi gerekir. En önemlisi de, insanlarda algılamanın ötesine geçen bir "bilinç" yani algıladığını ya da bildiğini bilme; korktuğunu, sevdiğini, istediğini bilme vb. ya da bunların bilincinde olma yetisi de vardır ki, duyu-verisi türünden simgeler kurma yetisi bulunmadıkça o bilinçlilik durumlarından da söz edilemeyeceği düşünülebilir.

Bu koşullar altında, karşısında bir koltuk gören bir kimse- nin, onda, hemen yararlanılması gereken niteliklerle hiç ilgisi olmayan nitelikleri de algılamasını, algılamanın erekselliği üzerine ileri sürdüğümüz düşüncelere uymayan bir durum olarak değerlendirmemek gerekir. Koltuğun niteliklerinin insan için önemi, yalnızca üstüne oturulabilir, giderek rahat ya da rahatsız olarak oturulabilir, olmasında değildir. Odada ne kadar yer kaplayacağı, başka bir yere taşınmasının kolay olup olmadığı, yapısının sağlamlığı ya da çürüklüğü, renklerinin ve biçiminin güzelliği gibi birçok nitelikleri, değişik durumlarda de-ği-

şik önem taşır. Öyle ki, insanın ilk anda dikkatini çekerek ereksel algılama sürecini başlatan herhangi bir nitelik, koltuk algılandığı zaman ortaya çıkan, giderek koltuğun algılanma sürecinin sona ermesinden çok sonra anımsanan birçok nitelikler yanında önemsiz kalabilir. Bu yüzden, herhangi bir nesneyi algıladığımız zaman, ereksellikle hiç ilgisiz görünen nitelikleri de algıladığımız, böylece onun bir olabilir etkiler kaynağı değil de, kendi başına bir varlık olan bir nesne olduğunu sandığımız düşünülebilir.

38 — Demek ki insan, belli bir birim (yani nesne) olarak gördüğü bir etki kaynağının modelini zihninde kurmak zorundadır. Bu modeli de ancak duyu-verileri dediğimiz şeylerle kurabilir. Görsel duyu deneylerinin temelini oluşturan ve bu modelin yapımında kullanılacak olan renklerin, ne yönden bakılırsa bakılsın, dış etkilerin doğal sonuçları olarak ortaya çıkmayacaklarını bu bölümün başında belirtmiştik. Bu durumda renklerin, kendi model kurma işini olanaklı kılabilmek için zihnin yapmış olduğu simgeler olduğunu varsaymaktan daha uygun bir yol görünmüyor. Simgeler de genellikle birtakım olayların doğal sonuçları olarak ortaya çıkmazlar. Ya bir varlığın, kendi işlerini kolaylaştırmak için, ya da bir topluluğun, birbiriyle anlaşmakta kolaylıklar sağlamak için, kendince (arbitrarily) seçip kullandıkları araçlardır. Simgelerin en tipik örnekleri zihnimizdeki kavramların sesli simgeleri olan "sözcükler"dir. Yansıma (onomatope) dediklerimizi bir yana bırakırsak öteki sözcüklerin, yerini tuttukları kavramlarla doğal bir bağlantısı yoktur. Örneğin "ağaç" ve "taş" sözcüklerinin, yerini tuttukları kavramlarla bir doğal bağlantılarının bulunmaması yüzünden, geleneksel olarak "ağaç" kavramını "taş" simgesiyle, "taş" kavramını da "ağaç" simgesiyle anlatmış olsaydık, ya da bugün kullanılan başka bir dilde, bir rastlantı olarak bu kavramlar bu ikinci biçimleri içinde anlatılmış olsalardı, bunun hiçbir şaşırtıcı yanı bulunmazdı. Burada ağaç ve taş sözcükleri

için söylediklerimizi, örneğin "sarı" ve "mavi" duyu-verileri için de söyleyebilirdik.

Bu açıklamanın usa uymaz görünen yanı, bir kimsenin kendi kendine karar vererek ya da bir topluluğun üyelerinin kendi aralarında anlaşarak yaptıkları söylendiğinde çok kolay anlaşılabilen bir işlemi, beynin kendi kendine yapabildiğinin öne sürülmüş olmasıdır. Gerçekten beynin, kendine bir kolaylık sağlamak üzere, somut nesneler değilse bile somut nesnelerin yerini tutabilecek nitelikte imgeler kurmasının, sonra da bunları kendi dışında, kimi kez kavranması zor uzaklıklarda, bulunan somut nesnelermiş gibi karşısına alıp seyredebilmesinin kolay kavranabilir bir açıklama olmadığını kabul etmek zorundayız. Fakat biyolojide, tek hücreli canlılardan yola çıkılıp insanlık aşamasına ulaşıncaya dek geçen milyarlarca yıl boyunca başarılan gelişmeler içinde usa sığmaz gibi görünenlerin yalnızca simgeler olmadığını unutmamak gerek. Özellikle algılama alanında, duyu organlarının tümüyle erekselmiş gibi görünen yapılarının ortaya çıkışı da algılamanın kendisi kadar olağanüstü görünüyor. Bir insanın belki de gözden daha karmaşık bir fotoğraf makinesi yapabileceğini kolayca düşünebilmemize karşın, göz dediğimiz duyu organının doğal ayıklanmayla oluşmasını anlayabilmek kolay görünmüyor.

39 — Zihnin simgeler oluşturmalarının ve bunlarla, bir dış dünya bölümünü gerçekte olduğu durumuyla belirten imgeler kurmasının, ne denli zor kavranırsa kavransın, bir Naif Gerçekçinin öne sürdüğü ve öteki filozofların da kabul eder gibi gördükleri "zihnin, kendi dışındaki bir şeyi doğrudan görebilmesi" anlayışına bakışla daha usa uygun görüldüğünü bir kez daha belirttikten sonra, masanın üzerinde duran yeşil boncuğun imgesini, onu gördüğümüzü söylemeyi haklı gösterecek biçimde kurmanın, renk simgesini oluşturmak kadar olağanüstü görünen öteki bölümlerine geçelim. Boncuğu gördüğümüzü söylemek için onun rengini görmenin yeterli olmadığını biliyo-

ruz. Onun, bir daire oluşturan sınır çizgisini yani kılığını da görebilmek gerekiyor. Boncuğun kılığı, onun yeşil rengiyle çevresindeki değişik renklerin birleşme noktalarının tümünden oluştuğuna göre, rengi görmenin kılığı görme anlamına da geldiği düşünülebilirse de, bir daireyi oluşturan noktaların hepsini teker teker görmekle, bu noktaların oluşturduğu daireyi görmenin ayrı ayrı şeyler olduğu unutulmamalıdır. Ayrıca boncuğun çapı ve gözlemcinin gözlerine bakışla konumunun da bilinmesi gerekir. Renk dışındaki bilgilerin tümü, boncuktan yansıyan ışınların gözlerle ilgili bir eksene bakışla oluşturdıkları açılardan, ya da bu açıları yok etmek için gözbebeklerinin dönüş derecesinden yola çıkan son derece karmaşık matematik sorunlarının çözümünü gerektirir.

Bu sorunların çözümünün tündengelimsel bir matematik bilgisine değil, görsel ve dokunsal etkiler arasındaki bağlaşımların değerlendirilmesini sağlayan bir deney birikimine dayanması gerektiği açıktır. Yani bir tür fizyolojik matematik bilgisinden yararlanılmış oluyor. Bu hesapları yaşam düzeylerinin gerektirdiği hız ve doğrulukta yapamayanlar ölecek, yerlerine bunu daha iyi yapabilenler gelecek ve tasarlanılamaz uzunlukta bir süre sonunda, her hayvan türü, bugünkü algılama gereksemesinin gerektirdiği fizyolojik matematiksel bilgi düzeyine ulaşacaktır. Öyle ki, artık bir insan ya da hayvan, yalnızca önüne çıkan tümseğin uzaklığını ve yüksekliğini kestirmekle yetinmeyip, bacaklarından alabileceği gücün o tümseği atlamaya elverişli olup olmadığını da yaklaşık olarak kestirebilecektir.

Böylesine uzun bir zaman süresinin birikimlerinin sonucu olan becerilerin açıklanmasında "Tanrı bize duyu organları vermiş ve böylece dış dünyanın nesnelerini oldukları gibi algılamamıza olanak sağlamıştır" demekten öte bir anlam taşımayan Naif Gerçekçi kuramın temelindeki çürüklüğü bir yana bırakıp ayrıntılarındaki eksik ve yanlışları düzeltmeye çalışmakta bir yarar bulunduğu düşünülemez. Birçok filozoflar, insanın bilgi edinme, mantıksal çıkarımlar yapma vb. yetilerinin nasıl

ortaya çıktığının felsefeyi ilgilendirmediğini, felsefenin yapması gereken şeyin, bu yetilerin sağladıkları olanaklarla bu olanakların sınırlarını belirlemek olduğunu kabul eden bir yaklaşımla sorunları ele alırlar. Bu yaklaşım biçiminin, herhangi bir yetinin doğasının anlaşılmasının onun kaynağının bilinmesiyle sıkı bir bağlantı içinde olduğunu gözden kaçırdığı söylenebilir. Görme olayının nasıl gerçekleştiğini bilmeden ya da hiç olmazsa bu bilginin yerine geçecek bir varsayım ortaya koyarak bir bakış açısı belirlemeden, gördüğümüz şeylerin nesneler mi yoksa duyu-verileri mi olduğu konusundaki tartışmaların bir sonuca bağlanması beklenemez.

Biz, nesnelerin kılıklarıyla uzamdaki konumlarının, nesiller boyunca görsel ve dokunsal duyular arasındaki bağıntının, bir cismi önce görüp sonra da ona dokunma yoluyla onun dokunsal bilgisini kazanma deneylerinin oluşturduğu bir yetenekle saptanabildiği sonucuna vardık. Nesnelerin uzaklığının, görsel ve dokunsal duyular arasında bir bağlantı kurularak belirlenebileceği konusunu Berkeley de ele almıştır. Berkeley algılamayı zihnin doğrudan gerçekleştirdiği bir edim olarak görmekle birlikte, yalnızca uzaklığın dolaysız algılanmasını olanaksız görüyordu.

Berkeley bu görüşünü "Uzaklık göze doğru gelen dikine bir çizgi olduğuna göre, büyük de küçük de olsa göze tek nokta olarak yansır"* diyerek anlatıyor ki bundan onun, daha önce Descartes'ın böyle bir düşüncenin yanlış olduğunu belirttiğini bilmediği anlaşılıyor. Gerçekten, iki gözümüz ve bir de nesne, üçü bir üçgen oluşturduklarına göre, bir kenarıyla (iki gözün birbirinden uzaklığı) iki açısı (iki göz arasına çekilen çizgiyle her gözden nesneye giden çizgiler arasındaki açılar) belli olan bir üçgen kesinlikle belirlenmiş demektir. Böylece, nesnenin gözlerden uzaklığı bu yoldan belirlenebilir. Üstelik böyle bir olanak bulunmasaydı, uzaklıkların deneye dayanarak saptanması da olanaksız olurdu. Berkeley böyle bir çözümlemeyi

* An Essay Towards a New Theory of Vision. 2

(yani görsel ve dokunsal duyumlar arasındaki bağıntının deneyle saptanmasına dayanan bir çözümlemeyi) nesnelerin uzamda kapladıkları yerlerle ilgili bütün bilgilerimizi açıklamak amacıyla yapmış olsaydı, belki de algılamının doğası üzerine çok daha ilginç sonuçlara varırdı.

40 — Buraya dek söylediklerimiz doğruysa, gerek duyu-verilerinin deney yoluyla öğrenilip simgelere bağlanmasının, gerekse nesnelerin boyut ve kılıklarıyla konumları üzerindeki bilgileri hesaplama yeteneğinin kazanılmasının, birçoğun, doğumdan başlayarak geçireceği birkaç aylık ya da birkaç yıllık deneylerle gerçekleştiremeyeceği açıktır. Görsel algılamının gerektirdiği bilgilerin kazanılmasındaki zorluk öteki algılama türlerinde de vardır. Örneğin işitsel algılamada, bütün ses tonlarını ayırt edebilme, hele konuşan bir kimsenin söyleyişindeki bütün ayrımları algılayabilme düzeyindeki bir gelişmenin de kolayca gerçekleşeceği düşünülemez. Bu durumda algılamayla ilgili birçok yeteneklerimizin, çok uzun bir geçmişin deneylerinin ürünü olarak, kalıtımla bize dek geldiğini yani bu yeteneklerle doğduğumuzu kabul etmek gerekiyor. Ruhbilimcilerin vardıkları, çocukların renkleri doğuştan bir süre sonra seçmeye başlamaları, giderek ilk bir aylık sürede haz ve acıyı bile duymadıkları türünden sonuçlar doğru bile olsa, bu, kuşların uçmayı, çocukların yürümeyi öğrenmeleri türünden beceriler için gerekli olan bedensel alıştırmalara benzeyen süreçlerle ilgili olabilir.

Bütün bunlar, bizim birtakım "doğuştan bilgi"lerimiz olduğunun öne sürülmesini haklı kılar mı? "Bilgi" sözcüğünün böyle bir savlamayı haklı kılacak bir anlamının da bulunduğu doğrudur. Öyle ki, Türkçede biz herhangi bir eylemi başarabilecek durumda olduğumuzu, ya da herhangi bir nesnenin, edimin nitelikler de içinde, kimi nitelikleri taşıdığını belirtmek için, ilgili fiilin sonuna "bilmek" sözcüğünü ekleriz. Ahmet güreşte Ali'yi yenebilir, bu direk şu kadar ağırlık taşıyabilir, ço-

cuk düşebilir, vazo kırılabilir, gibi. (İngilizcede de, Türkçedeki kadar yaygın kullanılmamakla birlikte, yeterlik bildiren "can" sözcüğü, bilgi anlamına gelen "knowledge" ile aynı kökten geliyor. Belki başka kimi dillerde de aynı durum saptanabilir.) Doğuştan geldiğini söylediğimiz yeteneklerin "bilgi" kavramına bu örneklerdekinden daha yakın olduğu da doğrudur. Bu durumda, "bilmek" sözcüğünün bir anlamında, dünyaya birtakım bilgilerle geldiğimiz söylenebilir.

Fakat bu bilgi türünün, usçuların (rationalist) öne sürdükleri gibi, kavramsal bilgiler olabileceğinin usa uygun olarak savlanabileceği söylenemez. Eğer çocuğun, kalıtımla geldiği açık olan ve bir yönüyle bilgiye çok benzeyen birtakım yatkınlıklarına bilgi adını vereceksek, bunların fizyolojik bile değil de, biyolojik bilgiler olduğunu da belirtmemiz gerekir. Bireysel gelişmeyle ilgili olmayıp doğrudan doğruya canlı varlığın türsel özelliğinin oluşturucusu olan bu biyolojik yetenekler yardımıyla çocuğun, bir matematik bilginin çok uzun bir süre içinde bile çözmekte güçlük çekeceği matematik sorunlarının çözümünü gerektirdiğini yukarıda belirttiğimiz boyut ve konum belirleme işini, doğuşundan kısa bir süre sonra başarmasına karşın, iki kez ikinin dört ettiğini çok daha sonra öğrenebildiği görülür. Bu durumda bizde doğuştan bulunduğunu kabul ettiğimiz biyolojik yeteneklerle, doğuştan sonraki deneylerimizle kazandığımız fizyolojik bilgiler arasındaki sınırı belirleyebilmek için, yine görsel algılamayla ilgili bir örnek üzerinde kısaca durmak yararlı olabilir.

Çocuğun bulunduğu odanın bir dizi sütunlarla ikiye bölünmüş olduğunu varsayalım. Sütunların hepsi mavi renktedir, sütunlar arasındaki boşluklar da doğal olarak karşıdaki duvarın renginde, diyelim sarı, görünecektir. Çocuğun doğuştan gelen biyolojik yeteneğiyle bilebileceği (ya da algılayabileceği) şey, karşısında sarı ve mavi renklerin yan yana sıralanmış olduğudur. Mavilerin dolu ve sarıların boş olduğunu, odanın, kendi bulunduğu bölümüyle sütunların gerisinde kalan bölümü ara-

sındaki gidiş-gelişlerin hep sarılardan yapıldığını, örneğin yuvarlanan bir topun, maviye rastladığı zaman geri dönüp sarıya rastladığında öte yana geçtiğini gözlemledikten sonra öğrenecektir. Uzaklıkları ve boyutları hesap edebilme konusundaki biyolojik yeteneğinin başlangıçta kılgsal bir yararı yoktur. Uzaklığın ne demek olduğunu, örneğin belli bir nesnenin yanına gidebilmek ya da ona dokunabilmek için ne kadar çaba harcaması gerektiğini kendi bedensel deneyleriyle öğrenmesi, değişik uzaklıkları birbiriyle ölçüştürebilecek duruma gelmesi gerekir. Çocuğun büyüdükçe uzaklık ve boyutları değerlendirmede başarılı oluşu bu tür ölçüştürme deneylerinin yardımıyla olabilir. Çok uzun bir geçmişin ürünü olan biyolojik yetenekler konusunda bir yaşam boyu gibi kısa bir süre içinde herhangisi bir gelişme olacağı düşünülemez.

41 — Algılamanın hazırlık dönemiyle ilgili bu bölümü bitirmeden önce simgelerle ilgili iki noktayı biraz daha aydınlığa kavuşturmak yararlı olabilir. Bunlardan birincisi, simgelerin sayısının sonsuz oluşuyla ilgilidir. Örneğimizi yine görsel simgelerden alırsak, zihnin belli başlı renkleri öğrenip simgelere bağladığı doğru olsa bile, zihnimizde imgesini kurabildiğimiz renklerin sayısının sonsuz (değişik renk tonlarını da ayrı birer renk olarak kabul ettiğimiz zaman) oluşu, simgeye dayanan açıklama için yıkıcı görünür. Deney süresi ne denli uzun olursa olsun, zihnin, sonsuz sayıdaki renk tonları için ayrı ayrı simgeler kurup, her birinin temsil ettiği renkle karşılaştığında o simgeyi ortaya çıkarması, yalnız kılgsal olarak değil, sonsuzluk söz konusu olduğuna göre, kuramsal olarak da kabul edilemez görünüyor. Ayrıca başka yönden de tutarsız durumlar tasarlayabiliriz. Örneğin bizde renk duyumu doğurabilecek nitelikte olmasına karşın, şimdiye dek hiçbir canlının görmediği bir rengi yansıtan bir yüzey bölümüyle karşılaştığımızı düşünebiliriz. Böyle bir rengin simgesi kalıtımla bize gelmiş olamayacağına göre, bu renkle ilk kez karşılaştığımızda onun simgesini zihni-

mizde kuramamamız, yani o rengi taşıyan yüzey bölümünü göremememiz gerekecektir. Bu türden karşı çıkmalara aşağıdaki yanıtın verilebileceğini düşünebiliriz.

Bu yanıtın da, ötekiler gibi, bir varsayımdan ileri gideme-yeceği açıktır. Renk simgelerinin beyin kabuğunun belli noktalarının uyarılması sonucunda ortaya çıktığını kabul edelim. Atalarımız olan ilkel canlılarda, beyin kabuğunun renklerle ilgili bölümü içinde A, B, C... gibi birkaç noktanın uyarılmasının karşılığı olan simgelerin saptanmasından sonra, bütün renkler için, uyarılan noktaların A. B. C...'ye bakışla bulundukları duruma göre bu noktaların karşılığı olan renklerin belli ölçülerdeki karışımlarından oluşan simgelerin kendiliğinden ortaya çıkacağı düşünülebilir.

Böyle ara renklerin ortaya çıkışıyla ilgili varsayımımız ışığı altında, ana renkler diyebileceğimiz A, B, C... renkleriyle ilgili varsayımımızı da daha açık bir biçime sokabiliriz. Doğal bir sürecin sonucu olamazmış gibi görünen kimi doğa olaylarını, zihnin, kendi gereksemelerini karşılamak üzere gerçekleştirdiğini söylerken, gerçekte bunların, şematik açıklamalarının bile yapılması olanaksız görünecek kadar karmaşık birtakım doğal süreçler sonunda ortaya çıktıklarını söylemek istediğimiz açıktır. Bu yüzden, duyu-verilerinin, zihnin kendince ortaya koyduğu simgeler olduklarını söylediğimizde, bir varsayım olarak bile, gerçeğe uygun olduğu düşünülebilecek bir düzeneği değil, doğruca duyu-verilerinin işlevsel özelliklerini belirtmiş oluyoruz. Nitekim yansımalar dışındaki sözcüklerin de topluluklar içinde kendince ortaya atılmış simgeler olduklarını söylerken de, insanların çok eski çağlarda bir araya gelip anlaşma yoluyla bu sözcükleri kararlaştırmış olduklarını değil, bunların doğal yoldan ortaya çıkış sürecinin, yansımaların ortaya çıkış süreciyle ölçüştürülemeyecek kadar karmaşık olduğunu söylemek istiyoruz demektir.

Bu son açıklamanın, duyu-verilerinin zihnin kurduğu im-geler olduğunu varsayan açıklamayı değerden düşürdüğü öne

sürülebilir. Gerçekten, simge dediğimiz şeylerin, son aşamada yine beyinle çevre arasındaki etkileşimlerin doğal bir sonucu olduğu kabul edilecek olduktan sonra, bunların simgeler olduğunu kabul eden bir açıklamanın gereksiz, giderek yanlış, olduğu söylenebilir. Fakat böyle bir karşı çıkmanın haklı görülmemesi gerekir. Çünkü zihinsel oldukları genellikle kabul edilen, düşünce, uslamlama, sonuç çıkarma vb. yetilerimizin hepsi için durum aynıdır. Buna karşın bu yetileri beyindeki değişmelerle açıklanamayan özel etkinliklerin kaynakları olarak ele almakla onları işlevsel bakımdan daha iyi açıkladığımızı kabul ediyoruz. Duyu-verileri için de aynı gerekçenin geçerli olduğu söylenebilir.

42 — Simgelerle ilgili olarak aydınlatılması gereken ikinci noktanın gerçekte algılamının erekselliğiyle ilgili olduğunu söylemek daha doğru olur ve aşağıdaki biçimiyle ortaya çıkar. İnsanlardaki gelişme düzeyinin bir gereği olarak, algılama deneyiyle nesnelerin dolaysız etkilerini saptama isteğinin birbirinden çok uzaklaşmış olduğuna daha önce de değindik. Fakat özellikle ilkel canlılarda algılamının doğrudan acıdan kaçmayı ya da "haz" a ulaşmayı amaçladığının kabul edilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Burada bir güçlük ortaya çıkar gibi görünüyor. Acı ile haz da birer duyu-verisinden başka bir şey olamayacaklarına göre, zihnin bu duyu-verilerini hangi ereklere bağlı olarak algılamaya başlayıp da sonradan simgeleştirdiği sorulabilir. Yani genellikle duyu-verileri acı ve hazza bağlanarak ortaya çıktığına göre, acı ve haz duyu-verileri neye bağlı olarak ortaya çıkacaktır?

Önce acı ve haz duyumlarının da, öteki duyumlar gibi, duyu-verisi olarak düşünölmelerinin uygun olup olmadığı üzerinde duralım. Haz için bu bakımdan bir karara varmanın kolay olmayacağı görölüyor. Bu yüzden, bütün haz duygularının acıdan kurtulmanın değişik biçimleri olduğunu söylemenin, biraz zorlamayla da olsa, kabul edilebileceğini düşünerek yalnızca

"acı" konusunu ele alacağız. Elimi masanın üzerine koyduğumu ve yukarıda asılı duran bir ağırlığın ipinin yavaş yavaş gevşetilerek elime yaklaştığını varsayalım. Ağırlığın elime ilk dokunuşunda bir dokunsal duyu-verisinin ortaya çıkacağı açıktır. İpin gevşetilmesi sürdürüldükçe duyu-verisinin yeğinliği artacak ve bir süre sonra, dokunsal duyu-verisinin bir "acı" duygusuna dönüşmüş olduğunun bilincine varacağız. Burada belli bir geçiş noktası saptamak olanaksız olduğuna göre, acı duygusunun yeğin bir dokunsal duyu-verisinden başka bir şey olmadığını kabul etmek zorunlu görünüyor.

Acının da, doğası bakımından, bir duyu-verisi olduğunu kabul edince, zihnin bu simgeyi yaratırken göz önünde tuttuğu ereğin ne olabileceği sorusu ortaya çıkıyor. Bunun, bedenin doğal dengesinin korunmasıyla ilgili bir gereksemeye bağlanmasının uygun olacağı düşünülebilir. Gerçekten, cansız nesneler de içinde olmak üzere, bütün varlıklarda, özellikle de canlılarda, yapının genel dengesinin korunmasına yönelik olduğunu söyleyebileceğimiz bir direncin bulunduğunu görüyoruz. Öte yandan, bedensel acılarımızın hemen hepsinde, bir bakıma dokunsal duyularımızın ortaya çıktığı durumlarda da, bedenimizin hiç olmazsa belli bir bölümündeki hücrelerin ya da başka oluşturu birimlerin birbirine göre konumunu değiştiren bir etkinin bulunuşu göze çarpar. Böylece, zihnimizin kurduğu değişik türden bedensel acı simgelerinin, bedenimizin belli bir noktasındaki belli türden bir denge bozuluşunun karşılığı olabileceği yargısı kabul edilebilir bir varsayım olarak ortaya çıkmış oluyor.

Buna göre, yukarıda ele aldığımız örnekte, kurtçuğun mavi ve yeşili öğrenmesi, acıkma-açlıktan kurtulma ya da susamasusuzluktan kurtulma yani haz ve acı duyularına bağlı olduğu gibi, haz ve acının da bedendeki dengenin bozulması –doğal dengenin geri gelmesi karşılığından doğduğunu kabul etmiş oluyoruz. Buradaki "doğal dengenin konunması" eğilimini varoluşun gizemli bir yüklemi olarak değil de onun tanımının bir

gereği olarak görmek daha uygun olabilir. Gerçekten herhangi bir nesnenin varoluşu onun kendi varlığını korumasını gerektirir. Herhangi bir çubuğu eğmeye çalıştığımız zaman ondan hiçbir direnç görmeseydik dünyada çubuk kalmazdı. Nitekim eğdiğimiz çubuk da; eğer onun varlığını sürdürme konusundaki direncini kıramamışsak, yeniden eski durumuna dönecektir. Demek ki canlılarda da kendilerini yok etmeye yönelik etkilerin haberinin beyne ulaştırılmasını ve gerekli önlemlerin alınmasını sağlayacak bir düzeneğin öğeleri sayılabilecek olan yani acı ve hazla ilgili duyu-verilerinin ortaya çıkışını doğal karşılamak gerekir.

43 — Algılamanın oluşturuğu öğeleri üzerinde elde ettiğimiz bu sonuçların kabul edilebilir görülmesi durumunda, onu dış dünyadaki nesnelerin niteliklerinin sezgisel ve dolaysız bir kavranışı olarak görmenin çağdaş düşünceye uygun bir yaklaşım olmadığının ortaya çıktığı söylenebilir. Özellikle algılama yetisinin kazanılması sürecini içeren çok uzun zaman süresi içinde, her türlü bilişsel yetelerimizin açıklanmasında, sürekli birlikteliklerin yinelenmesinden doğan beklentilerle, yani koşullu tepkeyle sınırlı kalmak, izlenmesi uygun olan bir yol olarak görünüyor. Böylece algılamanın her aşaması, belli ilgilerimizin yöneltmesi sonucunda, ereksel olarak seçtiğimiz dış etkilerin, yine dış etkilerden oluşan hangi koşullar altında ne gibi yeni dış etkilerin habercisi olduğunun bilinmesi anlamına gelen bir tür bilgi kazanma süreci olarak ortaya çıkıyor. Algılamayla elde edilen bu bilgilere birçok fizyolojik çıkarımların sonucunu olarak ulaşmakta, fakat zihnimiz bu yoldan elde ettiği bilgiyi ayrıntılı biçimde inceleyebilmek için, algıladığı nesnelerin, görsel algılamada görsel, başka türden bir algılamada da ona uygun bir imgesini kurmakta ve dış dünya ile ilişkilerini bu imgeden yararlanarak düzenlemektedir.

Yetişkin insanlarda fizyolojik bilgilerden, özellikle algılamanın erekselliğiyle ilgili bölümünün yerini kavramsal bilginin

alması doğaldır. Yani Pavlov'un köpeği zil sesini biraz sonra gelecek olan besinin habercisi; bir bebek, annesinin ayak sesini birtakım acılarının giderilmesinin habercisi olarak algılayabilir; bir yetişkin insan masanın üzerindeki kalemi, gerektiğinde kullanabileceği bir araç olarak algılayacaktır. Bir kalem gerektiğinde belli bir işte kullanılabileceğinin bilgisi "kalem" kavramının bilinmesini gerektirir. Demek ki kalem kavramı bilinmedikçe kalem algılanması olanaksızdır. Bu da, Deneyci Kuramın, önce nesnelerin algılanıp, sonra da bu algı nesnelerinin, olumsal niteliklerinden soyutlanarak, genelleştirilmesi sonucunda kavramların elde edildiği görüşünün olgularla bağdaşmadığını gösterir.

Kavramları edinmenin deneyden, yani algılamadan, başka bir yolunun bulunmadığı (doğal olarak nesnelerin kavramlarından söz ediyoruz) bizim temel ilkelerimizden olduğuna göre burada "algılama için kavram, kavram için de algılama gerekir" biçiminde bir döngüsellik varmış gibi görünürse de, bunun tartışmasını burada yapmayacağız. Mantığın döngüsellikten kurtulamadığı kimi durumlarda fizyolojinin başarıya ulaşabildiğini daha önce (33) saptamıştık. Yetişkin insanlardaki durumu da daha sonra göreceğiz. Bizim burada göstermeye çalışacağımız şey, algılamanın düşünceye dayanan böyle bir açıklamasının algılamayla ilgili sorunlara getirdiği çözümlerin başka algılama kuramlarının önerdiği çözümlere göre daha uygun olduğudur. Bunu yapmak zorundayız, çünkü açıklamamızın büyük bölümü varsayımlara dayanmaktadır. Bu bakımdan, felsefede tartışma konusu olan kimi algı sorunlarını ele alarak, bunlardan her birine bizim açıklamalarımıza uygun çözümler önermemiz gerekiyor.

44 — Açıklamamıza ilk karşı çıkmanın, onun sağduyuya aykırı gibi görünmesinden geleceği düşünülebilir. Gerçekten, çevremizde doğrudan doğruya gördüğümüz, istediğimiz zaman dokunabildiğimiz nesnelerin kendilerini değil de yalnızca zih-

nimizdeki imgelerini görebildiğimizi, elimizle masaya dokunduğumuzda, masanın ve elimizin görüntülerinin de, parmağımızın ucunda sandığımız dokunma duyumunun da, hep zihnimizde geçen şeyler olduğunu öne sürmek, ilk bakışta, sağduyuya tümüyle aykırıymış gibi görünüyor. Fakat "sağduyu" kavramı öylesine çok-anlamalı bir kavramdır ki, bizi de, sağduyuya aykırı gibi görünen bu algılama açıklamasını yapmaya zorlayan şeyin sağduyu olduğunu, doğru olarak, öne sürebiliriz. Gerçekten, bizim öteki algılama kuramlarına karşı çıkmamızın nedeninin, doğrudan algılama ya da doğrudan duyumlama türünden görüşlerin sağduyuya aykırılığı olduğunu söylemek, bu bölümün başında söylediklerimizi yinelemekten başka bir şey olmayacaktır. Bu bakımdan, herhangi bir açıklamaya karşı çıkmamanın yolu, söylenenlerin sağduyuya aykırılığını savlamak değil, yapılan uslamlamaların mantığa, en azından elde edilen sonuçların genel bilgilerimize, aykırı olduğunu göstermektir.

Üstelik biz, karşımızda gördüğümüz ya da elimizle dokunduğumuz nesnelerin zihnimizin dışında varoluşlarının bulunmadığını da öne sürmüş değiliz. Nesnelerin, onları nerede görüyorsak orada, hangi boyut ve kılıklarda görüyorsak o boyut ve kılıklarda, giderek hangi renkte ya da sertlikte olduklarını duyumluyorsak o renk ya da sertliğin bağlaştığı olan nitelikte olduklarını, deneysel bilgilerimizin ulaşabileceği en yüksek kesinlik derecesinde bilebileceğimizi kabul ediyoruz. Renk ve sertliğin bağlaştığı olan niteliklerin ne anlama geldiğini bir örnekleyebiliriz. Karşımdaki koltuğun renginin yeşil olduğunu söylemek, onun, ışınları yansıtma yönünden, diyelim bir portakal ağacının yapraklarının yüzeyleriyle aynı nitelikte olduğunu, koltuğun ağacının belli sertlikte olduğunu söylemek de, onun, ağır ya da sert bir cismin baskısına karşı göstereceği direncin, masanın ayaklarının aynı türden bir baskıya karşı göstereceği dirence yakın olduğunu söylemektir. Bu da tümüyle duyularımıza bağlı olarak elde ettiğimiz bilgilerin bile nesnel açıklamalarının yapılabileceğini gösterir.

45 — Algılamanın bir "bilme", yani belli öncüllerden bir sonuç çıkarma işi olduğu kabul edildiği zaman, artık Berkeley'in "Varolmak algılanmaktır" (Esse est percipi) yargısının, her türlü sonuçlarıyla birlikte, önemini yitirdiği görülür. Çünkü Berkeley dış dünyanın varoluşuyla ilgili tartışmayı a.alatan ünlü kitabında, özdeksel nesnelerin varoluşunu savunan Hylas'a "Doğrusunu söylemek gerekirse, büyük bir sıcaklığın, onu algılayan zihnin dışında varolabileceğinden şüphe etmeye başladım"* dedirterek, yukarıda sözünü ettiğimiz, örneğin kol-tuğun rengi gibi öznel duyumlarla o duyumların nesnel bağlaşıkları olan nitelikler arasındaki ayrımı gözden kaçırmaktadır. Sıcaklık duyumunun zihnin dışında varolduğunun savunulamayacağı açıktır. Fakat bizdeki duyumun nesnedeki karşılığının o nesneye yaklaştırdığımız bir kâğıdı yakıp küle dönüştüreceğini ve olay sırasında o yana baktığımız zaman, yanıp küle dönüşen kâğıdı, istesek de istemesek de görmek zorunda olduğumuzu düşününce, nesnenin ya da nesnedeki sıcaklığın varoluşunu yadsımayı tutarlı bir davranış olarak göremeyiz.

Önümüzde bir masanın bulunduğunu, onu algılamış olduğumuza dayanarak değil, bunu bildiğimiz için söylüyoruz. Bir şeyin varolduğunu biliyorsak, onun, biz kendisini algılamadığımız zaman da varlığını sürdürdüğüne nasıl güvenilebiliriz diye bir sorunuz yoktur. Çünkü masanın varoluşunu kanıtlamak bakımından, masayı bizim algılamış olmamızla aynı güçte ya da ona yakın güçte, fakat her durumda masanın varoluşuna bizi kılgsal olarak inandıracak güçte kanıtlar bulunabilir. Bu kanıtlarla yetinmek istemezsek yenilerini ararız, yeterince güçlü kanıtlar bulamadığımız zaman da, yalnızca o durum için, gerçeği kesin olarak bilemediğimizi söyleriz. Çünkü belli bir sonuca ulaşmak için ne türden apaçıklıkların güçlü kanıtlar oluşturacağını biliriz. Öyle ki, bitişik odada, hiç görmediğimiz bir kendinin bulunduğu, yalnızca sözüne güvendiğimiz bir kimsenin bildirimine ve o anda o kimsenin bize yalan söylemesi

* Hylas ile Philonous Arasında Üç Konuşma, çev. K. Sahir Sel, 1984, s. 16

olasılığının düşüklüğüne dayanarak inanabiliriz. Odadaki masanın biz odadan çıktıktan sonra da yerinde durduğunu, masanın oradan uzaklaştırılması koşullarından hiçbirinin bulunmadığını düşünerek, yine yeterli kesinlikle, savlayabiliriz.

Fiziksel nesneler, J. S. Mill'in yaptığı gibi "sürekli duyum olabilirlikleri" değil de "sürekli etki kaynakları" olarak tanımlanırsa, edimsel olarak varolan nesnelerin etkilerinin salt olabilirlik olarak kaldıkları hiçbir durumun bulunmadığını belirtmek gerek. Gerçekten, bir nesne algılanmadığı zaman hiçbir duyumun ortaya çıkmamasına karşın, varolan bir nesnenin, çevresinde doğurabileceği etkilerden bir bölümü her zaman gerçekleşme durumundadır. Her özdeksel nesne, en azından ağırlığıyla, (havada uçar durumda bile olsa) çevresini etkilemektedir. Buna, kendi oylumu kadar havanın yerini değiştirdiğini, bir yandan ışık vuruyorsa o ışığı öteki yana geçirmediyi de ekleyebiliriz. Bu durumda fiziksel nesnenin, "belli etkilerin sürekli kaynağı" olarak nitelenmesi uygun olur gibi görünüyor. Fakat bizim için fiziksel nesnenin önemi, kendisine yöneldiğimiz andan önceki, giderek tam o andaki, etkilerinden değil, en azından, ona yöneldiğimizden bir an sonra ortaya çıkacak olan etkilerinden gelir. Bu bakımdan onu, doğruca gelecekteki etkilerini göz önünde tutarak, "ortaya çıkacak etkilerin kaynağı" olarak tanımlamanın uygun olduğu da haklı olarak öne sürülebilir.

Etkilere dayanan tanımın ışığı altında, Locke'un "birincil" ve "ikincil" diye belirlediği nitelikler arasındaki ayrım daha açık olarak görülebilir. Locke'un, katılık, yer kaplama, kılık, devim vb. olarak saydığı niteliklere cisimlerin gerçek nitelikleri denebilir. Bu niteliklerin bir tepkiye neden olacak biçimde ortaya çıkabilmeleri için belli dış koşulların gerçekleşmesi gerekirse de, nesnenin algılanması gerekmez. Buradaki katılık bile. cisme parmağımızla bastığımız zaman zihnimizde ortaya çıkan ve bir duyu-verisi olan katılık duyumuyla aynı şey değildir. Nitelik olarak katılığın, parmağımızın bastırmasına ya da

örneğin üzerine düşen bir taşın vuruşuna karşı gösterdiği direnç olmasına karşın, duyu-verisi olan katılık yalnızca bizim zihnimizde ortaya çıkar. Burada, Berkeley'in, cisimlerin niteliklerini de duyu-verilerimizle öğrendiğimizi savlayan karşı çıkması da geçerli değildir. Çünkü nesnelerin niteliklerinin bilinmesi çin duyuların aracılığı gerekli olmakla birlikte, duyu-verilerinin aracılığının, mantıksal olarak, gerekli olmadığını saptamıştık (32). Böylece, duyularımızın, deneylerimizden kazandığımız bilgilere göre değerlendirilmesine dayanan varoluş bilgisi, Berkeley'in, duyu-verilerinin göreliliğine karşı yaptığı eleştirilerden de etkilenmez. Çünkü renk, ses, tad, koku, sıcaklık vb. cisimlerin nitelikleri değil, cisimlerin nitelikleri üzerine bizim edindiğimiz bilgilerden yararlanmamızı kolaylaştıran zihinsel simgelerdir. Bilgiyi de değişik yollardan denetleme olanakları vardır.

46 — Bütün deneysel bilgilerimiz gibi algısal bilgilerimizde de mantıksal bilgilerin kesinliğinin olamayacağı açıktır. Çünkü algısal bilgilerimizin bir bölümü eşsözlerden (totoloji) oluşsa bile, büyük bir bölümü de deneysel bilgilerden oluşur. Deneysel bilgilerden oluşan bölüm, örneğin görsel algılamada, ışınların nesneden yansımından başlayıp gözümüzü etkilemesiyle süren ve bu etkilerin haberlerinin beynimize iletilmesinden sonra zihnimizde görsel imgelerin oluşmasıyla sona eren süreçtir. Deneysel bilginin yeni bir etkiler takımının eski deneylerimize göre değerlendirilmesinden elde edildiğini biliyoruz. Bu değerlendirme zihnin "Beyindeki bir D değişikliği, belli konum ve nitelikteki bir N nesnesinin belirtisidir / Şu anda bir D değişikliği olmuştur / Öyleyse karşımda N nesnesi vardır" diyerek bu N nesnesinin imgesini kurmasıyla kendini gösterir. Zihnimizin imge kurma işlemini ve nesnenin boyutlarıyla konumunu belirleme hesaplarını yapması, kalıtsal olarak gelen öylesine uzun bir sürenin deneylerine dayanır ki, sağlıklı bir zihnin bu işlemlerde bir yanlışlığa düşmesi olanaksızdır.

Üstelik bu mantıksal bir olanaksızlıktır, çünkü zihnimizin bu tür yanlışlıklar yapması da bir sayrılık sayılır. Demek ki bir insanın algısal yanlışlığı, algılama deneyinin içinde geçtiği koşulların yanlış değerlendirilmesinden doğabilir.

Bu koşullar, bedenimizden bağımsız ve bedenimize bağlı koşullar olmak üzere ikiye ayrılır. Bedenimiz dışındaki koşullar, örneğin görsel algılamada, genellikle, nesneyi aydınlatan ışığın alışılarına göre değişik türden bir ışık olması ya da gözü etkileyen ışınların alışılarına göre değişik kırılımlara uğrayarak gelmiş olmasından doğabilir. Bu konuda bilgisi olanlar bunu bir bölümüyle düzeltebilirler. Örneğin ayna-imgelerinin, suya daldırılmış değneklerin ve çöllerdeki ılımların durumlarının, gerçekte olduğuna göre değişik göründüğünü bilenler çoktur. Fakat ayna ya da bırakılırsa, öteki durumlardaki edimsel deneylerimiz yetersiz olduğundan, yalnızca birtakım yanlışlıklar bulunduğunu ya da bulunabileceğini biliriz, fakat gerçek durumun ne olduğunu bilemeyiz. Örneğin aynada gördüğümüz bir imgenin gerçek durumunu oldukça doğruya yakın olarak bilebilmemize karşın, sarı ışık altında belli bir renkte görünen nesnenin gerçek renginin ne olduğunu, suya daldırılmış olup da kırık görünen bir değneğin gerçekte düz mü yoksa göründüğünden daha az mı kırık olduğunu, çölde gördüğümüz suyun ılım mı yoksa gerçekten su mu olduğunu, yalnızca o andaki görsel deneyimize dayanarak bilemeyiz.

47 — Bedenimizle ilgili yanlışlıklar, gözümüzün, gozümüzle beyin arasındaki sinirsel organların, ya da beynimizin, algılanma süreciyle ilgisiz gördüğümüz yollardan etkilenmesiyle doğabilir ve genellikle kabul edildiğine göre, sayrılık durumları dışında, hayale dalmalarla düşlerde ortaya çıkar. Herhangi bir nesneden yansıyan ışınların gözde yaptığı değişmeye G, bu değişmenin haberini zihne taşıyan sinir dizgesinin belli noktalarındaki değişmelere s1, s2, s3..., beyne iletilen haberin beyinde yaptığı değişmeye de B dersek, bu değişmelerden her

birinin belli bir anda bir yoldan yaratılmasının, normal durumlarda o değişmelere neden olacak biçimde gözleri etkileyen bir nesnenin *görölmesi* biçiminde ortaya çıkacağı açıktır; böyle değişmeler de yapay yollardan bile yaratılabilir. Burada yalnızca mantıksal olabilirlikten söz ettiğimize göre, göz, sinir dizgesi ve beyinle ilgili olarak yaptığımız ve fizyolojik sürece hiç uymayan aşırı şemalaştırmanın uslamlamamızı etkilemeyeceğini kabul edebiliriz.

Gerçekten, herhangi bir imgenin, göz, sinirler ya da beyin gibi algılamayla ilgili organların belli yerlerindeki belli uyarımlarla yaratılabileceğini söylemek ancak mantıksal bir olabilirlikten söz etmek olabilir. Bu yoldan, örneğin bir insan topluluğunun ya da bir tek insanın, giderek küçücük bir kum tanesinin imgesini yaratmak, öylesine sayısız ayrıntıların belli bir düzen içinde ortaya çıkmasını gerektirir ki, böyle bir düzenin rastlantılar sonucunda ortaya çıkabileceğini düşünmek, havaya atılan bir avuç kumun "Bayramınız kutlu olsun" yazacak biçimde yere düşebileceğini düşünmek kadar usa uymaz görünüyor. Hayal kurmalarda olsun, sanrılarda ya da düşlerde olsun, yansıttıkları ışınlarla gözümüzü edimsel olarak etkilemekte olmayan nesnelerin resimsel imgelerini zihnimizde oluşturmanın kolay bir açıklamasının yapılamayacağını daha sonra da (56) göreceğiz. Fakat algılamayı bir doğrudan karşı karşıya gelme olarak kabul eden kuramlar için bunun daha kolay olmadığı da açıktır.

Algısal bilgilerimizin bir bölümünün deneysel bilgiler olması yüzünden, herhangi bir nesnenin varoluşu konusundaki bilgimizin mantıksal kesinlikte olamayacağını söylemiştik. Bu, bir nesnenin varolduğu yargısını verirken dayandığımız kanıtlar ne denli sağlam olursa olsun yine de o nesnenin varolmaması olasılığının bulunması demektir. Fakat bunun, bir şüphelinin öğretisini destekleyen türden bir olasılık olmadığını kesinlikle söyleyebiliriz. Çünkü şüphelinin varoluşunu yadsıdığı şey, yalnızca şu ya da bu nesne değil, bütün dış dünyadır. Oy-

sa dış dünyanın varolduğunu söylemek, bizim düşüncemize bağlı olmayan kurallara göre ortaya çıkan birtakım etkilerin varolduğunu söylemek anlamına gelir. Biz kendi varoluşumuzu kabul ettiğimiz anda dış etki kaynaklarının varoluşunu da kabul etmek zorundayız. Çünkü varoluş, gerçekte, dış etkiler karşısında tepki göstermek anlamına gelir.

Bilgimizin ereksel olduğunu, yani herhangi bir etkiyi bilmenin, belli koşullarda onunla birlikte (yan yana ya da art arda) ortaya çıkabilecek etkileri bilmek anlamına geldiğini daha önce belirtmiştik. Böylece her türlü varoluşun bilgisi bir öndeme (prediction) olanağına dönüşmüş oluyordu. Çevremizde bulunan ve "nesneler" adını verdiğimiz etki kaynaklarını bilip, bu bilgimize dayanarak, hiçbir önlem almadığımız ya da önlem alma olanağı bulamadığımız durumlarda başımıza neler geleceğini önceden görebiliyor, ya da önlem alma olanağı bularak çevre koşullarını kendi isteğimize daha uygun türden dış etkilerin ortaya çıkmasını sağlayacak biçimde değiştirebiliyor ya da aynı yoldan, istemediğimiz dış etkilerden kurtulabiliyorsak, kendimizin de dış dünyanın da varoluşunu bildiğimizi duraksamadan söyleyebiliriz.

48 — Algısal bilgilerimizin, onlardan günlük yaşamda yararlanmamızı kolaylaştıran, giderek olanaklı kılan, bir de eş-sözlere dayanan bölümü vardır. Bu bölüm, eşsözlere dayanıyor diye, öteki bölümden daha önemsiz sayılamaz. Gerçekten hem düşünsel hem de kılğısal bütün etkinliklerimizi bu eşsözlerden yararlanarak gerçekleştirdiğimizi savlayabiliriz. Karşımda duran koltuğun bir etki kaynağı olduğunu bilmeme karşın, onu, değişik koşullar altında ortaya çıkacak olan etkilerinin terimleri içinde tanımlayabilmem ya da onlardan söz edebilmem olanaksızdır. Çünkü yalnızca belli koşullar altındaki olabilir etkilerin sayısı 'sonsuz olduğu gibi, bu etkilerin' içinde ortaya çıkabilecekleri koşulların sayısı da sonsuzdur. Ona hangi yönden bakarsam ne türden görsel duyu-verileri ya da ne zaman hangi

noktasına dokunursam ne türden dokunsal duyu-verileri edinebileceğimden başlayıp, koltukta otururken duyacağım ya da koltuk yumuşakça bir yere konulduğunda ayaklarının tabana gömülmesiyle ilgili duyu-verilerine dek giden sayısız etkileme olabilirliklerinin düşünülmesi ve buna göre bir değerlendirmenin yapılması gerekebilir. Oysa koltuk adını verdiğimiz bir nesne söz konusu olduğunda, bu niteliklerden yalnızca genellikle bizi ilgilendirenler söz konusu olacaktır ki bunların sayısı da sınırlıdır. Koltuk bizim için, üzerinde oturulmaya yarayan ve gerek oturulmasındaki rahatlık gerekse içinde bulunduğu odanın döşenmesi yönünden belli özellikleri olan bir nesnedir. Yani belli türden olabilir etkiler topluluğuna "nitelik" dediğimize göre, koltuk bizi yalnızca belli nitelikleriyle ilgilendirir.

Koltuğun bizi ilgilendiren niteliklerini de ayrı ayrı saptayıp, ondan söz etmek istediğimiz her durumda bunları birer birer sayıp dökmeye kalkmaktansa, bunların hepsine birden "koltuk" adını verip, niteliklerin düşünülmesini bu sözcüğün çağrışımlarına bırakmanın büyük kolaylıklar sağlayacağı açıktır. Böylece, gerek düşünmeyi gerekse başkalarıyla anlaşmayı kolaylaştırmak için simgeleme yolunda bir adım daha atmış, dış etkileri simgelere bağlayarak elde ettiğimiz niteliklerden oluşan nitelik takımlarını da simgelere bağlayarak nesnelerle ilgili kavramların adlarını elde etmiş oluyoruz.

Burada bir tür eşsözler ortaya çıkmış oluyor. "Koltuk nedir?" diye sorulduğunda, onun belli etkilerin kaynağı olduğu yanıtını veririz. Belli etkilerin kaynağının koltuk olup olmadığını nasıl bildiğimiz sorulduğunda da, "koltuk" adını o etkilerin kaynağına verdiğimiz belirtiriz. Bu yalnızca nesnelerin kavramları için değil o kavramlardan oluşan önermeler için de böyledir. "Koltuk vardır" dediğimizde koltuğun gerçekten var olduğunu nasıl bildiğimiz sorulursa, o durumun koltuğun var olduğu anlamına geldiği yanıtını veririz. Bu epistemolojik varoluşun varlıkbilimsel (ontologic) varoluşu gerektirip gerektirmediği sorusunun idealist felsefede bir anlamı bulunsa da de-

neyci felsefe için böyle bir sorun yoktur. İdealist filozoflar genellikle kavramların doğuştan bilindiğini öne sürer. Bu görüşün doğru ya da yanlış olduğu bir yana bunu kabul eden bir filozofun, önerdiğimiz epistemolojik varoluş kavramıyla doğuştan bildiğimiz kavramın aynı anlamda olup olmadığını sormaya hakkı vardır. Oysa deneyci felsefede kavramlar deneylerimize dayanan tanımlar olduklarına göre "varlıkbilimsel varoluş" kavramı ancak bizim kabul edemeyeceğimiz bir tür metafizikle ilgili bir kavram olabilir.

BELLEK

49 — Bellek, ya da bunun edimselleşmiş biçimi olan anımsama, bütün bilgilerimizin temelinde bulunur. Bildiğimiz her şey ya doğrudan doğruya bellekte ortaya çıkar ya da şimdiki durumumuzun, belleğimizdeki belli durumlara göre değerlendirilmesi yoluyla elde edilir. Hemen bütün filozofların duyularımızın az çok doğrudan verileri olarak kabul ettikleri "duyular"mızın, renk, ses, koku vb. biçimlerini alarak kendilerinin bilincine varmamıza ve onlardan söz edebilmemize olanak sağlayacak bir varlık kazanmalarının da, belli bir anda duyu organlarımızı etkileyen ışınların, titreşimlerin ya da bunlara benzer etki araçlarının yaptığı etkilerin, eskiden tanıdığımız izlenimlerin anılarıyla karşılaştırılması sonucunda, yani kimi durumlarda çok eski atalarımıza dek giden türden de olsa, bir tür bellek etkinliğinin ürünü olarak ortaya çıktığını algılama konusunu irdelerken görmüştük (35).

Belleğin, bilginin ortaya çıkmasını nasıl sağladığını araştırdığımızda, bunun değişik yolları olabileceğini görürüz. Örneğin belli bir okuldan belli bir bilim dalıyla ilgili bir diploma almışsak, yalnızca o diplomayı alıncaya dek öğrendiğimiz şeyleri değil, öyle bir okuldan diplomalı olduğumuzu da, çok zaman o diplomayı bir belge olarak nerede sakladığımızı da, belleğimize dayanarak biliriz. Diploma alırken bir tören yapılmışsa o törenin yapıldığını da, bizim o törene katılmış ya da katılmamış olduğumuzu da, eğer törende bulunmuşsak, az çok ayrıntılarıyla birlikte, törenin nasıl geçtiğini de anımsarız. Buraya dek

saydığımız durumların hepsi de bilgi durumları olmakla birlikte, aralarında ayrımlar bulunduğu da görülebilir. Bir de bunların hepsinde ortak olan bir yön de vardır ki bu da, ortada yeni bir bilgi kazanma olayının değil, yalnızca eski bir bilginin ortaya çıkması olayının bulunuşudur. Ayrıca, bu durumların birçoğunda, bilginin ortaya çıkışında belleğimizin bir yardımı olduğunun ayrımına varmayız. Örneğin duyu-verilerimizin bellekle ilgili olduğunu günlük yaşamda hiç düşünmediğimiz gibi, algı-lamanın bellekle hiç ilgisi bulunmayan birçok çözümlemelerinin yapıldığını da biliyoruz.

Eski bir bilgimizin ortaya çıkma yollarıyla, genel bilgi birikimimizle yakından ilgili olduklarını biraz düşününce hemen kabul edeceğimiz türden anımsama olayları arasında da önemli ayrımlar bulunduğunu hemen görebiliriz. Örneğin diploma töreninde bulunduğumuzu ya da böyle bir törenin yapılmış olmasına karşın bizim orada bulunmadığımızı anımsamak, belli bir durumun ya da olayın geçmişte ortaya çıkmış ya da çıkmamış olduğunu anımsamaktadır. Oysa okulda öğrendiğimiz bilgileri yeri geldikçe kullanmamız, giderek kendimizin belli bir konuda diplomalı olduğumuzu bilmemiz için herhangi bir olayı anımsamamıza gerek yoktur. Böyle durumlarda çok zaman, bir bilgimiz olup olmadığının ayrımına varmadan, belli davranışlarda bulunuyoruz. Diploma belgemizin belli bir yerde bulunduğunu, ya bu tür belgeleri belli bir yerde saklama alışkanlığımıza ya da belgeyi belli bir anda belli bir yere koyduğumuzu anımsamamıza dayanarak biliriz. Ancak her iki durumda da, belgeyi oraya koyduktan sonra herhangi bir gerekseme yüzünden onu oradan almadığımızı da, belirsiz biçimde de olsa, bilmemiz gerekir. Anımsamanın yalnızca geçmişteki olaylar üzerine olması da zorunlu değildir. Şu anda bir toplantıya gitmek zorunda olduğumu birdenbire anımsayabildiğim gibi, yarın bir toplantıda bulunmak zorunda olduğumu da anımsayabilirim. Bu tür anımsamalar da belli bir olayın anımsanması yoluyla (yani toplantıya karar vermek için birtakım kimselerle

yaptığım görüşmeleri anımsama yoluyla) olabileceği gibi, doğrudan toplantı tarihini anımsama yoluyla da olabilir.

50 — Belleğin bütün bilgi verme biçimlerini kabaca, bir olayın anımsanmasına dayanan "olgusal bellek" ve alışkanlıklarımıza dayanan başarı ya da davranışlarımızın temelinde bulunan "alışkı belleği" olmak üzere ikiye ayırmak gelenek olmuştur. Alışkı belleğinde şu anda ortaya çıkan bir anımsama olayı yoktur. Geçmişteki bilgilerimizi kullanırken o bilgileri nasıl kazandığımızı düşünmediğimiz gibi, o bilgilerin neler olduğunu bulmak için zihnimizi yoklamak zorunda da değiliz. O tür bilgiler yalnızca bizim davranışlarımızı ya da bize sorulan sorulara vereceğimiz yanıtları belirler. Bir doktor, diploması olduğunu bildiği için, hastaya bakmaya yetkili olup olmadığını düşünmeye hiç gerek duymadan reçetesini yazar. Hastayı muayene ederken de, bulgularının hangi hastalığın belirtisi olduğuna karar vermek için, olağan durumlarda, o konudaki bilgilerini zihninden geçirmek zorunda olmadığı gibi, o bilgileri nerede ve nasıl edindiğini düşünmeye de hiç gerek görmez.

"Alışkı belleği" deyimindeki "alışkı" sözcüğünün bu tür belleğin doğru bir açıklamasını verdiği söylenemez. Alışkı sözcüğü, en azından Hume'dan beri, yinelenme sonunda edindiğimiz inanç, beceri ya da davranışların açıklanmasında kullanılmaktadır. Bir hayvanın bisiklete binmeyi öğrenmesi ya da bir bebeğin süt şişesini gördüğü zaman ağlamasının kesilmesi, alışkıya dayanır. Fakat alışkı belleğini oluşturan bilgilerimizin hepsi yinelenmeye dayanmaz. Örneğin bir kimsenin bakırın elektriği ilettiğini öğrenmesi için çok sayıda deneyimler yapması ya da kitapta gördüğü bilgiyi sürekli olarak zihninde yinelenmesi zorunluluğu yoktur. Bunu bir kez öğrenen kimse, hele güçlü bir belleği varsa, bir elektrik iletimi söz konusu olduğunda hemen bakır teli kullanabilir ya da bakırın elektriği iletip iletmediği türünden bir soruyla karşılaştığında olumlu yanıt verebilir. Yetişkin insanların, örneğin deneyimli bir operatör-

r n. ne terini yeni bir operatörden daha iyi kullanması ya da bir mimarın, krokilerini gittikçe daha kolay ve ustalıklı çizer düzeye gelmesi gibi durumlarda yinelenme (yani gerçek alışkı) söz konusu olabilirse de, bunlar, alışkı belleği dediğimiz belleğin ürünü olan anımsamalar öbeği içinde küçük bir yer tutar. Fakat biz yine de bu tür bellek için, geleneğe uyarak, alışkı belleği demeyi sürdüreceğiz.

51 — Alışkı belleğinin yaşamımızdaki işlevinin olay belleğinin işlevine bakışla çok daha önemli görünmesine karşın, belki de düzeneğinin çok karmaşık olması yüzünden, o tür belleğin çözümlemesinin şimdilik felsefenin konusu dışında kaldığı söylenebilir. Gerçekten, alışkı belleğine dayanan edimlerimiz açık bir anımsama olayı olarak değil de, doğrudan doğruya insan oluşumuzun ve yaşam boyunca geçirdiğimiz deneylerle birlikte giden bedensel ve zihinsel gelişmemizin doğal bir sonucu olan bir anıklık (disposition) ya da beceri edimi (act of performance) olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum, o türden edimlerimizin belli Ulamlar altında birleştirilerek onların anlaşılabilir bir çözümlemesinin yapılmasını güçleştirmektedir. Bu yüzden biz de bellek konusunun felsefede ele alınışındaki genel eğilime uyacağız ve gerçek bir anımsama edimi (act of remembering) olarak ortaya çıkan "olay belleği"ni irdeleyeceğiz.

Olay belleği bir bilgi verme görüntüsü içinde ortaya çıkar. Burada "görüntü" deyimini kullanıyoruz, çünkü bilgi verme deyimi, bizim bilgimizden ayrı bir anımsama olayı varmış da, biz bu anımsama olayında ortaya çıkan anıları gözlemleyerek, anımsadığımız olay üzerinde yeniden bilgi edinirmişiz gibi bir anlam taşıyor. Oysa algılama konusunu incelerken orada da böyle bir durumla karşılaşmış, birçok yazarların dış dünya üzerine elde ettiğimiz bilgilerin öncüsü olarak kabul ettiği duyuyelerinin, gerçekte zihnimizin, yine duyular aracılığıyla elde ettiği bilgilere dayanarak ve bu bilgilerden daha iyi yararlanabilmek amacıyla kurduğu yapılar olduğunu saptamıştık (37).

Burada da böyle bir durumun bulunabileceğini ve "anı" dediğimiz bellek verilerinin, bize geçmişteki olaylar üzerine bilgi veren imgeler ya da benzeri ortaya çıkışlar (occurrences) değil de, doğrudan doğruya bilginin kendisinin örtük (implicit) durumdan çıkıp belirtik (explicit) duruma geçmesi olabileceği düşünülebilir.

52 — Filozoflar genellikle olay anısını, geçmişteki bir olayın ya da onun yerini tutan bir şeyin şimdi algılanması olarak gördükleri için, bununla ilgili kimi zorlukların ortaya çıktığını kabul ederler ve bu zorlukları çözmeye çalışırlar. Birçok filozoflara göre olayların görsel özelliklerinin (örneklerimizin daha açık olması için bunları genellikle görsel bellek alanından seçiyoruz) anımsanmasında imgeler ortaya çıkmaktadır. Bu imgeler algılamadaki duyu-verilerinin karşılığı olarak görülür. Algılamada olduğu gibi burada da bu imgenin (ya da imgeye çok benzeyen şeyin) ne olduğu konusunda bir uyuşmazlık ortaya çıkıyor. "Tasarımcı" adı verilen kurama göre, olay geçmişte kalmıştır, anımsama ise şimdi gerçekleşmektedir. Buna göre, anımsama sırasında zihnin önünde bulunan şey, anının konusu olan, yani geçmişte kalmış olan şey olamaz; ancak anımsanan olayın yerini tutan bir imge olabilir.

Tasarımcı kuramı en açık biçimiyle öne süren Hume'a göre "Bir izlenim zihnin önünde bulunmuşsa, onun orada bir ide olarak yeniden ortaya çıktığını ve bunu iki değişik yoldan yaptığını deneyden biliriz: Ya yeni görünüşünde ilk canlılığını önemli ölçüde korumakta ve bir bakıma bir ide ile bir izlenim arasında bulunmaktadır; ya da canlılığını tümüyle yitirmiş olarak tam bir ide olmuştur. İzlenimlerimizi birinci biçimde yineleme yetimize Bellek, ötekine de İmgeleme denir."* Burada Hume'un ide dediği şeyin bir imge olduğu kabul edilmektedir. Nitekim A. J. Ayer, Hume'un bu görüşüyle ilgili olarak "Fakat öteki duyular ne olacak? Bu sabah telefonda bir arkadaşım-

* D. Hume, A Treatise of Human Nature, B. I, P. I, Sec. III

la görüştüğümü anımsıyorum, fakat bende ne onun sesinin ne de kendi sesimin bir işitsel imgesi var"* diyerek, hem Hume'daki ide kavramının doğrudan doğruya imge anlamına geldiğini vurgulamakta, hem de, en azından bellekle ilgili olarak, bunun geçersiz bir görüş olduğunu belirtmektedir.

53 — Ayrıca Thomas Reid Hume'un bu önerisindeki çelişmeyi de göstermiş, bir izlenimden sonra ortaya çıkan idenin o izlenime benzediğini bilebilmek için, ideyi başka bir yoldan bilebilmek gerektiğini öne sürmüştür. Gerçekten, şu anda zihnimde bir ide (yani biraz önce belirttiğimiz gibi bir imge) ortaya çıkmışsa bunun eski bir olay sırasında bizde ortaya çıkmış olan bir izlenime benzediğini bilmek için, ya eski izlenimi de gözümüzün önüne getirerek ikisini karşılaştırmak ya da o izlenimin birtakım özelliklerini başka bir yoldan bilebilmek gerekir. Her iki durumda da bu, anımsamanın gerçekleşmesi için yeni idenin gereksiz olduğu anlamına gelir. Buradaki tutarsızlığın Hume'un ide anlayışından, yeni, örneğin görsel bir ide söz konusu olduğunda, bunun resimsel bir imge olarak kabul edilmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Bu durumda ide, belli bir zamanda ortaya çıkan tikel bir nesne oluyor. İdenin tikelliği kabul edildiğinde izlenim için de aynı durumu kabul etmek zorunlu olacağından iki tikel nesne arasındaki benzerlik konusu ortaya çıkmış oluyor.

Oysa biz, tikellerin benzerliğini saptamanın olanaksızlığı bakımından Bradley'in görüşünü kabul etmenin zorunlu olduğunu daha önce (13) belirtmiştik. Buna karşı yine de anımsamanın, bir imgenin ortaya çıkmasıyla gerçekleştiğini kabul eden filozoflar vardır.

54 — Ancak, anımsamanın eski bir olayla ilgili olduğu denli açıksa, onun, zihnin şu andaki bir edimi olduğu da o denli açıktır. Buna göre, anımsama sırasında ortaya bir imge çık-

* A. J. Ayer, The Problem of Knowledge, 4, (ii)

tığını kabul eden filozofların, bu imgeye, onun geçmişteki bir olayın, hem de anımsayanın başından geçmiş olan bir olayın kopyası ya da benzeri olduğunu gösteren bir şeyler eklemeleri gerekiyor. Bu yolu benimseyen filozoflardan biri Bertrand Russell'dır. Yalnız Hume, bileşik idelerin izlenimlere yaklaşık olarak, yalın idelerinse sağın olarak benzediğini kabul ederken, B. Russell, Hume'un bu düşüncesinde büyük bir doğruluk payı bulunduğunu kabul etmekle birlikte, buradaki *sağın-lıkla* terimi yerine, idelerin izlenimleri *yaklaşık olarak* temsil ettiğini söylemeyi daha uygun bulduğunu belirtir. Bu durumda hemen "İmgelerin zaman zaman, ya da her zaman, eski duyumların yaklaşık ya da sağın kopyaları olduğuna nasıl inanıyorum?"* sorusu ortaya çıkar. B. Russell şimdiki imgenin geçmişteki olayla benzerliğinin saptanması konusunda, Thomas Reid'in yukarıda sözü geçen karşı çıkmasıyla ilgili olarak bizim bunu ciddi bir varsayım olarak kabul etmemiz olanaksız olmakla birlikte "Dünyanın tam bundan beş dakika önce, tam o andaki durumuyla ve tümüyle gerçek dışı bir geçmişi *anımsayan* bir insan topluluğuyla birlikte ortaya çıktığı varsayımında mantıksal bir olanaksızlık yoktur" ** diyerek durumun daha açık olarak ortaya çıkabileceğini belirtiyor ve olay anılarında, Hume'un ide ya da imgesiyle birlikte, bunun, hem anımsayanın geçmişiyle ilgili olduğunu hem de doğruluk derecesini belirtmek üzere, iki duygunun da bulunması gerektiğini öne sürüyor. Bunlardan birisi, anımsayan kimsenin o imge için bir yakınlık (familiarity) duyması, ikincisi de olayın geçmişteki bir olay olduğunu belirten bir geçmişlik (pastness) duygusu duymasıdır. Fakat bunun dışında doğruluk derecesinin ölçütü olarak başka belirtiler de bulunabilir. Örneğin bağlam (context) belirtisi bunlardandır. Bir olayı ne denli ayrıntılı bir bağlam içinde anımsayarak olay o denli yakın bir tarihte geçmiş demektir. Öte yandan yakınlık duygusunun dereceleri vardır

* B. Russell, The Analysis of Mind, 1971, s. 158

** A.g.y., s. 159

ve bu dereceler de anının doğruluk derecesiyle koşutluk gösterir.

Bir felsefi çözümleme için aşırı ruhbilimsel görünen bu duyguları ortaya atmanın soruna bir çözüm getireceği düşünülemez. İmgeye dayanan anımsamanın olanaksızlığı üzerinde biraz sonra daha geniş bir tartışmaya girişmek üzere, belleğin Naif Gerçekçi kuramı üzerinde de biraz duralım.

55 — Tasarımcı kuramda, anımsanan olayın zihnimizde bir ide ya da imge olarak ortaya çıktığının ileri sürülmüş olmasının, geçmişteki olaylarla aramıza bir imge koyarak, o imgenin gerçek durumla bağıntısının ne türden bir bağıntı olabileceği konusunda birtakım sorunlar ortaya çıkardığını öne süren Naif Gerçekçi kuram, öyle bir aracıya gerek bulunmadığını, belleğin bize geçmişi doğrudan tanıttığını kabul eder. Yani diploma törenini anımsadığını söyleyen Naif Gerçekçi, gözünün önüne törenin bir imgesini ya da tasarımını değil, doğrudan doğruya olayın kendisini getirdiğini öne sürer. Fakat algılayanın nasıl ortaya çıktığının açıklanmasında "Nesneleri doğrudan algılarız" demeyi yeterli gören Naif Gerçekçi görüşün, burada da ondan öte bir şey söylemediği görülüyor. Yani geçmişteki bir olayın nasıl olup da şimdi gözümüzün önünde canlanabildiğinin bir açıklamasının yapılmasına gerek görülüyor. Ayer'in, "anımsıyorum" sözcüğünün genellikle "doğru anımsıyorum" anlamında kullanılmasının Naif Gerçekçi görüşe haksız bir tutarlılık kazandırdığını öne sürerken haklı olduğu söylenebilir. Gerçekte, Tasarımcı kuramın araya koyduğu imgenin, olayın aslına uygun olduğunun nasıl bilinebileceği biçiminde ortaya çıkardığı sorun yerine burada da, belleğin doğrudan tanıttığı olayların anımsanmasında nasıl olup ad yanılgıya düşebildiğimiz sorusu ortaya çıkar. Çünkü anılarımızda çok zaman yanlışımız, bilinen bir olgudur.

Naif Gerçekçi ve imgeci-tasarımcı kuramların ikisinin de sakıncalarını gören filozofların genellikle imgesiz bir tasarımcı

görüşü benimsemelerine karşın, başka açıklama yolları arayanlar da olmuştur. Örneğin A. D. Woozley Naif Gerçekçi kuramın, anımsamanın imgeler yoluyla yapıldığı görüşüne karşı olmak zorunda olmadığını öne sürer. Ona göre "Bizim, anımsamanın olağan olarak imgeler yoluyla yapıldığını kabul etmemiz olgusundan Naif Gerçekçi olmadığımız sonucu çıkmaz"* . Woozley, geçmişteki bir olayın geçip gitmiş olduğu ve bir olayın, kendi ortaya çıkışından önceki bir deneyle elde edilemeyeceği gibi, geçtikten sonraki deneyin içine de giremeyeceği; şu andaki deneyin bir bölümünün bu deneyin dışına çıkamayacağı, benim ancak geçirdiğim deneyle eşzamanlı bir olayı deneyebileceğim gibi görüşlerin, sağlam bir kanıtlamaya değil de "zamanın doğası üzerine önsel kanıtlamalara" dayandığı, "algılama durumunda bile, algılanan şeyin algılama eylemiyle eşzamanlı olmadığını kabul etmek zorunda"*** olduğumuz, yani olayların geçip gitmiş olması diye bir şey olmadığı görüşündedir.

Woozley'in algılamanın bile eşzamanlı olmadığı savlaması, ışığın hızının sınırlı olması yüzünden, örneğin uzaktaki yıldızların kimi kez milyonlarca yıl önceki durumlarının algılandığı düşüncesine dayanmaktadır. Oysa biz görsel algılamada ışığın gözümüze değdiği haberinin beynimize ulaştığı andaki durumu algılarız. Yıldızın bizi etkilemesine aracılık eden ışığın ve gözümüzden beynimize giden haberin hızlarının sınırlı olduğunu, bu yüzden de bizim, algımızın nesnesi olan yıldızın ancak çok eski zamanlardaki durumunu algılayabildiğimizi bize öğretten, bilimdir. Buna karşı, eski anılarımızın bizi şu anda etkilerken hangi aracı kullandığı ve bu aracın zamanla bağıntısının ne olduğu bilinmeden, bu benzetmenin geçmişteki olayların anımsanabilirliği konusunda bir açıklama getirdiği söylene-
mez.

Öte yandan Woozley, belleğin yanılmalarının da Naif Gerçeklikle bağdaşmaz olmadığını ileri sürüyor. Belleğin Naif

* A. D. Woozley, Theory of Knowledge, 1967, s. 54

** A.g.y., s. 58

Gerçekçi bir açıklaması inandırıcı biçimde yapılabilseydi, yanlış anımsanan şeyin, söz konusu olayın değil de başka bir olayın bir bölümünün doğrudan anımsanması olduğu öne sürülerek kuram yıkılmaktan kurtarılabilirdi. Woozley böyle bir gerekçe ileri sürüyor, fakat onun, imge görmeyle birlikte giden bir Naif Gerçekçi kuramın inandırıcı bir açıklamasını verdiği söylenemez. Onun bu konudaki görüşünün özelliği, bellekte ortaya çıkan bir olay imgesinin olaydan ayrılabilcek bir varlığının bulunmadığı görüşüne dayanan alışılmamış bir imge kavramı ortaya atmış olmasıdır.

Gerçekten Woozley "Kimileri bellek için zorunlu görmeseler bile bellekte imgelerin ortaya çıktığı yadsınamaz"* diyor. Ona göre bu imgeler "resimsel" imgelerdir, fakat bunu aynadaki portrelermiş gibi görmemek gerekiyor. Aynadaki ve sudaki imgelerin deneyi, bunların asılları olan nesnelerin deneyinden ayrı değildir. Algılanan nesneyle aynadaki ya da sudaki görüntülerin bilişsel bağıntısı aynıdır, yalnızca yerleri değişiktir. Bu yüzden bunlara imge denemez. Woozley algılamada zihinde bir imgenin ortaya çıktığını kabul etmediği için, anımsamanın algılamadan başlıca ayrımının, birincisinde imgenin bulunup ikincisinde bulunmayışı olduğunu öne sürer.

56 — Naif Gerçekçiliğin bir şey açıklamadığı, Woozley'in kuramının da, geçmişin şimdiki deneyde ortaya çıkmasının olanaksızlığını öne süren karşı çıkmayı yanıtlamakta başarısız kaldığı göz önünde tutulunca, tasarımcı anımsama kuramını yeniden ele alarak, irdelememizi biraz daha derinleştirmek yararlı olabilir gibi görünüyor. Tasarımcı Kuramın, anımsama sırasında ortaya çıkan bir zihin durumunun bulunduğunu ve bu zihin durumunun anımsanan olayla ya da o olayın geçmiş olduğu zamandaki zihin durumuyla özdeşleştirilemeyeceğini öne sürmesindeki doğruluk payını kabul etmek zorunlu görünüyor. Fakat yeni ortaya çıkmış olan zihin durumunun Hume'un öne sürdü-

* A.g.y., s. 61

ğü anlamda, yani eski olayın resimsel imgesi olduğı anlamda, bir ide olabileceğini söylemek uygun olmaz gibi görünüyor. Nesnelerin algılanmasının açıklamasını yaparken de Hume'un, bir ölçüde Locke'un da, aynı yola başvurduğu görülüyor.

Hume'un açıklamasına göre algılamada önce izlenimler ortaya çıkar ve bunlar düşüncede silikleşerek ideye dönüşür. Biz algılama konusunu incelerken, görsel imgelerin algılama için gerekli öğeler değil, tersine, zihnimizin algılamadan sonra konuyu daha iyi inceleyebilmek için çizdiği resimler olduğunu görmüştük (36). Burada bunu bir yana bıraksak bile, Hume'un savlamasının yine kabul edilebilir gibi görünmediği söylenebilir. Önce yukarıda, imge önerisine karşı çıkarken Ayer'in söylediği gibi, görsel olayların anımsanmasında imgeler ortaya çıkıyorsa, öteki duyularla (işitme, koklama, dokunma vb.) anımsamada ortaya çıkan şey nedir? sorusu kolay yanıtlanamaz. Fakat imge biçimindeki ide anlayışının ortaya çıkardığı zorlukların yalnızca bunlarla sınırlı olmadığı da gösterilebilir.

İzlenimler nesnelere bakarken ortaya çıktıklarına göre, izlenimde bir imgenin ortaya çıktığı, bir yönüyle, anlaşılır biçimde öne sürülebilir. (Bunun, bir yönüyle de anlaşılmasız olduğu, yani eğer önümüzdeki kitaba bakarken gördüğüm şey kitabın kendisiyse, izlenim olarak ortaya çıkan imgenin nerede bulunduğu sorusunun yanıtsız kaldığı unutulmamalıdır.) Fakat algılama anında sonra ortaya çıktığı kabul edilen idelerin de imgeler olduğu nasıl kabul edilebilir? İmgeler renklerle kurulur. Biz gerçi renklerin, algılama yoluyla elde ettiği bilgilerin kaydedilmesi denebilecek türden bir işlemi gerçekleştirmek üzere zihnin kurduğu simgeler olduğunu kabul etmiştik. Fakat zihnin, bir insanın belli durumları saptamak üzere kullandığı birtakım simgeleri, istediği zaman cebine koyup gerektiği zaman kullanması türünden davranışlarda bulunamayacağı açıktır. Zihnin renkleri ortaya çıkarabilmesi için belli nitelikteki yüzeylerin yansıttığı belli türden ışınların gözler aracılığıyla beyni etkilemesi gerekir.

Gerçi renklere neden olan etkilerin haberinin duyu organlarından beyne iletilme sırasında geçtiği evrelerden herhangi biri başka bir yoldan yaratılabilirse, beyinde ortaya çıkan ve zihne sunulan değişme yine aynı olacağından, yine renkler ortaya çıkabilir. Fakat en küçük boyutlu bir nesnenin imgesinin kurulması için bile sayısız renk değişikliklerinin zihinde yaratılması gerektiğine göre, herhangi bir görüntüyü oluşturmaya yetecek kadar çok sayıdaki renk bölümlerinin, hem de gerekli görüntüyü kurmaya uygun biçimde, bir araya gelebileceklerini kavramak olanaksız görünüyor. Anı-imgelerimizin renkli olmak zorunda olmadığı, renksiz fotoğraflarda olduğu gibi gölge tonlarından da oluşabilecekleri öne sürülse bile, bunun da sorunun çözümünde yararlı olacağı düşünülemez, çünkü gölge tonlarının ortaya çıkması için de ışıkların gözleri etkilemesi gerekir. Işıkların etkisiden doğmayan anlamlı bir imgenin ortaya çıkmasının güçlüğüne Algılama Bölümü'nde de değinmiştik (47).

57 — Nesnelerle karşı karşıya olmadığımız zamanlarda onların imgelerini kurabilmemizin olanaksız olduğu savlaması, bizi, düş ve sanrılarda da bir şey görmenin olanaksızlığı türünden çok aşırı sonuçlara götürebileceğinden, bunu yalnızca üzerinde düşünülebilecek bir görüş olarak ortaya koymakla yetineceğiz ve uslamlamamızda kanıt olarak kullanmayacağız. Gerçekte anımsamanın imgelere dayanmadığını öne sürmemizi haklı göstermek için, bunun dışında ortaya koyduğumuz, (i) görmeye dayanmayan anımsamalarda imgeye benzeyen bir ortaya çıkışın bulunmayışı, (ii) tikel imgelerle onların temsil ettikleri olaylar arasındaki benzerliğin saptanmasının olanaksızlığı ve (iii) herhangi bir olay sırasında olay yerinde bulunmamış olmanın da anımsanabilir oluşu gibi kanıtların yeterli olduğunu kabul etmemiz gerekiyor.

Buna göre, gördüğümüz bir nesneyi ya da olayı anımsamakta olduğumuz sırada geçirmekte olduğumuz deneyin içeri-

ği ne olacaktır? Bu soruyu yanıtlamakta yardımcı olmak üzere şöyle bir deneyim tasarlayabiliriz. (Önerdiğimiz deneyimin çok yalın olmasına karşın, felsefeyle bilimi karıştırmamak için yapmamız gereken şey, böyle bir deneyimi gerçekleştirerek sonucunu saptamak olamaz. Böyle bir deneyimin tasarlanması, yalnızca, yapacağımız çözümlemeyi daha anlaşılır kılmak bakımından yararlı olabilir.) Bir kimseye, diyelim kenarları ikişer santim boyunda ve köşegenleri de çizilmiş olan bir kareyi zihninde canlandırmasının söylendiğini ve onun da bunu yapmış olduğunu düşünelim. Hemen bundan sonra, aynı kimseye, karenin bir kâğıt üzerine çizilmiş bir betisini göstererek ondan bu betiyi anımsaması istenmiş olsun. Bizim görüşümüze göre, bu iki tasarımdan hiçbirinde araya bir imge karışmadığına göre, ikisinin birbirinden ayrımlı olmaması gerekir.

Eğer bu söylediğimiz doğruysa, ki doğru olmaması için bir neden bulunmaması gerekiyor, imge gördüğünü sanan bir kimşenin zihninde ortaya çıkan tasarımın, doğrudan doğruya, o imgede ya da imgenin aslı olan nesnede saptadığı, örneğin "kare olmak", "kenarları ikişer cm. uzunluğunda bulunmak", "karşılıklı köşelerin birer çizgiyle birbirine birleştirilmiş olması" türünden niteliklerin anımsanmasından başka bir şey olmadığı anlaşılır. Buna göre, bir insanın, bir topluluğun ya da bir manzaranın imgesini anılarımıza dayanarak zihnimizde koruduğumuzu sandığımız zaman gerçekte zihnimizde ortaya çıkan tasarım da, o insan, o topluluk ya da o manzarayla ilgili olarak anımsamakta olduğumuz bilgilerdir. Bu bilgilerinse, anımsayan kimseye neyi anımsadığı sorulduğu zaman onun vereceği yanıttaki bilgilerden başka bir şey olamayacağı açıktır.

Gerçekte bir adama, bir topluluğa ya da bir manzaraya bakmakta olan bir kimseye o anda neler görmekte olduğunu sorduğumuz zaman da alacağımız yanıtlar, nitelik bakımından, anımsama durumunda alacağımız yanıtlara göre değişik türden olmayacaktır. Çünkü bir nesneyi bütün somutluğu içinde karşımızda görmek ne denli özel bir durum olursa olsun, bize

ne gördüğümüz sorulduğu, giderek kendimiz ne gördüğümüzü düşündüğümüz zaman yapabileceğimiz şeyin tümü, görmekte olduğumuz nesnenin pek ufak bir bölümünü oluşturan birkaç niteliği saymaktan öteye geçmeyecektir. Anılarımızın algı verilerine göre daha silik gibi görünmesi, bir fotoğrafın zamanla, gerçekte birtakım kimyasal etkilerle, silikleşmiş olması türünden değil, konu üzerinde anlatabileceğimiz ayrıntıların doğruluğunu yitirmiş ya da sayısının azalmış olmasından doğan bir değişiklik olabilir. Ancak zihnin, anımsadığı şeyleri anlatabilme anıklığının, anılarımızın silik olduğunu söylediğimiz zamanlardaki güçlüğüyle, anılarımızın canlı olduğunu söylediğimiz zamandaki güçlülüğü arasında bir derece ayrımının bulunmasının da anlaşılabilir bir durum olduğu söylenebilir.

Biz bir anımsama durumunda bir imgenin ortaya çıkmasının mantıksal olarak olanaksız olduğunu kabul etmekle birlikte, böyle bir mantıksal olanaksızlığın kabul edilmemesi durumunda da anımsamanın imgeye dayandığını kabul etmek için bir neden bulunmadığını, tersine, böyle bir yaklaşımı reddetmek için yeterli neden bulunduğunu göstermeye çalıştık. Ancak, anımsamanın doğruca imgeler yoluyla gerçekleştiğini kabul etmeden de, onların hiç olmazsa bir bölümünün görselleştirildiğini (visualize) kabul eden filozofların sayısının hiç de az olmadığını da belirtmemiz gerekiyor. Örneğin bir davranışçı (behaviorist) filozof olarak genellikle zihindeki her türden ortaya çıkışları reddetme eğiliminde olan Gilbert Ryle bile "Kişisel deneylerle öğrenilmiş olan şeyleri betimleme yeteneği, dil konusunda yetenekli kimselerden beklediğimiz ustalıklardan biridir, bunun bir bölümünü görselleştirme ustalığıysa, birçok kimselerden belli ölçüde, çocuklardan, desen çizenlerden, polislerden ve karikatürcülerden büyük ölçüde beklediğimiz başka bir şeydir"* diyerek, olay anılarının az ya da çok bir bölümünü zihnimizde görsel bir imgeye, ya da ona çok yakın bir şeye, dönüştürebildiğimizi kabul ettiğini görüyoruz. Ancak, bir

* G. Ryle, *The Concept of Mind*, 1973, s. 261

yanılığının çok yaygın oluşunun onu yine de bir yanılgı olmaktan kurtaramayacağı açıktır.

58 — Saptadığımız bu duruma bakarak, anımsama sırasınca zihinde anımsamayla ilgili hiçbir şeyin ortaya çıkmadığı, giderek zihnimizde ortaya çıkan bir şey varsa bile, bunun yalnızca o olayı anlatan tümceler olduğu da söylenemez. Bir nesneden ya da bir olaydan söz edebilmemiz için o nesne ya da olayın birer tasarımının zihnimizde bulunması gerekir. Bu belki de, konuştukça örtük durumdan belirtik duruma geçen bir anıklıktan (disposition) öte bir şey değil. Fakat yine de tasarım adını verebileceğimiz belirgin bir durumun ortaya çıkması gerektiği ve bu tasarımın, en azından mantıksal olarak, konuşmadan önce ortaya çıktığı söylenebilir. Bisiklete binmeyi bilen bir kimsenin, olağan olarak, zihninde bir şey yoktur. Bisikleti kullanırken de zihinde bisiklete binmeyle ilgili bir durumun ortaya çıkması gerekmez. Belli bir günde bir arkadaşıyla yaptığı bisiklet gezintisini unutmamış olan birisinin de, olağan durumda, zihninde ortaya çıkmış bir şey yoktur. Fakat bu durumlardan her biri için o kimsenin zihninde örtük olarak bir anıklığın bulunduğu söylenebilir. Oysa o kimsenin arkadaşıyla yaptığı gezintiyi anımsamakta olduğu sırada zihninizde bir ayrımına varma (awareness) durumu ortaya çıkar ki, bu, birçok kimselerin onu bir imgeyle karıştırmasına neden olacak kadar belirgin bir durumdur. İşte bu belirgin bilinçlilik durumuna tasarım, tasarımın ortaya çıkışına da anımsama diyebiliriz.

Bu tasarımın çağrışımıyla ortaya çıktığı ve ortaya çıkan her tasarımın çağrıştırmasıyla da yeni tasarımların ortaya çıkacağı düşünülebilir. Sürecin başlangıcı, birisinin o konuda bir soru sorması ya da anımsayanın kendisinin kılışal gereksinimleri türünden apaçık bir olay olabileceği gibi, bizim ayrımına bile varmadığımız bir ses, bir koku, bir görüntü vb. da olabilir. Olayın belli bir bölümü ortaya çıktıktan sonra onun yaptığı yeni çağrışımlarla belli bir olayın ya da nesnenin anısı zih-

nimizde ortaya çıkmış olur. Böylece, anımsama bize yeni bir şey öğreten bir süreç olmamakla birlikte, yine de onun bir bilgi durumu ya da bilinen bir şeyin örtük durumdan belirtik duruma geçmesi süreci olduğu açıktır.

Bizim bir tasarım olarak ortaya çıktığını öne sürdüğümüz şeyi, araya giren bir imgenin değerlendirilmesi ya da geçmiş olayın doğruca şimdi içinde yeniden algılanması gibi gören filozoflar da bu imgenin ya da olayın işlevinin bilgi vermek olduğunu kabul ediyorlar. Fakat onlar için ortada yalnızca bir imgenin bulunması söz konusu olduğundan, edinilen bilginin yalnızca olayın belli türden özellikleriyle sınırlı kaldığını düşünüyorlar. Yine hazır örneğimizi ele alırsak, diploma töreninin yapıldığı salonu, orada bulunanların bir bölümünü (gerçekte imge kurulduğunu ya da olayın doğrudan yeniden algılandığını kabul edenlerin, orada bulunanların hiç eksiksiz olarak anımsandığını da kabul etmeleri gerekir, böyle olmaması durumunda imgede ya da görüntüde, anımsanmayan kimselerin yerlerinin boşluklar olarak sırtması kaçınılmaz olur) ve anımsama gücümüz ölçüsünde, bunlara benzeyen başka ayrıntıları anımsayacağımızı kabul etmelerine karşın, olayın kendi yaşamımızla ilgili olduğunu ya da onun geçmişte olup bitmiş bir olay olduğunu nasıl bildiğimiz kousunu, ayrı çözümlemeler ve varsayımlar gerektiren bir sorun olarak görürler. Bu sorunun açıklanması için B. Russell'in "yakınlık duygusu" ve "geçmişlik duygusu" gibi, ne olduğu ve nasıl ortaya çıktığı iyi anlaşılmayan birtakım duygulara gereksememiz bulunduğunu öne sürdüğünü yukarıda belirtmiştik.

59 — Bu tür gereksemelerin, Tasarımcı kuramda, anımsamanın yalnızca görsel imge ya da ona benzer bir şeyle gerçekleştiğinin; Naif Gerçekçi kuramda da olayın yine yalnızca görsel yapısının anımsandığının kabul edilmesinden kaynaklanabileceğini de belirtmiştik. Oysa bir olay bir yandan görsel, işitsel vb. özellikleriyle, bir yandan da belli bir uzam ve zaman bö-

lümü içinde geçmiş oluşuyla, bir bütündür. Buna göre, bir olayın hangi zaman bölümü içinde geçtiğini anımsamak da, onun başka özelliklerini anımsamak gibi, anımsama olayının bir bölümünden başka bir şey değildir. Başka herhangi bir ayrıntı gibi, bir anının zamanının da unutulması olanaklı olmakla birlikte, bir anının tarihinin bilinmesinin, doğal anımsama sürecinin dışında bir ayrı süreci gerektireceğini kabul etmek için hiçbir anlaşılır sebep gösterilemez. Anımsadığımız olayla ilgili birçok kimseleri ya da nesneleri anımsayıp da kendimizin orada bulunduğunu anımsamamak kolay kabul edilebilir bir durum değildir. Kendimizin orada bulunduğunu anımsadığımızda da, o sırada hangi yaşlarla olduğumuzu ya da başımızdan geçen başka olaylara göre bu olayın daha önce mi yoksa daha sonra mı geçtiğini anımsamamızı doğal karşılamak gerekir.

Bir anının zamanını ve onun kendi yaşamımızla ilgili olduğunu doğru olarak anımsadığımızı kabul ettiğimiz zaman, gerçek anılarımızı, imgelem nesneleriyle yani düşlemlerimizle karıştırmamız için de bir neden kalmaz. Bir sayrılık durumu yoksa ya da birtakım ilaçların etkisi altında değilsek, genellikle düşlemlerimizi kendi isteklerimizin, coşkularımızın, korkularımızın vb. etkisi altında, fakat onların düşlem olduğunu bilerek kurarız. Bütün deneysel bilgilerimizde olduğu gibi anılarımızın getirdiği bilgilerde de her zaman yanlışlıklar bulunabilir. Yalnız anılarımızda değil algılarımızda bile yanlışlıklara düştüğümüzü biliyoruz. Bunun gibi, anılarımızda da pek çok yanlışlara düşebileceğimiz, giderek hiç olmamış bir olayı olmuş gibi anımsayabileceğimiz açıktır. Bir çocuğun, kendisine anlatılanların etkisi altında kalarak, kendi doğumundan önceki bir olayı, diyelim annesiyle babasının evlenme törenini, anımsadığını, giderek törenin belli evrelerini gözünün önüne getirebildiğini söylemesi olanaksız değildir. Bu tür yanlışları, gözümüz önünde sandığımız imgeyi daha iyi inceleyerek değil de, olayların akışına uygulayabileceğimiz mantıksal bağlantılardan yararlanarak ya da belgelere başvurarak

düzeltelemeye çalışmamız da, anıların imgelere dayanmadığının bir kartı sayılabilir.

Fakat olayların zamanı ya da kendi yaşamımızla bağıntısı konularında yanılma olasılığı ne denli yüksekse, olayların görsel ya da başka türden duyuşsal özellikleri bakımından da yanılma olasılığı o denli yüksektir. Sözünü ettiğimiz yanılmalar, kimi olayları unutmak ya da belleğimizde onlara gerçekte olduklarına göre değişik bir biçim vermek için bilinçaltı çabalar gösterdiğimiz konusunda ruhbilimcilerin sözünü ettikleri durumlarla ilgili değildir. Bizim konumuzu oluşturan yanılmalar, geçmişteki olayların zamanla yaşamımızdaki önemlerini yitirmeleri yüzünden ayrıntıların unutulmasından, yerine göre de, unutilan ayrıntıların yerlerinin doğrulması zorunluluğunun duyulmasından doğabilir. Bu yanılmaların zaman geçtikçe büyümesi gerekirmiş gibi görünse de, buna uymayan durumların ortaya çıkması da olanaksız değildir. Belleğin uyarılma yolları, tümüyle unuttuğumuzu sandığımız bir olayı beklemediğimiz bir anda anımsamamıza ya da olaydan belli bir süre geçtikten sonra, daha önce yalnızca kaba çizgileriyle anımsayabildiğimiz bir olayı daha ayrıntılı olarak anımsamamıza olanak sağlayabilir.

60 — Anımsamanın böyle bir bilme edimi olduğunu kabul edilince, artık anılarımızın bize doğruyu bildirdiğine başlangıçta nasıl karar verdiğimiz gibi bir sorunun da ortaya çıkmaması gerekir. Bir çocuk için bir yandan anıları bir yandan da geçmiş yaşamının öyküsü diye iki ayrı şey olamayacağına göre, bunların birbirine uygun olup olmadığı gibi bir sorun da olamaz. Bu bakımdan, anılarımızın gerçeğe uygunluğunun deneylerimize dayanan bir uslamlamadan çıkarılamayacağı, böyle bir uslamlamamanın bizi bir sonsuz geri gidişe götüreceği türünden görüşler öne sürmek gereksiz, giderek saçmadır. Geçmiş yaşamımızla anılarımızın birbirine uymaması durumu ancak, başkalarıyla ortak olan deneylerimizi onlarla aynı biçimde algılamadığı-

mızı ya da anılarımızın belgelere uymadığı durumların bulunduğu saptadıktan sonra söz konusu olabilir. Böyle bir saptamadan sonraysa, anılarımızın gerçeğe uygun olabileceğini kanıtlamak için başvuracağımız usullamlamaların hiçbir yararı olmayacağı açıktır. Araştırılması gereken şey, olsa olsa, yanılmaların nereden geldiği ve bunların nasıl düzeltilebileceğidir.

Özellikle büyük kalabalıkların sürekli bir kaynaşma içinde bulunduğu ve insanlar arasındaki ilişkilerin çok karmaşık biçimler aldığı uygar toplumlarda, belleğe dayanan bilgilere, bunları değişik yollardan denetlemedikçe güvenilemeyeceğini deneylerimizden bildiğimiz gibi, algılama-bellek bağıntısının göz önünde tutarak da bu sonuca varabiliriz. Örneğin kalabalık bir caddede ortaya çıkan bir trafik kazasına tanık olan bir kimsenin, yalnızca gelecekte bu olay üzerine anımsayacağı şeylerin değil, olay sırasındaki gözlemlerinin bile kazanın doğru bir açıklamasını verebildiği pek seyrek. Mahkemelerde aynı olayın aydınlanması için birçok kimselerin tanıklığına başvurulması, yalnızca yargıcın sanıklardan birinin ya da birkaçının yalan söyleyebileceği olasılığını göz önünde tutmak zorunda olmasından değil, yanlış gözlem ve yanlış anımsama durumlarının da söz konusu olmasındandır. Çağrışımlara dayanan anıların, doğrudan gelen dış etkilere dayanan gözlemlere bakışla daha çok yanlışla düşebilmesini doğal karşılamak gerekir.

61 — Filozofların bellekle ilgili çözümlemelerinde, geçmişteki olayların anılarına benzer biçimde, gelecekte ortaya çıkacak olayların anılarının da olabiliş olamayacağı türünden sorular ortaya attıkları görülür. Gelecekle ilgili anılar, olsa olsa, örneğin gelecekte belli bir yerde belli kimseler arasında bir toplantı yapması üzerine bir karar alınmışsa, bu kararın alınması olayının anımsanması anlamına gelebilir ki bu da, gelecekteki değil, geçmişteki bir olayla ilgili bir anı demektir. Öte yandan, eğer özne, toplantının yapılacağı salonun durumu, çevresinde oturulacak masanın kılığı, toplantıda hazır buluna-

cak olan kişilerin özellikleri ve masa çevresinde hangi sıraya göre oturacakları gibi ayrıntıları iyice öğrenmişse, gelecekteki toplantıyı, belki de geçmişte tanık olup da yeterince önem vermediği herhangi bir toplantıdan daha belirgin ve ayrıntılı biçimde zihinde canlandırabilir. Bu da, anılarımızın, olayların geçmişteki "görüntüsünün" ya da onların "resimsel imgesinin" yeniden gözlemlenmesi olarak ortaya çıkmadığını gösteren örneklerden bir yenisini oluşturabilir. Ancak, eskiden alınmış olan bir kararın ileride gerçekleşip gerçekleşmeyeceğinin saptanması, belli türden öndeyilerimizin gerçekleşme olasılığının derecesinin bilinmesi gibi apayrı bir sorun olduğuna göre, bunun bellekle ilgili bir konu olarak ele alınmasının uygun bir yol olduğu söylenemez. Burada, geçmişte alınan belli türden kararların, belli koşullar altında, ne ölçüde gerçekleşme olasılığının bulunduğunu ancak belleğimizin verilerinden yararlanarak kestirebileceğimizin ileri sürülmesi, yine de gelecekteki olayların bellek konusu olarak ele alınmasını haklı göstermez. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi, her türlü bilgi ve davranışlarımızın temelinde belleğimizin değişik biçimler içindeki verileri bulunmaktadır.

TÜMEVARIM

62 — Aristoteles'in kurucusu olduğu klasik mantık, genel bilgilerden yola çıkarak tikel nesnelerin bilgisini edinmemizi sağlıyor. Bu yüzden buna Tümdengelsel Mantık da denir. Bu mantığa göre, herhangi bir canlının, yaşamını sürdürebilmek için beslenme zorunda olduğu sonucu, bütün canlıların, yaşamlarını sürdürebilmek için, beslenme zorunda olduklarının genel bilgisinden çıkarılabilir. Buna göre, bu tür uslamamanın bize yeni bir bilgi sağladığı söylenemez; çünkü bütün canlılar üzerine herhangi bir doğruyu biliyorsak, ele aldığımız canlı için de bunu biliyoruz demektir. Yani tümdengelsel mantığın bütün yaptığı, örtük (implicit) olarak bildiğimiz bir doğruyu belirttik (explicit) duruma getirmektir. Bu yüzden, Francis Bacon'dan başlayarak birçok düşünürler, bu mantığın, bilgimizi artırmak bakımından yetersiz olduğunu, bilgimizi hızla artırmak istiyorsak, tikel nesneler üzerinde yaptığımız deneylerden yola çıkarak bizi genel bilgilere götürecek bir yönteme, yani tümevarımsal bir mantığa, gerek bulunduğunu öne sürdüler.

Bacon, *Novum Organum*'da, doğrunun bulunmasının ancak iki yolunun bulunduğunu, bunlardan birinin duylardan ve tikellerden en genel belitlere (axioms) uçuğunu ve doğruluğunun saptanmış ve değişmez olduğunu kabul ettiği bu ilkelerden yargılara ve ara belitlere doğru ilerlediğini söyler. Bacon'a göre ikinci yol, dereceli ve kesintisiz bir yükselişle, belitleri duylardan ve tikellerden türetir ve sonunda en genel belitlere va-

rır. Yine Bacon'a göre doğru olan bu ikinci yoldur ve kendi zamanına dek henüz denenmemiştir.

Bacon'un, bilimsel buluşlara ulaşmak için yapılacak çalışmalarda uyulması gereken ilkeler bakımından son derece önemli görüşler ileri sürdüğü yadsınamaz. Ancak, onun, bir kez yalın sayıp dökme (simple enumeration) işleminin yarar-sızlığı saptandıktan sonra varsayımlara başvurmaktan başka bir yol kalmadığını; bu durumda da tümdengelimden başka bir mantık yönteminin bulunamayacağını görememiş olması, kendisini, gerçekleşmesi olanaksız bir tasar arkasında koşmaya götürmüştür. Hume'un ve onu izleyen Deneyci filozofların da, buradaki mantıksal olanaksızlığı görmüş olmalarına karşın, yine de Bacon'ın etkisinden kurtulamadıkları söylenebilir.

63 — Tümevarımsal bir mantık yöntemi bulunabilseydi, bunun kabaca, şimdiye dek gözlemlediğimiz A türünden şeylerin hepsinin B türünden olduğuna bakarak, bundan sonraki gözlemlerimizi de içine alacak biçimde, bütün A türünden şeylerin B türünden olduğunu söyleyebilmemizi sağlaması gerekirdi. Bu yoldan kazanılan bir bilginin mantıksal kesinliğinin bulunamayacağını Hume'un kanıtladığını daha önce (11) ayrıntılarıyla görmüştük. Ayrıca, mantıksal bir çıkarımın çelişmezlik ilkesine dayanmak zorunda olduğunu, bunun da ancak tümdengelimsel mantık için geçerli olabileceğini bildiğimize göre, tümevarımsal bir yöntemin mantıksal bir yöntem olmasının iç-çelişkili olduğu da söylenebilir. Ancak buna karşı, çıkarımın kendisinin çelişki ilkesine dayanmasına gerek kalmadan da herhangi bir yöntemin sağlam sonuç vereceğinin tümdengelimsel olarak kanıtlanması olanağının bulunabileceği öne sürülebilir. Nitekim günümüzde de bir tümevarımsal çıkarım yöntemi aramakta direnenler belki de böyle düşünmektedirler. Fakat biz bunun çıkmaz bir yol olduğunu hem daha önce gördüğümüz hem de bundan sonra değişik durumlarda göreceğimiz için şimdilik bunu bir yana bırakıyoruz.

Günümüzde tümevarım, genellikle, öncüllerin doğruluğu sonucun doğruluğunu mantıksal olarak gerektirmeyen, fakat yine de sonuca inanmamızı haklı gösterecek nedenlerin bulunduğu bir usamlama biçimi olarak kabul ediliyor. Fakat böyle bir kabul, "Gerçekten böyle bir usamlama biçimi var mıdır ya da olabilir mi?" sorusunu ortaya çıkarmaktan da geri kalmıyor. Hume "Us, bir nesnenin varoluşunun başka bir nesnenin varoluşunu gerektirdiğine bizi inandıramaz; öyle ki biz, birinin izleniminden ötekinin idesine ya da inancına geçerken, usun değil, alışkının ya da çağrışım ilkesinin etkisiyle karar veririz"* derken, bir bakıma, bir usamlamadan söz eder gibi görünmemekle birlikte, genellikle tümevarımın, sonucuna ruhbilimsel yoldan inanılan bir usamlama türü olduğunu kabul eder biçimde düşünmek gelenek olmuştur. Hume'un kendisinin de, çok zaman, böyle ruhbilimsel inançla karışık bir usamlama türünü kabul ettiğini gösteren görüşler ileri sürdüğü söylenebilir.

64 — Eğer böyle bir usamlama biçimi olsaydı bunun "A benzerlerinin hepsinin B benzerleri olduğu gözlemlenmiş olduğuna göre, yeniden gözlemleyeceğimiz bir A benzeri de B benzeri olacaktır, demek ki bütün A benzerleri B benzerleri olacaktır" biçiminde olacağını biliyoruz. Hume'un, bu usamlamadaki yanlışlığın, herhangi bir t anından önce gözlemlenen bağıntıların t anından sonra da süreceğini kabul etmemiz için mantıksal bir sebep bulunmayışından ileri geldiği görüşünde olduğunu, oysa asıl güçlüğün benzerliklerin saptanmasındaki olanaksızlıktan kaynaklandığını daha önce (12) belirtmiştik. Gerçekte, bütün mantıksal önermelerin temelinde birtakım varsayımlar bulunduğuna göre, eğer yukarıdaki türden bir usamlamanın doğru bir vargiya ulaşacağına, ruhbilimsel yoldan da olsa, inansaydık, tümevarımsal usamlamanın temelinde de "Eğer herhangi bir t anından önceki sürekli birlikteliklerin t

* A Treatise.... B. I, P. II, Sec. VII

anından sonra da geçerli olacağı doğruysa" varsayımını yerleştirerek tümevarımsal uslamlamayı mantıksal bir uslamlama biçimine dönüştürme olanağı bulunurdu.

Buna karşı, varsayımın kesin olarak doğru değilse sonuçta da kesinlik bulunmayacağına göre bu varsayımın bir yarar sağlamayacağı söylenebilir. Oysa tümevarım bakımından bizim karşılaştığımız güçlük, elde ettiğimiz bilgilerin mantıksal kesinliğinin bulunmayışından değil, doğruluğunu ruhbilimsel olarak da olsa inanabileceğimiz türden bilgiler elde edebilme-miz için belirli bir yöntemin bulunmayışından geliyor. Destek-siz kalan ve havadan ağır olan bütün nesnelerin dünyaya doğru gidişinin, cisimler arasındaki bir çekim gücünün etkisiyle gerçekleştiği varsayımıyla açıklanabileceğinin Newton'dan önce saptanamamış olması, insanların, gözlemledikleri sürekli birlikteliklerin gelecekte de geçerli olacağına yeterince güvenememişlerinden ileri geldiği söylenebilir mi? Gerçekte bu tür bir kuşkunun tümevarım konusunun güçlükleriyle kılıgısal bakımdan hiçbir ilgisi olmaması bir yana, mantığın kökenlerine inildiğinde, böyle bir kuşkudan söz etmenin de olanaksız olduğuna, çünkü çelişmezlik ilkesinin de, kabul edilen bir sürekli birlikteliğin gelecekte de geçerli olacağına ters düşen kabuller yapmak anlamına gelebileceğine de daha önce (15) değinmiştik. Bu durumu da ileride daha ayrıntılı olarak ele alacağız.

65 — Gerçekte yeterli aydınlığa kavuşmuş gibi görünen bu konu üzerinde üstelleyerek duruşumuz, Hume'dan beri tümevarım yöntemi üzerinde düşünen yazarlardan çoğunun bu sorunu, temelde, "dünyanın eşbiçimliliğine (uniformity) güvenilip güvenilemeyeceği" sorunu olarak görmeyi sürdürmelerinden geliyor. Örneğin J. Hospers "Kimi A'lar B oldu diye bütün A'ların B olduğunun da kesin olduğunu söylemeye hakkımız yok. Ancak bütün A'ların B olmasının bir derecede olası olduğunu söyleyebiliriz ve olasılık derecesi herhangi bir A'nın B ol-

maması gibi bir durumun ortaya çıkmaması koşuluyla, eklenen her A'nın B oluşu durumuyla yükselir"* diyor.

Başka bir yazar da "Reichenbach tümevarımsal mantığın Ussal Doğrulama koşullarını karşıladığını bir tümdengelimsel geçerli kanıtlamayla göstermeye çalışır. Kanıtlama şöyledir:

Doğa ya tekbiçimlidir ya da değildir.

Eğer tekbiçimliyse tümevarım başarılı olur.

Doğa tekbiçimli değilse hiçbir yöntem başarılı olamaz.

Eğer herhangi bir tümevarım yöntemi başarılıysa

o zaman bilimsel tümevarım başarılı olur.

Bu kanıtlamanın tümdengelimsel geçerli olduğu kuşkusuzdur ve birinci ve ikinci öncüllerin doğru olduğunun bilindiği de açıktır. Fakat üçüncü öncülün doğru olduğunu nasıl bilebiliriz?"** diyor.

Son olarak Ayer'ın da "...çokluk biz tümevarımı doğanın tekbiçimliliği yardımıyla ya da bir 'sınırlı serbest değişkenlik ilkesi' koyutlamakla kanıtlayabiliriz. Oysa gerçekte doğanın tekbiçimliliği (düzenliliği) ilkesinin savladığı şey, yalnızca ve yanıltıcı bir biçimde, geçmiş deneyin geleceğe yol göstermekte olduğunun kabulüdür; sınırlı serbest değişkenlik ilkesiye o kabulü önvarsayar"*** dediğini görürüz. Oysa yine Ayer tümevarımın gerçek genel bilgilere ulaşmak için kullanılan bir yol olmadığını belirtmekte ve "...Hume'un epistemolojik görüşlerine temelde katılmakla birlikte, bu tür önermelerin edimsel olarak ne yoldan düzenlenebileceği konusunda onun açıklamasını kabul etmediğimizi de ekleyebiliriz. Biz, Hume'un kabul eder görüldüğü gibi, her genel varsayımın, gerçekte, belli sayıda gözlemlenmiş örneklerin bir genellemesi olduğunu kabul etmiyoruz. Bilimsel kuramların, çokluk, tümevarımsal de-

* An Introduction to Philosophical Analysis, 1981. s. 250

** B. Skyrms. CHOICE AND CHANCE – An Introduction to Inductive Logic. 1968, s. 39

*** Dil, Doğruluk ve Mantık, çev. Vehbi Hacıdıroğlu, s. 33

ğil tümdengelimsel olduğu konusunda u  ular gibi düşünüyoruz" ² demektir. G r     r ki hemen bütün Gerçekçi yazarlar, en azından zaman zaman, sanki tümevarım diye bir y  tem varmış da bütün sorun bu yoldan elde edilen bilgilerin kesin doğruluğunun kanıtlanamaz olduğundan doğuyormu  gibi bir tutum almaktan geri kalmıyorlar.

66 — Tümevarım teriminin klasik anlamındaki bir yöntemin, yalnızca mantıksal olarak doğrulanabilirliğinin değil, böyle bir yöntemin bulunmasının da olanaksız olduğunu Karl R. Popper'in açıkça belirttiğini görüyoruz. Gerçekten Popper " evremize böyle düzenlilikler yükleme gerekmesi, açıkça, doğuştandır; ve dürtülere ya da içgüdülere dayanır... Bu beni, beklentilerin, hiç yinelenme olmadan ya da yinelenmeden önce de, doğabileceği, sonucuna daha sonra da yinelenmenin benzerliği   nvarsaydığına, benzerliğin de bir görüş açısı, bir kuram ya da bir beklentiyi   nvarsayması yüzünden, bunların başka yoldan doğamayacağını gösteren bir c z  mlemeye götürdü" ³ demektir. Fakat burada beklentilerin, bilinçli düşünme düzeyine gelmiş insanlarda bile dürtü ya da güdülere dayandığını kabul eder görünen bulanık bir genelleme anlayışının bulunduğu da göze çarpıyor ki, bunun, Popper'in tutarlı bir bilgi kuramı ortaya koyabilmesine engel olacağı açıktır.

Nitekim Popper, F. Bedge'dan aldığını bildirdiği bir örnek göre "Köpek yavrularının burnuna yanan bir sigara tutulmuştur. Sigarayı koklayan yavrular hemen ka ı  yorlar... Birkaç gün sonra bir sigara, giderek yuvarlatılmış bir ak kâğıt, gördüklerinde yine aksırarak ka ı  yorlar" ⁴ diyerek, hayvanların neden-etki bağıntısını, yinelenmeye gerek kalmadan tek deneyle öğrendiklerini kabul eder görünüyor. Bu türden örnekler ya da uslamamaların sonunda onun " ağrı ım ya da

* A.g.y., s. 138

** Objective Knowledge, 1975, s. 24

*** Conjectures and Refutation, 1969, s. 44

koşullu tepke diye bir şey yoktur"* diyerek Pavlov'un bilimsel deneylerinin sonuçlarını reddetmeye dek gittiğini görüyoruz.

Böylece Popper'in tümel bilgilere nasıl ulaşıldığı konusundaki görüşü de ortaya çıkmış oluyor. Ona göre hayvanlarda da insanlarda da doğuştan bilgiler vardır, bu bilgiler arasından, yanlış olanlar, kendisinin "deneme ve yanlış-eleme" (trial and error-elimination) dediği bir yöntemle elenir ve bu yoldan doğru genel bilgiler elde edilmiş olur. Popper "Bir amiple Einstein arasındaki tek ayrım, Einstein'ın yanlış eleme işlemini bilinçli olarak yapmasıdır. Einstein kuramlarını öldürmenin yollarını arar: O, kuramlarına karşı bilinçli olarak eleştiricidir, bu yüzden de o kuramları bulanık değil de keskin biçimde düzenler. Fakat amip, beklentileri ya da varsayımları karşısında eleştirici olamaz"*** diyor. Tümüyle doğuştan bilgilerin düzeltilmesine dayanan böyle bir bilgi anlayışının, Popper'in kesinlikle reddettiği klasik tümevarım yönteminden daha inandırıcı olmadığı açıktır. Özellikle koşullu tepkeyi ve çağrışımı tümüyle reddedişinin, sonra da, hem doğuştan geldiği hem de yanlışlıklarla dolu olduğu söylenen böylesine çok sayıda bilginin bulunduğu kabul edilişinin, onun kuramının inandırıcı olmasını kesinlikle engellediği söylenebilir. Gerçekte doğuştan bilgilerin bulunduğu kabul edilirse bunların en büyük özelliğinin *doğruluk* olması gerektiği düşünülebilir.

67 — Biz Algılama konusunu incelerken, çocuklarda ve hayvanlarda bilgi kazanma yolunun, ancak Pavlov'un koşullu tepke deneylerine koşut olarak açıklanabileceğini görmüştük (34). Fakat orada, elde edilen bilginin genel bilgi olduğunu yeterli açıklıkta belirtmemiştik. Oysa Tümelemler konusunu işlerken varacağımız sonuç, herhangi türden bir neden-etki bağlantısının öğrenilmesi anlamına gelen bilginin ancak genel bilgi olabileceğini, tikel nesnelerin bilgisinin yalnızca herhangi bir

* Objective Knowledge, s. 67

** A.g.y., s. 24-25

nesne ya da olayı genel bilgilerimize göre değerlendirmekten başka bir şey olamayacağını gösterecektir. Nitekim Pavlov'un deneyinde de, eğer her zil sesinden sonra köpeğin salgılarının devime geçmesinin bir besin beklentisi, yani besin geleceğinin bilgisi, olduğunu kabul edersek bu bir tümel bilgidir. İlk zil sesinin ardından besinin gelmesi tikel bir olaydır, fakat bu, köpeği hiç etkilememiştir. Ancak birçok yinelenmelerden sonra köpek, belli türden bir sesin belli türden bir durumun habercisi olduğunu öğrenmiştir. Artık bundan sonra işittiği her zil sesini bu genel bilginin içinde değerlendirecek ve arkadan besin geleceğini bilecektir. Bu da, zil sesiyle ilgili bir genel bilgi edinmiş olmak anlamına gelir. Doğal olarak bu bilgi zil sesinin bir tek (besinin habercisi olmak) niteliğinin bilgisidir. Başka türden deneyler zil sesiyle ilgili başka genel bilgiler öğrettikçe, köpek bu genel bilgileri de zil sesine uygulayabilecek ve bir tikel nesne ya da tikel olay örneği olarak kabul ettiğimiz zil sesini, ancak o genel bilgilerin de birleşmesiyle, daha iyi tanınmış olacaktır.

Yine Algılama bölümünde, koşullu tepke deneyinin verdiği türden genel bilgilerin mantıksal bir uslamlamayla elde edilmesinin olanaksız olduğunu belirtmiştik (33). Gerçekten, köpeğin bir sonuca varması için, besin gelmeden önce deneyine girmiş olan çok sayıda duyumlar arasında bir seçim yapması, böylece zil sesiyle besinin gelişi arasında bir birliktelik kurması ve daha sonra da bu birlikteliğin yinelenmesi gerekiyordu. Böylece, mantığın bu seçimi yapıp yinelenmeyi beklemesinin olanaksız olduğu, buna karşı, mantığın başaramadığı bu işi fizyolojinin başarabildiği sonucuna varmıştık. Bu durumu şöyle özetleyebiliriz: İki olay arasındaki sürekli birlikteliği, yinelenmeleri gözlemleyerek saptayabilmek için, yinelenen olan bağlantının ne olduğunun bilinmesi gerekir; oysa bu bağlantının, yani neyin yinelenmesi gerektiğinin bilinmesi de aradığımız genel bilginin önceden bilinmesini gerektirir. Buradaki döngüsellik açıktır.

Görülüyor ki, filozofların genellikle doğru sonuç vereceğinin mantıksal olarak kanıtlanamayışından yakındıkları, bir bölüm filozofun böyle bir kanıtlamanın olanaksızlığını kabul etmesine karşın, başka bir bölümünün, ya bir kanıtlama yolu bulmak ya da kanıtlanamazlığı eskilerine göre daha değişik bir yoldan gösterebilmek için uğraştıkları tümevarım yöntemi için, mantıksal kanıtlama diye bir sorun söz konusu olamaz; çünkü gerçekte mantıksal düşünme aşamasına ulaşmış olan insanlar için böyle bir yöntem yoktur. Hayvanların ve çocukların bu yoldan kazandıkları bilgilerin pek çoğu da, sürecin doğası gereği olarak, yanlıştır. Nitekim Pavlov'un deneyimindeki zil sesiyle besin arasında bir nedensellik ya da gerçek bir sürekli birliktelik bağlantısı bulunduğu öne sürülemez. Hiçbir zil sesinde besin üretme gücü bulunmadığı gibi, zil sesiyle besinin sürekli birlikteliğini gerektiren mantıksal bir bağlantı da yoktur. Bu bakımdan yetişkin bir insan, bir rastlantı olarak, bu türden bir sürekli birliktelik bağlantısının ayrımına varsa bile, bu bağlantının buna benzer durumlardaki genel bilgileriyle tutarlı olup olmadığını araştırır ve bir tutarlılık saptayamaz da gerçek bağlantının hangi olaylar arasında ortaya çıktığını öğrenmek isterse bunun araştırmasına girişir. Örneğin Pavlov'un deneyiminde gerçek sürekli birlikteliğin, deney yapan bilginlerin kararıyla bu karardan doğan sonuçlar arasında ortaya çıktığını saptayabilir.

68 — Belli bir yaştan sonra genel bilgileri öğrenmek için tümevarımsal bir yöntem bulunmadığını kabul ettiğimize; ayrıca, çocukluğumuzda tümevarım yoluyla öğrendiğimi bilgilerin de gerçek tümel bilgilerimizle tutarlılığının denetlenmesi gerektiğini de belirttiğimize göre, gerçek genel bilgileri hangi yollardan öğrenebileceğimiz sorusunun da yanıtlanması gerekir. Bunun değişik yolları gösterilebilir. Önce, herhangi bir genel bilgiyi, daha genel bilgilerimizden, tümdengelim yoluyla çıkarabiliriz. Bize "serçe" adında bir kuş türünden söz edilse, bütün serçelerin uçacağını bilebiliriz, çünkü bütün kuşların uç-

tuğunu biliriz. İkinci yol, başkalarından, konuşma, okuma, eğitim vb. yoluyla öğrenmelidir. Örneğin bir sözlükte "aslan" sözcüğünün tanımında, onun dört ayaklı olduğu belirtilmişse, bu yoldan, bütün aslanların dört ayaklı olduklarının genel bilgisini edinmiş oluruz. Fakat bu yöntemler ilk tümel bilgilerin nasıl öğrenildiğini ve yeni buluşların nasıl yapıldığını açıklamadıkları için, bizim konumuz bakımından ilginç görülebilecek türden yöntemler değildir.

Bizim konumuzu ilgilendiren yollardan birincisi fizyolojik tümevarım yoludur. Yukarıda, fizyolojik olarak öğrendiğimiz bilgilerden büyük bölümünün genellikle yanlış olduğunu söylemiştik. Fakat bunlardan bir bölümü, günlük yaşamdaki deneylerimizin, içinde ortaya çıktıkları deney koşullarının son derece değişik türlerden oluşları yüzünden öylesine iyi denetlenmişlerdir ki, bu bölümde yanlışlık olasılığının en aza düştüğü söylenebilir. Bunların en başında, değişik duyularımız arasındaki bağlantıların bilgisi gelir. Duyu-verilerinin kalıtımla gelen çok sağlam temelleri bulunması gerektiğini Algılama bölümünde görmüştük. Fakat değişik duyu organlarımız aracılığıyla ortaya çıkan duyu-verilerinin birbiriyle bağlantısının bilgisini genellikle bireysel yaşam boyunca geçirdiğimiz deneylerden öğrenmiş olmamız gerekir gibi görünüyor. Örneğin yalnızca görsel duyu-verilerinden yararlanarak, karşımızda bulunan bir nesnenin, elimizi uzattığımız ya da yanına dek giderek ona dokunduğumuz zaman bizde ne türden dokunsal duyu-verileri uyandıracağının bilgisini, yinelenmeye dayanan bir fizyolojik tümevarım yoluyla elde ettiğimizi düşünmek uygun olmalıdır. Daha çocuklukta öğrendiğimiz bu tür bilgiler, mantıksal düşünme düzeyine ulaşıncaya dek, pek çok sayıda ve çok değişik koşullar altında denetlenmiş olduklarından, bunlar en güvenilir genel bilgilerimizden sayılır.

69 — Buna benzer bağlantılar bütün duyu-verilerimiz arasında vardır. Örneğin, birdenbire, tanıdığımız bir koku duymuş

olsak, çevremize baktığımızda, ya odaya bir çiçek getirilmiş, ya çiçekli bir bahçeye bakan bir pencerenin açılmış ya da yerine göre sezebileceğimiz bir değişikliğin ortaya çıkmış olmasından doğan duyu-verileri edineceğimizi anlarız. Belli türden bir şangırtı duyduğumuz zaman da, sesin geldiği yana baktığımızda, diyelim bir cam vazonun kırıklarının görsel duyu-verilerini edineceğimizi biliriz. Bunların hepsi de çok sağlam genel bilgilere dayanmakla birlikte, bu bilgilerin zaman zaman bizi yanılttıkları durumların da bulunabileceğini bildiğimiz için, eğer elde ettiğimiz sonuçların kesinlikle doğru olmasını istiyorsak, bu türden sürekli birlikteliklerin de genel bilgilerimize göre bir değerlendirmesini yapmamız gerekir. Eğer böyle bir değerlendirme yapmışsak, örneğin aynada gördüğümüz birinin gerçekte bambaşka bir yerde bulunduğunu, su içine batmışken kırık görünen değneğin gerçekte düz olabileceğini, çölde gördüğümüz ağaçların gerçek yerinin hiç de bizim o anda onların bulunduğunu sandığımız yer olmayabileceğini anlayabiliriz.

Duyularımız arasındaki bağlantıların bilgisinin bütün deneysel bilgilerimiz bakımından önemli işlevleri olduğu açıktır. Fakat bizim sözünü ettiğimiz bilgiler dolaysız bağlantıların bilgisidir ve bunların geçerli olduğu alan ilk bakışta sanıldığı kadar geniş değildir. Örneğin ısınmakta olan bir suya bir sıcakölçer daldırılmışsa, suyun kaynadığının belirtisi olan fokurdama seslerini işittiğimiz zaman sıcakölçerin cıva ucunun 100 derece çizgisi düzeyinde bulunduğunu gösteren bir duyu-verisi edineceğimizi bilmenin, işitsel ve görsel duyu-verileri arasındaki bağlantı üzerinde çocuklukta fizyolojik tümevarımla kazandığımız genel bilgilerle bir ilgisinin olmadığı açıktır. Böyle bir olayda o tür bilgilere dayanan bölümler, örneğin cıva kolonunun iki ayrı zamanda iki ayrı görsel duyu-verisi doğurmasının, kolonun ucundaki bir gerçek yükselmenin belirtisi olduğu türünden bilgilerdir. Buna karşı, kaynama sonunda kolonun ucunun yükseleceğinin bilgisi, insanların genellikle kitaplardan ya da başkalarından öğrendikleri türden bilgilerdendir. Doğal

olarak bu türden bilgileri, birbiriyle bilgi alışverişinde bulunan insan toplulukları içinde, ilk olarak, bir ya da birkaç kişinin bulmuş olması gerekir. İşte bu türden genel bilgilere bilimsel buluşlar diyeceğiz ve böyle buluşların hangi koşullar altında gerçekleştirilebildiklerini araştıracağız.

Bütün bir toplumun ya da bir toplumlar takımının deney süresinin bir insanın yaşam süresiyle ölçüştürülemeyecek kadar uzun olduğunu göz önünde tuttuğumuz zaman, toplumlar düzeyinde düşünmek koşuluyla, birtakım yanlış genel bilgilerin, yeni deneylerin ışığı altında düzeltilebileceklerini ve bu düzeltmelerin yeni genel bilgiler kazanmak anlamına geldiğini kabul edebiliriz. Fakat Popper'in düşündüğünün tersine, bu tür düzeltmelerin doğuştan bilgilere uygulanmasının olanaksız olduğunu kabul etmemiz gerekir. Çünkü kalıtımla gelen bilgiler sayısız kuşaklar boyunca ölüm-kalım deneylerinden geçmiş ve böylelikle insan ya da hayvan yaşamının ayrılmaz birer bölümü olan bilgilerdir. Bunların bir bireyin yaşamı içinde değişebileceği inandırıcı biçimde öne sürülemez. Ayrıca, böyle bir süreç söz konusu olduğunda bu, Popper'in düşündüğü gibi toplumlarca geçerli kabul edilen genel bilgiler için değil, bireylerin edinmiş oldukları yanlış bilgilerin düzeltilmesi için uygun olabilir. Çünkü bireyler çocuklukta edindikleri yanlış bilgileri kendi deneyleriyle kolayca düzeltememişlerse bile, toplumsal yaşam içinde bu tür düzeltmelerin yapılması çok kolaydır. Bilimsel buluşlar içinse daha ayrı bir yöntemin düşünülmesi gerekir.

Gerçek bir bilimsel buluşun özelliği, bunun, toplumca daha önce bilinmeyen türden yani kitaplardan ya da başkalarından öğrenilmesi olanağı bulunmayan bir bilgi oluşudur. Bu, ya rastlanılan bir olayın açıklanması (örneğin elektriği ilettiği görülen bir bakır telin bu özelliğinin onun hangi niteliğinden doğduğunun araştırılması) ya da doğada örneğine rastlanmayan bir özellik bulunması (örneğin hem elektriği iyi iletmeyen hem de sıcakta erimeyen bir alaşım bulunması) türünden bir bilgi olabilir. Biz burada genel bir bilgi kazanmanın yolunu en yalın

örneği içinde ele alarak, tümevarımsal gibi görünen yöntemlerin gerçek yapısını göstermeye çalışacağız.

Bir bakır telin elektriği ilettiğini gördükten sonra bütün bakırların elektriği ilettiğinin genel bilgisini nasıl elde edebileceğimizi düşünelim. Tümevarımcı için düzenek bellidir. Bakırın elektriği ilettiğini birçok kez gözlemledikten sonra bütün bakırların iletken olma olasılığını düşünmeye başlarız. Gözlemlerimizin sayısının yeterli olduğu kararına vardıldıktan sonra, bakırın iletken olduğunun yeterli bir olasılık derecesinde doğru olduğuna inanırız. Bundan sonra yapacağımız her gözlem, arada bilgimize ters düşen bir olayla karşılaşmamış olmak koşuluyla, inancımızı daha da güçlendirir. Bu deneylerde, benzer neden "bakır olma", benzer etki de "iletkenlik"tir.

70 — Benzer etkinin iletkenlik oluşu bizim kabulümüzün gereğidir, çünkü araştırdığımız konu budur. Fakat açık olan bir elektrik devresini örneğin bir bakır telle birleştirdiğimiz ve elektrik akımının ortaya çıktığını gördüğümüz zaman, bunun telin bakır oluşunun bir sonucu olduğunu nasıl bilebiliriz? Örneğimizin çok yalın bir örnek oluşunun bu sorunun çözümüne getirdiği kolaylıktan yani iletkenlik niteliğiyle cisimlerin kimyasal yapıları arasındaki bağıntının genellikle bilinen bir bağıntı oluşundan, yararlanırsak, örneğimiz bir tümevarım örneği olmaktan çıkmış olur. Bu yüzden o bağıntıyı bilmediğimizi kabul edeceğiz. Demek ki şu anda bildiğimiz şey, yalnızca, elimizdeki bakır telin iletken olduğudur. Yani teli birkaç kez takıp söktükten sonra, elektrik akımının ortaya çıkıp kesilmesinin bu takıp sökmelerle birlikte gittiğini görmüş ve akımı bu bakır telin sağladığını anlamış durumdayız. Fakat elimizdeki nesnenin, iletken olmak açısından, benzerlerini bulabilmek için şu anda akımı sağlayan niteliğin ne olduğunu bilmek gerekir ve zor olan da budur.

Elimizdeki bakır telin sonsuz sayıda nitelikleri olduğunu biliyoruz. Burada, deneyin yapıldığı ortamın koşullarının da

deney sonucunu etkileyeceği düşünülebilirse de, biz bu koşulları da telin nitelikleri arasına sokabiliriz. Örneğin deneyin içinde yapıldığı ortamın sıcaklık derecesinin deney sonuçlarını etkileyebileceği gibi bir olasılık düşünüyorsak, elimizdeki telin belli sıcaklık derecesinde kullanılan bir tel olduğunu söyleyerek ayrıca bir de deneyin içinde yapıldığı koşullardan söz etmek zorunluluğundan kurtulmuş oluruz. Doğal olarak bu durumda elimizdeki telin, daha önce de sonsuz sayıda olan niteliklerine bir de deney ortamıyla ilgili olan, yine sonsuz sayıda yeni nitelikler eklenmiş olacaktır. Bütün sorun, bu tel yerine takacağımız herhangi bir nesnenin de elektriği iletebilmesi için, o nesnenin bu tele hangi nitelikleri bakımından benzemesi gerektiğini bulabilmektedir.

71 — Artık deneyimi yapacak olan kimsenin, araştırma konusundaki bilgisinin genişlik ve derinliğiyle bu bilgiye eklenmesi gereken çalışkanlık, bilimsel araştırıcılık yeteneği, özveri ve istenç gibi etkenlerin başarının vazgeçilmez öğeleri olarak kendini göstereceği aşamaya gelinmiştir. Çünkü eldeki nesnenin elektrik akımının ortaya çıkmasında etkili olabilecek nitelikleriyle, bunda etkili olma olasılığı hemen hiç bulunmayan nitelikleri arasında bir seçim yapmak gerekecektir. Böyle bir seçimi kolaylaştırabilecek koşulların başında, deneycinin, elektrik akımının ne türden bir güç kaynağı olup hangi koşullar altında ortaya çıkabileceği üzerinde olanak oranında çok şey bilmesi gelir. Madenlerin hangi niteliklerinin hangi koşullar altında ne yönde ve ne ölçüde değişebileceği konusundaki bilgilerin de deneyimlerin yönlendirilmesi bakımından büyük yarar sağlayacağı açıktır. Bütün bu bilgilere karşın yine de büyük çapta bir "varsayım kurma-denetleme" yöntemine başvurmak gerekecektir.

Araştıracının bilgisinin sağladığı büyük kolaylıklar olmasa, deneyin dışında bırakılabilecek niteliklerin neler olabileceğinin saptanması olanaksız olur ve sonsuz sayıda nitelikler birer

birer deneyimden geçirilemeyeceğine göre de bir sonuç almak söz konusu olamaz. Fakat eldeki nesnenin bir maden olduğunun düşünülmesi bile maden tanımı dışında kalan nesnelerin ilgisiz (irrelevant) olarak deneyim dışında bırakılmasını sağlamış ve yapılması gereken deneyim sayısını büyük ölçüde sınırlamıştır. Madenlerin cinslerinin, kılıklarının, uzunluk ya da kalınlıklarının; yapılan deneyimlerin deniz düzeyinde ya da yüksekte, kutuların yakınında ya da uzağında yapılmasının, elektrik akımını iletme niteliğiyle ilgili olup olamayacağı ya da ne yönde ve ne ölçüde ilgili olacağı üzerinde, ancak konuyu yeterince bilenler bir karara varabilir. Böylece, ilgisiz nitelikler ayıklandıkça, yapılacak deneylerin sayısı da gitgide azaltılmış olacaktır.

Göz önünde tutulan belli bir niteliğin sonucu etkileyip etkilemeyeceğinin saptanması için bir tek deneyim yeterlidir. Fakat deneyimin içinde yapıldığı koşulları da birer nitelik olarak kabul ettiğimiz için, deneyime soktuğumuz koşulun, gerçekten bizim denediğimizi sandığımız koşul olduğuna da kesin olarak güvenemeyiz. Örneğin belli bir sıcaklık derecesindeki bir ortam içinde yaptığımız deneyimde elektrik iletimiyle ilgili olmadığını gözlemlediğimiz bir niteliğin, değişik bir sıcaklık derecesindeki bir ortam içinde yapılan başka bir deneyimde de aynı sonucu vereceğini bilemeyiz. Araştırmacıların genellikle bir nitelik üzerinde karara varmak için aynı deneyimi çok sayıda yineler gibi görünmeleri, tümevarımcıların sandığı gibi, yinelenme sayısının yüksekliğinin deneyimin inandırıcılık derecesini yükselteceğini düşünmelerinden değil, belli bir anda, varsayımın dışında kalan ve kendilerinin ayırımına varmamış oldukları herhangi bir koşulun deneyim sonucunu etkilemiş olabileceğini düşündüklerindendir.

Gerçekten, araştırmacının konu üzerindeki bilgisi ne denli derin olursa olsun, yine de onun tümüyle ilgisiz sandığı bir koşulun sonucu önemli ölçüde etkilemiş olması olasıdır. Bu durumu en açık biçimde gösteren örneğin, suyun en büyük yo-

ğunluğu +4 derece sıcaklıkta kazanması olduğu söylenebilir. Çünkü bu, +4 dereceden pek az soğuk olan bir su örneğinin, ısındıkça yoğunluğunun artmasına karşın +4 derece sıcaklıkta-ki bir su örneğinin, ısındıkça yoğunluğunun azalacağı anlamına gelir. Birbirinden böylesine az ayrımlı (bu ayrımı sonsuz küçüklükte diye kabul etmemizi engelleyecek bir neden yoktur) iki nesne örneğinin, belli bir nitelik açısından birbirinin tam karşıtı olarak ortaya çıkması da gösteriyor ki, herhangi bir koşulun, herhangi bir nesnenin herhangi bir niteliğini etkilemesinin olanaksız olduğunu kesinlikle söylemek olanaksızdır. Fakat bu da, genel bilgileri edinmek için izlenmesi gereken yöntemin "koşullu tümdengelim yöntemi"nden (hypothetico-deductive method) başka bir yöntem olamayacağı, araştıracının konuyu iyi bilmesinin, gerekli ayıklamayı büyük ölçüde olabilir kılacağı gerçeğini değiştirmez. Bütün bu araştırmalar boyunca, bulguların değerlendirilmesi sırasında yapılacak olan bütün uslamlamaların tümdengelimsel olması gerektiği açık olduğuna göre, tümevarımsal usamlama gibi ne olduğu anlaşılamayan bir usamlamaya da gerek kalmayacak demektir.

72 — Koşullu tümdengelim yoluyla elde edilen bilgilerin zorunlu ve evrensel türden bilgiler olmayacağını burada yeniden vurgulamamız gerekiyor. Çünkü elemeler ve denetlemeler sonunda, elimizdeki nesnenin iletkenliğinin yeterli koşulunun "bakır olmak" olduğu kararına varmış ve bulabildiğimiz her türden bakırın (bu, bir yandan da deneyim yapabildiğimiz her türlü koşullar altında demektir) iletken olduğunu saptamış olsak bile, bizim hiç düşünmediğimiz herhangi bir niteliği bakımından denediklerimize benzemeyen ve bu yüzden de elektriği iletmeyen bir bakır örneğinin bulunabilme olasılığını her zaman göz önünde tutmak zorundayız. Doğal olarak böyle bir zorunluluğun, tümevarımcıların zaman zaman öne sürdüklerini gördüğümüz gibi, dünyanın düzenliliğine güvenmemiz için mantıksal bir neden bulunmaması düşüncesiyle hiçbir ilgisi

yoktur. Burada, olumlu örneklerin, elde edilen genel bilgiyi (yani bütün bakırların elektriği ilettiğinin bilgisini) güçlendirmek bakımından bir önemi olmamasına karşın, olumsuz bir örneğin, kuramda az ya da çok bir değişiklik yapılmasını gerektireceği açıktır. Böylece, ne denli çok türden ne denli çok sayıda bakır örneği denenmiş olursa olsun, yine de o güne dek denenmiş olanlardan ayrı bir özelliği olan bir bakır örneğiyle karşılaştırılması olasılığı her zaman vardır.

Bu durum Popper'i, kendisinin yanlışlanabilirlik (falsifiability) ya da çürütülebilirlik (refutability) adını verdiği bir kural öne sürmeye yöneltmiştir. Popper "Bir kuramın bilimsellik derecesinin ölçütü, onun yanlışlanabilirliği, çürütülebilirliği, denetlenebilirliğidir (testability)" diyor. Buradaki "denetlenebilirlik" koşuluna karşı çıkmak için bir neden yoktur. Gerçekten bir kuramın, denetleme yoluyla, doğruluğunun ya da yanlışlığının saptanması olasılığı yoksa o kuramın "bilimsel" olduğu söylenemeyeceği gibi, bir anlamda, ona kuram bile denemez. Popper'in önermesinde dikkati çeken şey, bir kuramın, denetleme yoluyla "doğruluğunun gösterilmesinden" (justification) söz etmeyip yalnızca yanlışlığının ya da çürüklüğünün gösterilmesinden söz etmesidir. Böylece, bir kuramın doğruluğunu gösteren deneylerin önemli bir sonuç vermemesine karşın, kuramla uyuşmayan deneylerin en azından bir düzeltme gerektiğini kesinlikle belirtir görünmesi, Popper'i, bir kuramın doğruluğunun gösterilmesinin o kuramın çürütülmesiyle aynı denetleme değerini taşımadığı sonucuna götürmüş oluyor.

73 — Böyle bir görüşün, deneysel genel bilgilerin denetlenmesi konusunda Popper'in kendisinin sandığı gibi önemli bir yenilik getirmedeği düşünülebilir. Gerçi hangi koşullar altında yapıldığına karar verilmeden gelişigüzel yapılan deneyler için bu görüş doğruymuş gibi görünebilir. Fakat bir genel bilgiyi gelişigüzel deneylerle denetlemeye çalışmak, Popper'in kendisinin de karşı çıktığı "yinelenme yoluyla tümevarım" yöneti-

mini kabul etmek anlamına gelir. Örneğin bakırın iletken olduğunu bir kez saptadıktan sonra bakır üzerinde iletkenliği gözlemllemek bakımından sayısız deneyimler de yapılsa, eğer bu deneyimler gelişigüzel yapılmışsa, bunların olumlu sonuç vermesinin yeni bir şey öğretmeyeceği doğrudur, fakat olumsuz sonuçlar da yeni bilgi vermiş olmaz. Yalnızca, hangi niteliklerle ilgili olduğu bilinmeyen bir durumla karşılaşmış olur yani yine de gerçek çözümü bulmak için yeni araştırmalara girişmenin dışında yapacak bir şey yoktur. Deneyimler ancak belli koşulların etkisini saptamak, diyelim sıfırın altında 50 derece ya da daha düşük sıcaklıklarda bakırın iletkenliğini koruyup korumadığını öğrenmek üzere yapıldıkları zaman, bilgi vermek bakımından bir değer taşıyabilirler. Oysa böyle bir bağlam içinde, sonucun olumlu ya da olumsuz olmasının verdiği bilgi aynı değerdedir. Bu bakımdan, bir deneysel genel bilginin bilimselliğinin koşulu olarak onun denetlenebilirliğini önerdikten sonra, ayrıca bunun doğrulanabilirlik biçiminde değil de çürütülebilirlik biçiminde olmasının önem taşıdığını da ileri sürmenin bir yarar sağlayacağı kabul edilemez.

74 — Tamevarım için genel olarak geçerli bir yöntem bulunmadığını kabul eden kimi düşünürlerin de, herhangi bir yoldan elde edilen bir genel bilginin olasılık derecesini hesap etmenin yollarını aradıkları görülür. Bu genellikle olumsal (contingent) bilgilerimizin olasılık derecesinin araştırılması demektir. Fakat böyle bir araştırmadan hiçbir olumlu sonuç alınmayacağı daha baştan bellidir. Eğer aradığımız olasılık derecesi kılgsal olasılıkla ilgiliyse, bu konuda şüpheler doğurabilecek birtakım gelişmeler bulunup bulunmadığına göre durum değişir. Öyle ki, kuramsal olarak sıfır olan bir olasılık oranını yerine göre % 100 diye kabul ederek hesaplarımızı buna göre yapabiliriz. Ancak, öndeyimizin yanlış çıkması herhangi bir girişimin çok kötü sonuçlar vermesine neden olacaksa, buna karşı, girişimin sağlayacağı önemli bir yarar da söz konusu değil-

se, girişimden vazgeçmenin uygun olacağı söylenebilir, çünkü olumsal bilgilerin, önceden görülemeyecek durumlarda yanlış çıkması olasılığı her zaman vardır. Buna karşı, bizim deneyimizden geçen niteliklerin sayısı ne denli yüksek olursa olsun, yine de belli bir sayıyı aşamayacağına, oysa ilgili olabilecek niteliklerin sayısı sonsuz olduğuna göre, bilgimizin doğruluk derecesi kuramsal olarak sıfır demektir. Çünkü herhangi bir sınırlı sayının sonsuz sayıya oranı sıfırdır.

Olasılık derecesinin hesabı, ilgisiz gibi görünen koşulları bir yana bırakıp yalnızca ilgili olabileceği düşünülen koşulları göz önünde tutarak yapılırsa, bu, öndeyinin olasılık derecesinin olağan mantıksal usamlamalara dayanılarak değerlendirilmesi demektir. Buna karşı, geçmiş deneylerin bize, bu türden bir olayda şu türden koşulların ilgisiz olduğunu gösterdiği biçimindeki bir varsayımda geçen "*bu türden* bir olay" ve "*şu türden koşullar*" terimleri, tümevarımsal bir yöntemin olanaksızlığını gösterirken değindiğimiz bütün güçlükleri içlerinde taşırlar. Bu durumda, talih oyunlarının öndeyileriyle sayılama (istatistik) araştırmalarındaki değerlendirmelerin de tümevarımsal yöntemlere göre yapıldığı görüşünün, tümevarımsal yöntem teriminin bizim karşı çıktığımız anlamı söz konusu olduğu zaman, doğru olamayacağını belirtmek gerekiyor.

Gerçekten, diyelim havaya atılan bir paranın yazı ya da tura gelme oranının, çok sayıda deneyler söz konusu olduğunda, % 50 dolaylarında olacağını, geçmiş deneylerimizde bu sonucu elde etmiş olmamıza dayanarak kabul ettiğimizi öne sürmenin doğru olduğu söylenemez. Geçmişte bu türden yeterli sayıda deneylerin bilinçli olarak yapıldığının çok kuşkulu oluşu bir yana, böyle deneylerin bilinçli olarak yapıldığını kabul edebilmemizin, önce bu konudaki genel bilgilerimize (burada nedensellik kuramına) dayanan bir varsıyımın yapılmasını, sonra da bunun denetlenmesini gerektirdiğini biliyoruz. İstatistik hesapları bakımından da buna benzer görüşlerin kabul edilmesi uygun olur.

75 — Bir tümevarım mantığının bulunması şöyle dursun, bizi genel bilgilere ulaştırabilecek olan tümevarıma benzer yöntemlerin bulunmasının olanaksızlığı da açıkça görülebilir. Genellikle deneyci filozofların bu olanaksızlığı hemen görmekten kaçınarak, az çok tümevarımsal görünen yöntemler ileri sürmek eğiliminde olduklarından yeterince söz ettik. Fakat bunlar bir yana, kimi filozofların da açıkça tümevarımsal olduğunu kabul ettikleri yöntemler ileri sürme eğiliminde olduklarını, giderek bir tümevarımsal mantığın bulunduğunu ileri sürdüklerini görmek gerçekten şaşırtıcıdır. Bunlar arasında en tanınmışları olarak Hans Reichenbach'la, sonradan görüşleri büyük ölçüde yumuşamış olsa bile, hiç olmazsa felsefe yapıtlarının en önemlilerini ortaya koyduğu dönemdeki Bertrand Russell'ı gösterebiliriz. Bu filozoflardan, inandırıcı bir görünüş altında öne sürülmüş kimi örnekler alarak, bunların bir tümevarım mantığını desteklediğinin kabul edilemeyeceğini göstermenin, tümevarım yöntemleri konusundaki tartışmalara açıklık kazandırmak bakımından yararlı olacağı düşünülebilir.

Reichenbach'a göre "İndüksiyon, yeni bir şeyi, daha önceki gözlemlerimizin ötesinde bir şeyi, bilmeye yönelik bilimsel metodun dayandığı bir düşünce türüdür; bu özelliğiyle indüksiyon, öndeyici bilginin bir aracıdır."* Reichenbach bu tanımından hemen önce "Örneğin şimdiye dek gözlemlediğimiz kargaların hepsinin siyah olmasına dayanarak tüm kargaların siyah olduğu sonucuna gidebiliriz" dediğine göre, sözünü ettiği yöntem doğrudan doğruya yinelenmenin gözlemlenmesine dayanan klasik tümevarım yani yalın sayıp dökme yöntemidir. Bu, tam da bizim mantıksal bakımdan olanaksız dediğimiz tümevarım yönteminin klasik örneği olduğuna ve gerçekten ilk bakışta bizim söylediklerimizi çürütüyormuş gibi görüldüğüne göre, bu örneğin biraz yakından irdelenmesi, bu konuda söylemiş olduklarımızı açıklığa kavuşturmak bakımından yararlı olabilir.

* H. Reichenbach, Bilimsel Felsefenin Doğuşu, çev. C. Yıldırım, s. 155

Önce, bütün kargaların kara oldukları sonucuna varmak için işe nereden başlanmış olması gerektiği üzerinde duralım. Gözlemcinin başlangıçta herhangi bir sayıda karga gördüğü ve bunların hepsinin de kara olduğu düşünülmektedir. Burada sorulacak ilk soru, gözlemcinin, görmüş olduğu bütün kara kargaları *karga* olarak adlandırma gereğini niçin duymuş olduğudur. Gerçi Türkçe konuşan herkesin, eğer kargayı tanıyorsa, gördüğü kargalara genellikle karga adını verdiği doğrudur. Fakat karganın bir özelliği üzerine tümevarımsal gözlemler yapmak gerektiğinde durum değişir. Örneğin kargaların yumurtaları çok değerli olsaydı da bu yüzden bir karga çiftliği kurulmuş olsaydı ve gözlemci bu çiftlikteki kargaların hepsinin yumurtladığını gözlemlemiş olsaydı, genellemesini yaparken bunlara karga demeyip *dişi karga*, giderek belli bir yaşa gelmiş dişi karga diyecek ve bütün kargaların yumurtladığını değil, belli bir yaşa gelmiş bütün dişi kargaların yumurtladığını söyleyecekti.

Bunun gibi, eğer gözlemci, kargaların renklerin onların karga oluşlarına bağlı olduğunu, hayvanlar üzerine genel bilgilerine dayanarak bilmeseydi, gördüğü kara şeylerin karga olduklarını söylemenin dışında, bunların birer nesne, birer kuş, diyelim yarım kiloyla bir kilo arasında ağırlığı olan birer kuş, kuyrukları şöyle, gagaları böyle, tırnakları şu uzunlukta vb. birer kuş olduklarını da söyleyebilir ve "Bütün nesneler karadır", "Bütün kuşlar karadır", "Tırnakları şöyle olan bütün kuşlar karadır", "Ağırlıkları böyle olan bütün kuşlar karadır" türünden genellemelere gidebilirdi. Bu durumda, gözlemcinin, ilk gözlemlediği kargalar için, iki nesne, iki kuş, ağırlıkları şöyle iki kuş, gagaları şu biçimde iki kuş gördüğünü söylemeyip de doğrudan doğruya iki karga gördüğünü düşünmesi ve sonradan gördüğü bütün kara kargalar için bu adlandırmayı sürdürmesi nasıl açıklanabilir? Çünkü gözlemci, örneğin bütün nesnelerin ya da bütün kuşların kara olmadıklarını daha önceden bilmektedir. Ayrıca, hayvan türlerinde renklerin, hayvanların ağırlığıyla, gagalarının biçimiyle, tırnaklarının uzunluğuyla vb.

değişmediğini de bilmekte ve bu nitelikleri de kolayca, ilgisiz diye, elemektedir. Böyle, hayvanların renklerini belirleyen özellikleri olarak, bizim onları adlandırmak için göz önünde tuttuklarımız dışında pek az özellik kaldığını (kimi hayvanların yaşlanınca belli bir renk almaları gibi) düşünecek olan gözlemci, bu olasılıkları da birer gözlemle ortadan kaldırdıktan sonra, bütün kargaların kara olduğuna karar verecektir.

76 — Belli niteliklerin, başka belli niteliklerin ortaya çıkması bakımından "ilgisiz" olduğunu düşünerek o nitelikleri eleme işleminin "tümevarımsal mantık" denebilecek türden bir usamlama biçimi olmadığı açıktır. Ancak, yukarıdaki örnekte olduğu gibi, elde edilecek genel bilginin nesnelerinin hemen herkesçe iyi bilindiği örneklerde birçok niteliklerin ilgisiz görülerek elenmesi, bilinç altında hemen hemen otomatik olarak gerçekleştiği için usamlamanın tümdengelimsel niteliği yeterince aydınlığa çıkamamakta ve süreç bir tümevarım örneği olarak gösterilebilmektedir. Bunun gibi, diyelim herhangi bir demir parçasının belli bir sıcaklıkta ergidiğinin gözlemlenmesiyle bütün demirlerin ergime derecesinin bu sıcaklık derecesi olduğu sonucuna varmak da, tikel bir örneğin tek bir gözleminden bir genel bilginin elde edilmesinin söz konusu olmasına karşın, böyle tek bir gözlemin sonuç vermesinden de anlaşılabileceği gibi, tümdengelimsel usamlamaya dayanan bir elemenin sonucu olabilir. Bu "Madenlerde ergime derecesi kimyasal bileşime bağlıdır / Ergimenin gözlemlendiği maden demirdir / Öyleyse bulduğumuz ergime derecesi onunla aynı kimyasal nitelikte olan bütün madenler yani bütün demirler için geçerlidir" biçiminde, yine otomatik olarak gerçekleşmiş, bir tümdengelimsel usamlamadır.

Reichenbach gibi, tümevarımı üstelerek savunan filozoflar Koşullu Tümdengelim Yöntemini de varsayımları tümevarım yoluyla denetlemeye dayanan bir tür tümevarım yöntemi olarak görürler. Bunun, bir bölümüyle, ilk varsayıma ulaşıl-

masını da, bilinçli olmasa bile, yine bir tür tümevarımsal süreç saymış olmalarından kaynaklandığı düşünülebilir. Fakat denetleme sürecinin çok sayıda deneyleri gerektirmesinin de onların bu yöntemi bir tümevarımsal yöntem olarak görmelerine neden olması olasılığı vardır. Oysa özellikle bilimsel buluşların gerçekleştirilmesinde en çok kullanılan, giderek bu konuda tek verimli yol sayılabilecek olan bu yöntemin, tümel bilgilerin kazanılmasının yolu olmak dışında, tümevarımsal denebilecek bir yönünün bulunduğu söylenemez. "Koşullu Tümdengelimsel" teriminin de anlattığı gibi, bu tümüyle tümdengelimsel usamlamlamalardan yararlanan bir yöntemdir.

77 — Gerçekten, bilimsel varsayımların kurulmasının belli bir yönteme dayandığı söylenemezse de, bunun, yinelenmelerin bilinçsiz olarak sezip birikmesine dayandığı da kabul edilmemektedir. Bilimsel buluşları yapanların o konuyu en iyi bilenler arasından çıktığı düşünüldüğünde, bunların, fizyolojik bir süreç olarak genellikle hayvanlarda ve çocuklarda başarılı olduğunu daha önce belirtmiş olduğumuz "yinelenmeyi sezme" yolundan yararlandıklarını düşünmek uygun görünmüyor. Bu bakımdan, verimli varsayımların, birtakım çağrışımlardan da yararlansalar bile, konuyu en iyi bilen ve üzerinde yeterince çalışan bilim adamlarınca, tümdengelimsel usamlamlamalara dayanan elemeler sonunda ortaya atılacağı kabul edilebilir. Geriye bu varsayımın denetlenmesi kalır ki, Popper'in çürütülebilirlik kuramını eleştirirken belirttiğimiz gibi, bu denetleme de, ilgili koşulların saptanmasında kullanılan ve yine konunun iyi bilinmesi ölçüsünde verimli olabilecek olan tümdengelimsel usamlamlalara dayanır. Bir kez kesinlikle ilgisiz denebilecek olan koşullar başta elendikten sonra, ilgili olabileceği düşünülen koşulların her biri için yapılacak deneyler, kuramın o koşullara bağlı olarak geçerlik durumunu saptamaya yetecektir.

Tümevarım konusundaki anlaşmazlıkların en azından bir bölümünün, iki ayrı durumun birbiriyle karıştırılmasından

kaynaklandığını biraz sonra B. Russell'dan alacağımız örneklerle göstermeye çalışacağız. Nedensellik konusunu çözümlerken, bir şeyin bir başka şeyin nedeni olduğu konusundaki bilgilerimizin, bu iki şeyin sürekli birliktelik durumunda gözlemlenmiş olduğu anlamına geldiğini, belli bir nedenin belli bir etkisi olacağının, örneğin suyun buzlaşmasının nedeninin soğuma, kaynamasının nedeninin de ısınma olduğunun saptanmasının, bu olayların sürekli olarak böyle gözlemlenmiş olmasının dışında mantıksal zorunluluğa dayanmadığını biz de kabul etmiştik. Fakat iki olayın sürekli birliktelik durumunda bulunduğunu kabul etmek için bunların böyle gözlemlenmiş olmasından başka mantıksal bir neden ileri sürebilecek durumda olmamak bir şey, bu iki olayın sürekli birlikteliğinin ancak ikisinin yeterli sayıda birlikte gözlemlenmesi yoluyla saptanabileceğini kabul etmek büsbütün başka bir şeydir.

Altının bakırdan daha ağır bir maden olduğunu bilmenin, bu iki madenin ağırlıkları arasındaki bağıntının sürekli olarak böyle gözlemlenmiş olmasından başka bir yolunun bulunmadığını kabul edebiliriz. Böyle bir bilginin, altınla bakırın moleküler yapılarına dayanan bir açıklamasını yapmak yetersizdir, çünkü bu kez de o moleküler yapıların niçin böyle olduğunun açıklanması gerekir ve son aşamada, yalnızca böyle gözlemlenmiş olduğu için inanmak zorunda kaldığımız bir sürekli birliktelik durumuna ulaşılır. Fakat mantıksal düşünme aşamasındaki insanlar için altınla bakırın ağırlıkları arasındaki bağıntının bilgisine varmanın yolu gözlemlerin yinelenmesi değildir. Biz bu genel bilgiyi eğer başkalarından öğrenmemişsek, koşullu tündengelim yoluyla kazanırız ve yine de altının bakırdan daha ağır olduğunu neye dayanarak bildiğimiz sorulduğunda, bunun sürekli olarak böyle gözlemlenmiş olduğu yanıtını veririz.

78 — B. Russell'dan alacağımız örnekler durumu daha da açıklığa kavuşturacaktır. Russell'a göre "Açıktır ki bize, güneşin yarın doğacağına niçin inandığımızı sorsalar, doğal olarak

şöyle yanıt veririz: Çünkü her zaman her gün doğmuştur. Geçmişte doğduğu için gelecekte de doğacağına sağlam bir inancımız vardır. Şimdiye dek olduğu gibi yarın da doğacağına niçin inandığımız sorusu daha da vurgulanırsa, devim yasalarına başvurabiliriz: Dünya, deriz, özgürce dönen bir cisimdir, böyle cisimler dışarıdan bir karışma olmadıkça dönüşlerini kesmezler, bu günle yarın arasında dünyaya dışarıdan karışacak herhangi bir şey de yoktur."* Bu iki açıklamadan biri, bu genel bilginizin klasik tümevarım yöntemine dayandığı, ikincisiyse bunun öyle bir yöntemle ilgisi olmayıp, bizim öne sürdüğümüz biçimde, durumun genel bilgilerimiz içinde değerlendirilmesine dayandığı anlamına geldiğine göre arada bir çelişki bulunduğunu kabul etmek gerekiyor. B. Russell'ın aşağıdaki görüşleri göz önünde tutulduğunda, eğer kendisinden bu çelişkiden kurtulması istenmiş olsaydı, dışarıdan bir karışma olmadıkça cisimlerin dönmelerini sürdüreceklerini eski gözlemlerimize dayanarak bildiğimiz yanıtını vereceği anlaşılıyor.

79 — Gerçekten, B. Russell, sonradan bu konudaki görüşleri oldukça değişmiş olmasına karşın, 1910'lu yıllarda, gelecekteki olaylar üzerine yapılacak çıkarımların geçerli olması için uygulanması gereken ilkeyi düzenlemeye çalışır. Bu, genel bilgilerin nasıl kazanıldığının ve onlara nasıl güvenilebileceğinin araştırılmasıdır ve Russell'ın vardığı sonuç şöyledir: "Eğer belli türden bir şeyin, belli başka türden bir şeyle belli yolda birlikte bulunuşunun çok sayıda örnekleri varsa, belli türdeki şeyin öteki türdeki şeyle her zaman benzeri bir birlik göstermesi olasıdır ve örneklerin sayısı büyüdükçe olasılık kesinliğe sonsuz olarak yaklaşır."** Bu düzenlemenin birinci bölümünün doğru olmadığını, varılmak istenen sonuç bilinmedikçe hangi birlikteliğin gözlemlenmesi gerektiğinin de bilinemeyeceğini, hangi birlikteliğin gözlemlenmesi gerektiğinin bilinme-

* Felsefe Sorunları. 1980, s. 48

** Dış Dünya Üzerine Bilgimiz. 1980, s. 196

si durumundaysa, sonuç bilindiğine göre, yinelenmenin gözlemlenmesine gerek kalmayacağını daha önce belirtmiştik. İkinci bölümde örneklerin sayısı yükseldikçe olasılığın kesinliğe sonsuz olarak yaklaşacağı öne sürülüyor. Bu savlamanın doğru olduğu söylenebilir mi?

Örneklerin artmasıyla bilginin olasılığının kesinliğe yaklaşacağı herhangi bir yoldan kanıtlanmadığına göre, bu savlamanın ruhsalimsel alışkılara dayanan bir inançla ilgili olduğu anlaşılıyor. Oysa yaşamımızdaki deneylerimizin bizde yarattığı alışkanlıkların bu doğrultuda olduğu söylenebilir mi? Bu sorunun yanıtının olumlu olması şöyle dursun, deneyimlerimizin bizi genellikle bunun tersine alıştırdığı savunulabilir. Gerçekten, günlük yaşamımızda gözlemlediğimiz birliktelikler ne zaman sona ermişse, örneklerin sayısının en yükseğe ulaşmasından sonra sona ermiştir. Öyle ki, evimizin önünden her gün aynı saatte geçtiğini gözlemlediğimiz birisinin, bu geçişlerin sayısı belli bir yüksekliği bulduktan sonra artık geçmez olacağını kesinlikle öndeyebiliriz. Gerçekten bir gün gelecek, adam, ya hastalandığı ya da öldüğü ya da evinin ya da işyerinin adresi değiştiği için, artık oradan geçmez olacaktır.

80 — B. Russell'dan biraz önce aldığımız örnekle ilgili olarak da aynı şeyler söylenebilir. B. Russell, bizim güneşin yarın yeniden doğacağına inanışımızın nedeni olarak, onun çok uzun bir süreden beri pek çok kez doğmuş olduğu konusundaki bilgimizi gösteriyordu. Herhangi bir insanın, giderek bütün insanlığın, deney süresi içinde geçmemiş bile olsa, güneşin milyarlarca yıldan beri her gün doğmakta olduğunu bildiğimiz doğrudur. Fakat aradan birkaç milyar yıl geçtikten, yani deney sayısı eskisine göre belki bir kat daha arttıktan sonra güneşin sönerek artık doğmaz olacağını da biliyoruz. Böylece, B. Russell'ın tümevarımla ilgili düzenlemesinin birinci bölümünden sonra ikinci bölümünün de yanlış olduğu ortaya çıkıyor.

Buna göre, tümevarım sorunun deneyci filozoflarca genellikle yanlış bir yaklaşımla ele alındığını ve bu yüzden de, kanıtlanması olanaksız olan ilkelerin doğruluğunun kanıtlanmaya çalışılması ya da olasılık derecelerinin sıfırdan daha yüksek olmasının mantıksal olanaksızlığı apaçık olan öndeyilerin olasılık derecelerinin hesaplanmasına uğraşılması gibi durumların ortaya çıktığını saptamış oluyoruz. Oysa tümevarım süreci üzerinde yaptığımız çözümlemenin, bu sürecin bir tümevarımsal uslamlama ya da ruhbilimsel inanca dayanan bir süreç olmadığını açıkça gösterdiği söylenebilir. Bilimsel genellemelere götüren yolun yalnızca sağlam bilgi ve sürekli çalışmadan geçtiğini bir kez kabul edersek, insanlığın bilim yolundaki ilerlemesine sonsuz bir hız kazandıracak hazır, fakat bulunması olanaksız, yöntemler aramak yerine daha verimli çalışmalara yönelmek olanağını elde ederiz. Bilimsel araştırmalarda rastlantıların da, zaman zaman, kolaylıklar sağlayabileceği düşünülürse bile, bu rastlantılardan yararlanmanın da yine sağlam bilgi ve sürekli çalışmayı gerektirdiğini unutmamak gerekir.

TÜMELLER

I

81 — Biz daha önce (29) bizim istencimiz dışında ortaya çıkan değişen, yok olan ve yeniden değişik biçimler altında ortaya çıkan birtakım etkiler altında bulunduğumuzu ve kendisi üzerine, bu etkilerin nedeni olmaktan öte hiç bilgimiz bulunmasa bile, bir dış dünyanın varoluşunu kabul etmenin zorunlu olduğunu belirtmiştik. Fakat algılama üzerinde yaptığımız irdelemeler, bu dış dünyanın, bir bütün olarak onun üzerinde bilgi edinmemizi olanaksız kılacak ölçüde büyük olduğunu, onu tanıyabilmek için bu etkileri bölümlere ayırarak, her ayrı durumda, bizi ilgilendiren bölümleri ayrı ayrı ele almak gerektiğini göstermişti. İşte, bizi etkisi altında bulunduran dış nedenlerin tümüne dış dünya dediğimiz gibi, ayrı ayrı ele aldığımız etki bölümlerinin nedenlerine de "nesne" diyoruz.

Bu nesnelerin, dış dünyanın etkileri arasından, yalnızca belli bir andaki ilgilerimizin konusu olmak bakımından, bizim öznel olarak seçtiğimiz etki bölümlerinin nedenleri olduğu söylenemez. Belli bir anda belli bir ormanın, üzerinde bulunduğu yöreyi, içindeki ağaç ya da hayvanlardan birini ya da bir bölümünü değil de, doğrudan doğruya ormanı düşünüyorsak, bunun nedenlerinden biri, bizim ilgimizin o anda o orman üzerinde toplanmış olması olabilir. Fakat ikinci bir neden de bu ormanın, dünyanın öteki ormanlarından ya da yöresindeki ve içindeki nesnelerden, büsbütün bağımsız değilse bile bizim o andaki ilgilerimiz bakımından hiçbir önemi olmayacak ölçüde

az bağımlı olması yüzünden bağımsız denebilecek biçimde, kendi başına bir birim oluşturmasındandır.

Dikkatimizi ormandan ayırıp yalnızca ağaçlardan biriyle ilgilenmemizin de, öznel niteliği dışında, ağacın ayrı bir birim oluşturması gibi bir nedeni vardır. Ağaçtan dallara, dallardan yapraklara, yapraklardan da onlar üzerindeki damarlara ya da kenarlardaki tırtıklara geçtiğimiz zaman, durumun yine aynı nitelikte olduğu söylenebilir. Buna göre, duyularımızın ya da düşüncelerimizin nesneleri olduklarını söyleyebileceğimiz tikkellerin birer "nesne" olarak ortaya çıkışlarının nedeni olan koşullardan, bir bölümünün öznel, bir bölümünün ne nesnel koşullar olduğunu kabul etmek gerekiyor.

Bizim öznel ilgilerimizin konusu olmaları yüzünden, yerine göre bir ormanı, yerine göre de ormandaki ağaçlardan birinin yapraklarından biri üzerindeki damarları "nesne" olarak kabul eder durumda oluşumuzun, nesnelerin belirlenmesinde öznel koşulların ağır bastığı izlenimi vermesine karşın, deneyci filozofların, nesnelerin belirlenişlerindeki öznel koşulları tümüyle gözden kaçırdıklarını görüyoruz. Onlara göre, dış dünyayı algılamaya başladığımız zaman tikel nesneleri, birbiriinden doğal ölçütlere göre ayrılmış ve algılanmaya hazır olarak, karşımızda buluruz ve dış dünyanın bilgisini ancak nesnelerden yola çıkarak kazanabiliriz. Nesnelerin, zihnimizin ürünleri olan kavramlarla belirlendiğini kabul eden idealist filozofların da, kavramları ele alış biçimlerini incelediğimiz zaman, genellikle dünyanın ayrı ayrı nesnelerden oluştuğu görüşünün etkisinden kendilerini tümüyle kurtaramadıklarını görürüz.

82 — İşte biz tümeller konusunu incelerken bu yanlış tutumu benimsemekten uzak kalmaya çalışacağız. Fakat hem böyle bir tutumun benimsenmemiş olmasından doğacak yanlış sonuçların açıklamasını yapabilmek, hem de tümeller (universals) konusundaki geleneksel öğretilerin doğru bir özetini verebilmek için, bu konuya, dış dünyada, herbirinin birer ay-

rı birim olarak kabul edilmesi doğal olan birçok nesnelerle karşılaştığımızı kabul ederek gireceğiz. Bu durumda, konunun açıklanmasında kullanılacak dilin de buna uygun olması gerekecektir. Böylece, çevremize baktığımızda, masalar, koltuklar, ağaçlar, insanlar gibi birçok nesnelerle karşılaştığımızı söyleyebiliriz. Bunlara tikel nesneler diyeceğiz ve yaşamımızı sürdürebilmek ya da dünyayı tanıyabilmek için, bunların her biri üzerinde bilgi edinmek zorunda olduğumuzu düşüneceğiz.

Nesnelerin her biri üzerinde ayrı ayrı bilgi edinmemiz olanaksız olduğu gibi, eğer buna olanak bulunsa ve karşılaştığımız nesnelerden her biri üzerinde ayrı ayrı bilgiler edinebilmiş olsaydık da bunun bir yarar sağlamayacağı düşünülebilir. Öyle bir bilgi türü olanaksızdır; çünkü, diyelim her rastladığımız kedinin kaç ayağı, kaç gözü, kaç kulağı vb. olduğunu ayrı ayrı öğrenmeye kalksaydık dünyayı tanımakta bir ömür boyunca bir adım bile ilerleyemezdik. Yine o tür bilgi yararsızdır; çünkü böyle bir durumda, edindiğimiz bilgilerden yararlanabilmemiz, ancak aynı nesnelerle yeniden karşılaşmamız, hem de onları, o bilgileri edindiğimiz sırada ne durumdaysalar tam da o durumda bulmamız koşuluna bağlı olurdu ki, böyle bir bilginin, bize, yaşamımızı sürdürmede bir yarar sağlamayacağı açıktır. Çünkü biz, kimi yönleriyle eskisine benzese bile, birçok yönleriyle de eskilerden değişik olan durumlarda nasıl davranacağımızı bilemezsek yaşamımızı sürdüremeyiz.

Demek ki bilginin bize yararlı olabilmesi için, nesneler ya da olaylar arasında birtakım ortak özellikler bulmak ve onları ortak kavramlar ya da ortak tasarımlar altında birleştirerek, nasıl davranmamız gerektiğini bu kavramların ya da tasarımların sağladığı bilgilere göre saptamak zorundayız. İşte nesneleri böyle ayrı ayrı topluluklar olarak ele almamızı sağlayan ortak özelliklerin zihnimizdeki karşılıklarına "kavramlar" (concepts), kavramlara verdiğimiz adlara da "tümeller" (universals) diyoruz. Kavramları yalnızca onlara verdiğimiz adlarla,

yani tümellerle, anlatabileceğimizden, genellikle bu iki sözcüğün birbiri yerine kullanılmasında bir sakınca görülmez. Böylece, hem belli türden tikel nesnelerin hepsinde ayrı ayrı bulunduğunu kabul ettiğimiz, hem de bir tek adla anlattığımız bu ortak özelliklerin, en azından zihinde, ayrı bir varlıkları mı bulunduğu, yoksa yaptığımız işlemlerin düşünmeyi kolaylaştırmakta başvurulan bir yöntemden başka birşey olmadığı mı türünden birtakım sorunların, hiç olmazsa kimi filozoflarca, ortaya atıldığı görülür. Fakat biz bunun tartışmasını ileriye bırakarak, şimdilik doğruca tümellerden yararlanma yollarının irделenmesine geçeceğiz.

83 — Pencereden baktığımızda "ağaç" adını verdiğimiz birtakım nesneler görürüz. Bunların hepsinin, toprağın üstünde görünen birer gövdesi, dalları ve yaprakları vardır ve hepsinin gövdelerinin, dallarının, yapraklarının vb. bulunması, bunların görünüşlerinin ortak özelliğini oluşturur. Yaprakları genellikle yayvan, ince ve yeşildir ve onlar da bu ortak özellikleri yüzünden "yaprak" adını almışlardır. Böylece, artık bunlardan herhangi bir örneği görür görmez, hemen "ağaç", "gövde", "dal", "yaprak", "yayvanlık", "yeşillik", "incelik" vb. adlarını kullanabiliriz. Ayrıca, birçok nesnelerde hemen göze çarpmayan başka özelliklerin bulunduğunu da aynı adı taşıyan nesneler üzerindeki bilgimize dayanarak bilebiliriz. Örneğin, gördüğümüz her ağacın, toprağın altında bir kökü bulunduğunu ve yaprakların dallardan, daların gövdelerden ayrılmalari durumunda canlılıklarını yitireceklerini biliriz.

Bu saptamalardan anlaşılacağı gibi, "ağaç" adını verdiğimiz herhangi bir nesne üzerindeki bilgimiz, ağaç tümeli üzerindeki bilgimiz demek oluyor. Ağaç tümeliyse, bir yandan gövde, dal, yaprak vb, bir yandan da üremek, üretmek, gelişmek, kurumak (ölmek) gibi tümellerin değişik türden bağıntılarının bir ürünü olarak ortaya çıkıyor. Bu durumda, önce tikel ağacı *bilmek*, sonra da bu bilgiden yola çıkarak "ağaç" tümeline ya

da ağaç tümeliyle ilgili başka tümellere ulaşmak gibi bir süreç söz konusu olamaz. Bu durumu önce Platon saptamış (Bu konularda Platon'la Sokrates'i birbirinden ayırmak olanaksız olduğundan, yalnızca Platon demekle yetiniyoruz) ve "Bedenim ısındı" türünden, duyularımızla en yakından ilgili bir olayı bile anlatabilmemiz, giderek onu düşünebilmemiz, için tümelleri bilmemiz gerektiğini belirtmiştir.

Özel adlarla, özel adların yerini tutan adıları şimdilik bir yana bırakırsak, dilimizdeki bütün sözcüklerin tümeller olduğunu görmek zor değildir. Tümellerin kendi aralarındaki ayrımları ileride daha ayrıntılı biçimde ele almak üzere, şimdilik yalnızca onların, tikel karşısı olarak, taşıdıkları anlam üzerinde duracağız. Tikel bir nesnenin belli bir tarihte belli bir yerde bulunması ya da en azından belli bir tarihte ortaya çıkmış olması gerekir. Oysa tümeller için bu tür koşullar söz konusu değildir. Bir tikel köpek, bir tikel sarı nesne vb. belli tarihte belli bir yerde bulunur, belli bir konu üzerindeki tikel düşünce belli bir tarihte ortaya çıkar. Oysa "köpek" ya da "sarılık" tümellerinin ne zamanı ne de yeri vardır. Şu anda belli bir konu üzerindeki düşüncenin, uzamda değilse bile, zaman içinde bir yeri bulunduğu için buna tikel düşünce deriz, fakat genel olarak "düşünce"nin zamanı da yeri de yoktur.

84 — Tümellerin, tikel nesnelerin ortak yanlarını belirlediğini söylemiştik. Tikellerdeki bu ortak yanı bizim bulup adlandırdığımızı açtır. Ancak, eğer nesneler arasında zihnimizden bağımsız olan benzerlikler bulunmasa, bizim kendiliğimizden onlarda ortak yanlar bulmamız da olanaksızdır. Mavi şeylerin hepsinde "mavilik" diyebileceğimiz bir özellik olmasa, onlara mavi şeyler diyemez ve hepsini bir ad altında bir arada düşünemezdik. Gerçi, maviliği mavi nesnelerden ayırıp "işte mavilik budur" diye ayrı bir varlık olarak göstermemiz olanaksızdır. Yukarıda belirttiğimiz gibi, tümeller zamansız ve yersiz olduklarına göre, onları düşünebildiğimizi göz önünde

tutarak zihnimizde bir varlıkları (being) bulunduğunu kabul etsek bile, zihnimizden bağımsız bir varoluşları (existence) bulunduğunu düşünmek "varoluş" kavramıyla bağdaşmaz görünür. Fakat genellikle Eski Yunan filozofları, düşünülebilen her şeyin fiziksel diyebileceğimiz türden birer varoluşları bulunduğunu kabul ederlerdi. Bu yüzden, özellikle tümellerden söz ederken yalnızca zihinde bulunma anlamına gelen "varlık" terimiyle, dış dünyada varolma anlamına gelen "varoluş" terimi arasındaki ayrımı göz önünde tutmak zorunlu görünür.*

İonia filozoflarının, her şeyi, hava, su, toprak gibi özdeksel şeylerden türetmeleri bir yana, Elealı Parmenides bile, soyutlamanın son aşaması olarak gördüğü Bir'i ya da Bir olan'ı küre biçiminde düşünmüştü. Yine Yunan filozofları, zaman ve uzamın da, varlıklarının kabul edilmeleri durumunda, atomlardan oluşmalarının gerekeceğini düşünürlerdi. Parmenides'in destekleyicisi olan Elea'lı Zenon'un, devinim olanaksızlığını kanıtlamak üzere ortaya attığı paradokslar, genellikle zamanın ve boşluğun (eğer varsalar) atomlardan oluşmalarının gerektiği kabulüne dayanır. Öte yandan Pitagoras'cılar da, bir karenin köşegeninin bir kenarına oranının $\sqrt{2}$ gibi bir ortak-ölçülmez sayı olduğunu bulunca büyük şaşkınlığa düşmüşlerdi. Çünkü karenin kenar ve köşegenlerini oluşturan atomlar, hangi büyüklükte olurlarsa olsunlar, ikisinden birinin tam sayıda atomlardan oluşması durumunda öteki için bunun olanaksız olduğu anlaşılıyor ve bu da atomun bölünmezliği varsayımıyla bağdaşamıyordu.

85 — Bu durumda Platon'un tümeller için zihinden bağımsız bir varoluş kabul edişine şaşmamak gerekir. İleride Aristoteles'in de, değişik biçimde de olsa, kabul edeceği bu görüşe,

* Murat Belge'nin "Hegel Üstüne" çevirisinde kullandığı bu terimleri, biz de onun önerisine uygun olarak, eylemlik (master) biçiminde kullanmak gerektiğinde, birincisini "var olmak" biçiminde (yani iki sözcüğü ayrı), ikincisini de "varolmak" biçiminde (yani bitişik) yazacağız

bir yönüyle, Gerçekçilik (realism) denmektedir. (Buna, Gerçekçiliğin günümüzdeki kullanımından ayırmak üzere, "kavramcı Gerçeklilik" de diyebiliriz). Bu görüşün, kimi filozoflarca günümüze dek sürdürüldüğünü, doğrudan bu görüşü kabul etmez görünen filozofların tümelleri anlayışı üzerinde de yanıltıcı etkiler yaptığını ileride göreceğiz. Platon, tümellerin anlattığı ve bizim bugün "kavram" dediğimiz varlıklara İdea ya da Biçim (form) diyordu ve ideaların, düş dünyadaki nesnelerin bölümleri olarak değil de, kendi başlarına tikel varlıklar olarak, başka bir dünyada bulunduklarını öne sürüyordu. Platon'a göre "ruh" ölümsüz olduğundan, ideaların bulunduğu o dünyayı daha önceleri görmüştür ve ideaları oradan tanımaktadır. İnsanın dünyaya gelişinden sonra, ruhu, dünyada bulunan ve ideaların birer kopyasından başka bir şey olmayan nesneleri gördükçe, onların asılları olan ideaları anımsamakta ve böylece, anımsamaya neden olan nesnelerin bilgisi de anımsanmış olmaktadır. Platon için gerçek bilgi ideaların bilgisidir; nesnelerin bilgisi kesinlikten yoksundur ve Platon onlara Sanı (doxa) adını vermektedir.

Platon'un İdealar Kuramı, biraz önce belirttiğimiz ve karşı çıkılması olanaksız olan "tikel nesne ve olayları düşünebilmek için önce kavramların bilinmesi gerektiği" görüşünü desteklemek bakımından çok güçlüdür. Ancak kuram, çoğunu kendisinin de görüp, özellikle Parmenides diyalogunun başlangıç bölümünde belirttiği güçlüklerle doludur. Biz bunların hepsini birer birer göstermeye çalışmadan, yalnızca, günümüz filozoflarından birçoğunu bugün bile yanılgılara sürükleyecek biçimde etkili olanlara kısaca değinmekle yetineceğiz. İdealar kuramının doğurduğu en büyük karışıklık, bu kuramın nesnelerin varoluşuyla mı, yoksa yalnızca nesneler üzerine neleri nasıl bilebileceğimiz konusuyla mı ilgili olduğunun açıkça belirlenmemiş olmasından doğmaktadır. Bu soruyu, kuramın varlıkbilimsel (ontological) bir açıklama mı yoksa epistemolojik bir açıklama mı olduğu biçiminde de sorabiliriz.

İlk bakışta kuramın epistemolojik olması gerektiği, çünkü ruhun, idealar üzerindeki bilgisine dayanarak dünyadaki nesneleri tanıyabilmesinin bir açıklamasını verdiği düşünülebilir. Oysa Platon için sürekli değişen nesnelerin, yalnızca bilgisi değil, bağımsız birer varlıkları da olamayacağından, idealar nesnelerin hem varlık nedeni hem de onların bilgisini sağlayan yetkin varlıklardır. Platon'un, her şeyin ilk biçimi olan İyilik ideasını Güneşe benzetmesi bu durumun bir açıklamasını verir. Güneş, fiziksel dünyanın özdeksel nedeni olduğu gibi, o dünyayı duyularımız aracılığıyla bize tanıtan da odur. İyilik İdeası da bütün varlıklar için aynı konumdadır. Düşüncenin fiziksel dünyanın temelinde bulunduğunu kabul eden böyle bir anlayışın, ileride, önemli yanlışların kaynağı olarak ortaya çıkmasını doğal karşılamak gerekir.

86 — İdeaların en tartışmalı yanlarından biri de, Platon'un kendisinin de görmüş olduğu ve Aristoteles'ten beri Üçüncü Adam Tartışması (The Third Man Argument) adı verilen konudur. Gerçekten, İdealar Kuramına göre, iki tikel adamın birbirine benzediğini, bunların ikisinin de "adam" ideasına benzemesine dayanarak saptayabiliriz. Ancak, Platon'un "adam" ideası da tikel bir varlık olduğuna göre, dünyadaki her tikel adamın, yine bir tikel varlık olan "adam" ideasına benzediğini saptayabilmek için, bunların her ikisinin de bir ikinci ideaya (ya da üçüncü bir adama) benzediğini, birinci ideanın bu ikinci ideaya benzediğini saptamak gerekecek ve bu sonsuza dek sürecektir.

Daha sonra gelecek olan filozofların, içinde tek tek ideaların bulunduğu bir bilinmeyen dünya varsayımını nasıl olsa kabul etmeyeceklerine göre, bu tartışmanın felsefenin geleceği bakımından bir önemi olamayacağı düşünülebilirse de, durum böyle değildir. Buradaki sonsuz geri gidiş, ideaların başka bir dünyada bulunuşundan değil, onların tikel varlıklar olarak düşünölmüş olmasından ileri geliyor. Böyle olunca, idealar yeri-

ne zihnimizdeki kavramları koyup, bu kavramları da birer tikel imge biçiminde düşünen ve dış dünyanın nesneleri arasındaki benzerliği, o nesnelerin zihnimizdeki bir imgesel kavrama (ya da ideye) benzediğini görerek saptadığımızı öne süren herhangisi bir filozof da Üçüncü Adam Tartışmasının sonuçlarından kendini kurtaramayacak demektir.

87 — Aristoteles de ideaları (o bunlara yalnızca "biçim" diyordu) gerçek varlıklar olarak görmekle birlikte, Platon'un fantastik tasarımlarından kaçınarak, kurama daha usa uygun bir biçim vermeye çalışmıştır. Önce, Biçimin hem bireysel bir töz hem de özellik olduğunu öne sürmek gibi bir tutarsızlıktan kendini kurtarmış, biçimin bir öznelilik (characteristic) ya da özellik olduğunu kabul etmiştir. Böylece, bireysel Biçimlerin bulunduğu bir başka dünya tasarımına da gerek kalmıyor ve Platon'un kuramının usa uygun biçimde açıklanmasının olanaksızlığı açıkça göze çarpan yanlarından en önemlisi ortadan kalkmış oluyordu. Buna karşı, Aristoteles'te de genel sözcükler özel adlardır. Bu durumda, örneğin "ağaç" sözcüğü Platon'da bir tözsel varlığın adyken, Aristoteles'te bir tek özelliğin adı oluyor. Yani Platon'da bütün ağaçlar bir "ağaç" ideasına benzedikleri için ağaçtır; Aristoteles'te ise hepsinde ortak bir ağaç özelliği bulunduğu için ağaç olmaktadırlar.

Aristoteles'in Platon'dan ayrıldığı en önemli noktalardan biri de, genel kavramları öğrenme yoludur. Platon'a göre bunları öğrenmeye gerek bulunmadığını, dünyadaki tikel nesneleri gören ruhun (ya da usun) yapması gereken işin yalnızca bir anımsama işlemi olduğunu biliyoruz. Aristoteles'e göre tümel bir sezgisel tümevarım yoluyla öğrenirler; bir tümel için ilk olarak bir bulanık "ayrımına varma" zihinde yerleşik bir durum alır ve sonunda onun açık ve kolay anlaşılır bir kavramı oluşur. Burada, bir nesnenin bulanık da olsa algılanmasının, ancak zihinde bir kavram bulunmasıyla olabilirlik kazandığı düşünüldüğünde, bir döngüsel sürecin ortaya çıktığı görülür.

Bunun bilincinde olan Aristoteles'e göre, bizim, tikeldeki bir tümeli açıkça sezme konusunda, deney süresi içinde ortaya çıkan bir gücümüz vardır. Buna göre, Platon'da olduğu gibi Aristoteles'in de, nesneler arasında yapılan öbeklemenin öznel yönünü düşünmeyecek, bu öbeklemenin kendiliğinden yapılmış olduğunu ya da doğada bulunduğunu kabul ettiğini, yani tümeller sorununa Gerçekçi açıdan yaklaştığını saptamış oluruz.

Öte yandan, Aristoteles'teki Biçim, nesneden ayrı olmakla birlikte, yine onun nedenlerinden biridir. Yani biçim olmadıkça nesne de olmaz. Bu da Biçimin yalnızca epistemolojik değil, aynı zamanda varlıkbilimsel bir kavram olduğunu düşündürüyor. Böylece o da, kendisi zihinden bağımsız nesneler olduğuna inanmakla birlikte, ileride, dış dünyanın nesnelerinin yalnızca zihinsel kavramlardan oluştuğunu öne sürecek olan filozoflara dayanarak sağlamış sayılabilir. Ancak, Orta Çağdaki Kavramcı (conceptualist) ve Adcı (nominalist) filozofların, Aristoteles'ten bu yönde değil, kavramları zihinselleştirme yönünde etkilendikleri söylenebilir.

88 — Kavramcılar, kavramların, gerek deney gerekse dil açısından özsel bir önemi olduğunu öne sürerler. Onlara göre bir sözcük zihinde onun karşılığında bir genel kavram bulunduğu için geneldir. Böylece, tek tek nesnelerin deneylerinden nasıl olup da bir genel kavram kazanılabildiğini açıklamakta güçlüklerle karşılaşmaları doğaldır. Oysa Adcı için genel olan sözcüklerdir, bunların genelliğini açıklamak için kavram diye zihinsel bir varlığın kabulüne gerek yoktur. Böylece, Adcılar için de, birtakım nesnelerin aynı adı taşımalarının neye dayandığını açıklamak zorunluluğu doğar. Fakat biz önce Kavramcı görüşün Deneyci felsefede aldığı biçimi ele alalım.

İngiliz Deneyci felsefesinin üç büyük öncüsünün, Locke, Berkeley ve Hume'un, tümelleri kavramcı açıdan gördükleri söylenebilir. Bunlar, bütün bilgimizi nesnelerin gözleminden

edindiğimizi, önce tek tek nesnelerin idelerini³⁸ kazandıktan sonra, bunların bir yoldan genelleştirilmesiyle genel idelere ulaştığımızı kabul etmekte birleşirler. Locke'a göre "...eğer edindiğimiz her tikel idenin ayrı bir kavramı olması gerekseydi, adların sayısı sonsuz olurdu. Bunu önlemek üzere zihin, tikel nesnelerden kazanılan tikel idelerin genelleşmesini sağlar; bunu da, onları bütün öteki varoluşlardan ve zaman, yer ve onlara eşlik eden başka varoluş koşullarından soyutlama ve onları yalnızca zihindeki görünüşleri olarak ele alma yoluyla yapar. Böylece, tikel varlıklardan alınan ideler, bu soyutlama işlemi sonucunda, aynı türün bütün idelerinin temsilcisi olur... Yani zihin, bugün tebeşir ya da karda gözlemlediği ve dün de süten elde etmiş olduğu aynı rengin yalnızca bu görüntüsünü göz önünde tutar; buna *aklık* adını vererek, aynı niteliğe ne zaman rastlarsa ya da onu ne zaman düşünürse onu bu sesle anlatır; böylece tümeller, ide ya da terim olarak kurulmuş olur." ³⁹ Başka bir yerde de "Sözcükler, genel idelerin adı yapıldıkları için genel olurlar ve ideler de, zaman ve yer koşullarıyla onları şu ya da bu belli varoluş olarak belirleyen öteki idelerin kendilerinden ayrılmasıyla genel olurlar" ⁴⁰ diyor.

89 — Locke'un kavramcı bir görüşü benimsediği yani tümelleri önce zihinde bir varlık kazandıktan sonra adlandırılan zihinsel varlıklar olarak gördüğü anlaşılıyor. Fakat özellikle görsel niteliği ağır basan tasarımları birer imge olarak mı yoksa başka türden birer tasarım olarak mı gördüğü anlaşılmıyor. Buna karşı, tümel ideleri de kendi türünde birer ti-

* Deneyci filozofların kullandığı "ide" sözcüğü Platon'daki "idea" sözcüğüdür. Fakat aynı sözcüğün bu iki kullanılış biçimi arasındaki ayrım büyüktür. Öte yandan, deneyci filozofların kullandığı sözcüğün anlamı yeterince açık değildir. Biz Platon'a özgü olan kavramı "idea" sözcüğüyle karşılarken, Deneyci kavramı, genellikle Türkçede söylendiği biçimiyle yani "ide" olarak karşılıyoruz

** J. Locke, An Essay Concerning Human Understanding, B. II, Ch. XI, Cec. 9

*** A.g.y., B. III, Ch. III, Cec. 6

kel varlık olarak gördüğü açıktır. Ancak Locke, "ide" teriminin anlamını hiçbir zaman yeterince açıklamadığı, gerçekte bu anlam belki kendisi için de bir ölçüde bulanık kaldığı için, onun kavramcılığının da apaçık bir anlamı olduğu söylene-
mez. Nitekim pek çok idelerin resimsel imgeler olarak kabul edilmesinin olanaksızlığını göz önünde tuttuğu zaman, idele-
rin doğruca sözcüklerin anlamı olduğunu söyleyecek kadar ileri gider. Artık onun için bir kimsede, diyelim "sevgi" idesi-
nin bulunması o kimsenin sevgi sözcüğünü anlayıp kullanabi-
lir durumda olması anlamına gelmektedir. Bu da Locke'un kavramcılığının, yerine göre bir adcılığa dönüşebildiği anla-
mına gelir. Öte yandan Locke, yalnızca idelerin Platon'cu an-
lamda varoluşundan uzaklaşmakla kalmıyor, Aristoteles'çi gerçeklikten de uzaklaşıyor ve genel idelerin oluşmasını sağ-
layan öbeklemelerin doğadan doğruca alınmadığını öne sür-
mek gibi değişik bir görüş biçimi öne sürmeye dek gidebili-
yor. Böylece, Locke'un, nesnelerin genel idelerden oluştuğu-
nu kabul etmekten olanak oranında kaçmış olduğunu görü-
yoruz.

Locke'un, genel idelerin ne türden zihinsel varlıklar oluş-
turduğunun ve bu zihinsel varlıkların kazanılmasının ne yolda
gerçekleştiğinin iyi bir açıklamasını vermediği söylenebilir. Bu
yüzden bu konuya, Locke'a göre genel idelerin hangi yoldan
kazanıldığının incelenmesiyle açıklık getirmeye çalışalım. Loc-
ke, bireşimsel ideleri zihnin yalın idelerden kurduğunu söyler-
se, de, onda da genel idelerin Aristoteles'te olduğu gibi, tek tek
nesnelerin idesinden yola çıkan bir süreç olarak ortaya çıktığı-
nı görüyoruz. Tek tek nesnelerin idesi ya da bilgisi, her ne olur-
sa olsun, bunlardan genel idelere geçmenin anlaşılır bir açıkla-
masının bulunamayacağını gören Aristoteles bu sorunu, bizde
tikeldeki tümeli açıkça *sezme gücü* bulunduğunu öne sürerek
çözmeye çalışmıştı. Locke'ta da genel idelerden önce tikel ide-
lerin bulunduğu, aşağıdaki örnekte, açıkça görülmektedir. Bu
yüzden, genel idelere geçiş onun için de bir sorun olacaktır.

Örneğin "adam" kavramının nasıl kazanıldığını açıklaması, soyutlamanın ne denli zor bir işlem olduğu konusunda kendi söyledikleriyle çelişkili görünüyor.

90 — Gerçekten Locke, bir yandan "Çünkü soyut ideler çocuklar ve alışmamış kimseler için tikeller gibi kolay değildir... Örneğin bir üçgen genel idesini oluşturmak belli bir çaba ve beceri gerektirmez mi?"* derken, başka bir yerde "...çocukların birlikte bulundukları kimselerin ideleri... O kişilerin kendileri gibi tikeldir. Dadı ve anne ideleri zihinlerde sağlamca kurulmuştur ve onların resimleriymiş gibi yalnızca onları temsil ederler. Adları kendileriyle sınırlıdır ve çocuğun kullandığı 'anne' ve 'dadı' sözcükleri bu kişide belirlenir. Daha sonra, zaman ve daha geniş bilgi, onlara dünyada başka şeylerin de bulunduğunu, bunlardan kimilerinin, kılık ve öteki nitelikler bakımından, babalarına, annelerine, tanıdıkları başka kimselere benzediğini öğrettiğinde, bu çok sayıdaki tikel kişilerde ortak olan bir ide kurarlar ve buna, başkalarının yaptığı gibi, onlar da, örneğin 'adam' derler"*** diyor. Bu açıklamalarına göre Locke, "adam" genel idesinin de, çocuklar için, öğrenilmesinin ne denli zor olduğunu kendisinin belirttiği "üçgen" idesi kadar soyut bir kavram olduğunu, çünkü burada söz konusu olan adamın da, ne şişman ne zayıf, ne uzun boylu ne kısa boylu, ne esmer ne sarışın vb. olduğunu unutmaktadır.

Öte yandan, biz, tikel şeylerin gözleminden genel şeylere, yani bizim konumuzda, tikel nesnelerden tümellere gitmenin ancak fizyolojik bir süreç içinde ve çok zaman da yanlış olarak gerçekleşebileceğini saptadığımız için, bu türden bir tümevarımsal genel ide anlayışının ancak çocuklarda, çok zaman yanlış olarak ve ileride düzeltilmek üzere ortaya çıkabileceğini kabul edebiliriz.

* A.g.y., B. IV, Ch. III, Sec. 9

** A.g.y., B. III, III, Sec. 5

91 — Berkeley'e göre herhangi bir tikel ide, aynı türden bütün öteki tikel ideleri temsil edecek biçimde kullanıldığı için genel olur. Yani örneğin "öküz" genel idesi zihnimizdeki herhangi bir öküzün idesidir. Fakat bunu bütün öküzleri anlatır biçimde düşündüğümüz zaman ona genel ide deriz. Berkeley'in özellikle görsel nitelikli ideleri birer resimsel imge olarak düşündüğü anlaşılıyor. Locke'un birincil ve ikincil nitelikleri birbirinden ayırmasına karşı çıkarken "Ben kendi payıma boynuzlu olan ve devinen bir cismin idesini kurmanın benim gücüm içinde bulunmadığını, ona zihinsel olduğu kabul edilen bir renk ve öteki duyulur nitelikleri de eklemem gerektiğini açıkça görüyorum. Kısaca, bütün öteki niteliklerden soyutlanmış boyutluluk, kılık ve devim kavranabilir değildir"* diyor ki bu, herhangi bir idenin ancak resimsel bir imge aracılığıyla kavranabileceği anlamına gelir.

Berkeley ideleri böyle resimsel imgeler olarak düşününce, herhangi bir sözcüğün her zaman aynı idenin yerini tuttuğu düşüncesine de karşı çıkmış oluyor. Ona göre, "kırmızı" dediğimiz zaman, yerine göre, ya kırmızı bir kumaş parçası ya da bir elma, bir çiçek vb. düşünürüz ve bunların kırmızılığının hep aynı kırmızılık olması da gerekmez. Nesnelerin ideleri onların resimsel imgeleri olarak düşünülünce, yer kaplamayan türden birçok soyut idelerin söz konusu olamayacağı açıktır. Berkeley'e göre o tür sözcükler karşısında bizde ideler değil, ne olduğu iyi anlaşılmayan bir tür kavramlar bulunuyor ki, o bunun için "nosyon" (Notion) terimini kullanır. Bir yandan da, bir sözcüğün her zaman aynı idenin karşılığında kullanıldığını kabul etmenin gerekli olmadığını, önemli olanın, sözcüğün her zaman aynı tanım karşılığında kullanılması olduğunu öne sürer.

* G. Berkeley, Principles of Human Knowledge, P. I, Sec. 10

92 — Hume, Berkeley'in "Bir ide aynı türden bütün öteki idelerin temsilcisi olduğu için genel ide olur" biçimindeki ide anlayışını biraz daha belirgin bir biçime sokarak, her idenin gerçekte tikel bir ide olduğunu, fakat bir genel terime eklendikleri için herbirinin birçok ideleri temsil ettiklerini belirtir ve zihinde belli bir anda bir kavramın edimsel olarak bulunmasının, bir bireysel ideye ek olarak, uygun çağrışımsal anıklıklar (associative dispositions) bulunması anlamına geldiğini öne sürer. Böylece Hume da, Locke ve Berkeley'de olduğu gibi, edimsel olarak varolan her şeyin bireysel olduğunu ve genel kavramların bu bireysel varlıklar arasındaki benzerliğin algılanmasıyla ortaya çıktığını düşünür. Ancak, Locke'a göre benzerlik, benzeyen şeyler arasındaki kimi ortak özelliklerin saptanması anlamına gelir, oysa Hume, örneğin iki yalın idenin bir ortak yanlarının bulunmasının olanaksızlığına karşın bunlar arasında da bir benzerlik bulunabileceğini öne sürer. Hume'a göre, diyelim mavi ile yeşilin, birbirine, mavi ile kırmızıdan daha çok benzediği anımsandığında, benzerliğin artık daha öteye çözümlenemeyen bir son bağıntı olduğu sonucuna varılır.

Böylece, deneyci-kavramcı filozoflarda da, daha önce Platon'cu gerçekçilikte sözünü ettiğimiz iki tikel şey (dışarıdaki nesneyle zihnimizdeki tikel ide) arasındaki benzerliğin saptanmasının olanaksızlığı sorununun çözülmemiş olarak kaldığını görüyoruz. Yani bir tümelin üyeleri arasındaki benzerliği, bu nesnelerden her birinin o tümele benzemesi yoluyla açıklarken, o nesnelerden her biriyle tümel arasındaki benzerliğin saptanması için bir üçüncü tikel nesneye gerekseme bulunmasının ve bunun sonsuza dek böyle sürmesinin, deneyci anlayışa göre de bir çözüme bağlanmasının olanaksız olduğu görülüyor.

93 — Kavramcı tümeler görüşünün karşısında Adcı görüşün bulunduğunu daha önce belirtmiştik. Adcılığın Orta Çağdaki kurucusu Roscelinus'a göre, gerçek olan şeyler tek tek

nesnelerdir, tümeller de bizim nesnelere verdiğimiz adlardır. Abelardus ise, bir tümelin yalnızca bir ses değil *anlamalı bir ses* olduğunu söyleyerek daha yumuşak bir tutum almış oluyor ve kendisi adcı olarak tanınmış olmakla birlikte kavramcılığa daha yakın görünüyor. Çünkü anlamlı seslere anlamlarını veren şey onların yöneltimsel (referential) kullanımıdır ve bu kullanımın aracı da bir bireşik imgedir. Buna karşı Ockhamlı William gerçek tümellerin olanaklı da gerekli de olmadığını öne sürer. Ona göre tümeller varolan bir şeyi adlandırmazlar, düşünme ve iletişim için gerekli olan yüklemeler ya da anlamlarıdır ve yalnızca mantıksal konumları vardır.

Adcıların, tikel bir kavramla tikel bir nesne arasındaki benzerliğin saptanmasındaki güçlükten kendilerini kurtarabildiklerini görüyoruz. Ayrıca adcılar için, tümeller gibi, uzam ve zaman içinde yer almayan varlıkların tikel nesnelerde bulunmasının ne anlama gelebileceği türünden bir güçlük de söz konusu değildir. Fakat adcılıkta da, nesnelerin adlarından başka ortak yanları yoksa, adlarının nasıl olup da ortak olabileceği sorusu ortaya çıkıyor. Bu sorun için önerecekleri her çözüm, onları ya kavramcılığa itecek ya da biraz sonra inceleyeceğimiz "Benzerlik Kuramı"na yöneltecektir.

Ayrıca adcılık, asıl benzerlik kuramının dışında başka bir benzerlik sorunuyla da karşı karşıyadır. Bu soruna mantıkta "biçim-im" (type-token) ayrımı adı veriliyor. Gerçekten, adcıların, tümelliğin yalnızca sözcüklerde bulunduğu üzerinde direnmeleri, nesnelerde bir tümelliğin bulunmasının olanaksız olduğunu kabul etmelerinden gelir. Oysa sözcüklerin, anlamlarının tümelliğinin dışında, nesnelerdeki tümelliği sağladığı düşünülen türden, yani tikeller arasındaki benzerliğe dayanan, bir tümellikleri daha vardır. Ayrı ayrı zamanlarda gördüğüm ayrı ayrı kırmızı nesnelerden her birinin kırmızılığı için kullandığımız çok sayıdaki "kırmızı" sözcüklerinden her biri tikel bir sözcüktür. Böylece, ayrı ayrı sözcüklerin hepsinin birden ortak bir anlamlarının bulunduğunu söylemekle, ayrı ayrı nesnelerin

her birinin ortak birer nitelikleri bulunduğunu söylemek arasında, tümellerin varlığı açısından bir ayrım bulunmadığını kabul etmek zorunlu görünüyor. Bu bakımdan adcılık, başka bakımlardan benzerlik kuramından ayrı bir kuram niteliği kazanabilmiş bile olsa, tikel sözcüklerin genel bir anlam kazanmasını sağlayan benzerlik yönünden yine de ayrı bir kuram olmak niteliğini yitirmektedir.

94 — Benzerlik Kuramı, tümelleri ortadan kaldırmamakla birlikte, tümellerin adlandırdığı tümel bir varlığı ortadan kaldırmaya çalışır. Burada, eğer Locke ve Berkeley'deki gibi, benzerlik için nesneler arasında özdeş bir şeyin bulunduğu kabul edilirse, bu bir tür Aristoteles Gerçekçiliğinden başka bir şey olamaz. Demek ki benzerliğe dayanan ve gerçekçi olmayan bir kuramın, Hume'un öne sürdüğü gibi, çözümlenemez olan benzerliği kabul etmesi gerekiyor. Fakat burada da, benzerliklerin saptanması için bir ortak kavram gerekmesi ortaya çıkar. Yani A ile B, B ile C, C ile D vb. arasındaki benzerliklerin hepsinde ortak olan ve "benzerlik" denen bir kavram gerekli olur. Oysa bu, nesneler arasındaki ortak niteliği nesnelerden alıp zihne yerleştirmek olur. Zihindeki tikel bir benzerlik idesiyle dışarıdaki nesneler arasındaki tikel benzerlikler arasındaki benzerliğin saptanmasının bir döngüsellığe dönüştüğünü daha önce görmüştük.

Benzerlik Kuramına, başta B. Russell olmak üzere, kimi filozoflar başka bir yönden de karşı çıkıyorlar. Bu kuramın tümellerin varoluşunu kaldırmaya çalıştığını biliyoruz. Buna karşı B. Russell şöyle diyor:

Eğer *aklık* ve *üçgenlik* tümellerini kullanmak istemeysek, tikel bir ak ya da tikel bir üçgen seçeceğiz ve eğer herhangi bir şeyde bunlarla uygun türden bir benzerlik gözlemlenirse, o aktır ya da üçgendir, diyeceğiz. Fakat o zaman da gerekli benzerliğin bir tümel olması gerek... Her

çift arasında başka başka benzerlikler olduğunu söylemek yarar sağlamaz. çünkü o zaman da bu benzerliklerin birbirine benzediğini söyleyeceğiz ve böylece, sonunda benzerliğin bir tümel olduğunu kabul etmek zorunda kalacağız. Demek ki benzerlik ilişkisinin gerçek bir tümel olması gerek. Bir kez de bu tümeli kabul ettikten sonra, aklık ve üçgenlik türünden tümeleri kabul etmek için zor ve anlaşılmaz kuramlar uydurmanın bir yararı olmadığını anlamış oluyoruz.*

Fakat nesneler arasındaki benzerliklerin tikel benzerlikler olabileceğini bir kez kabul ettikten sonra, benzerlikler arasındaki benzerliklerin de tikel olabileceğini kabul etmemek için ne gibi bir neden bulunduğu anlamadığından, bunun güçlü bir karşı çıkma olduğu söylenemez.

95 — Tümeler konusundaki bu değişik görüşlerden başka, bir de Wittgenstein'ın etkisi altında, konuyu doğrudan dilsel uygulama bakımından ele alan görüş biçimi var. İleride "Anlam" konusunu incelerken (151) daha kapsamlı biçimde eleştireceğimiz için burada yalnızca onun aynı kavramın, örneğin "oyun" kavramının üyeleri arasında bile benzerlik bulunmadığını ya da "aile benzerliği" denecek türden küçük küçük benzerlikler bulunduğunu öne sürdüğünü belirtmekle yetineceğiz. Wittgenstein'ın görüşlerinin de tümeler üzerindeki düşünceleri etkileyecek durumda olmadığı söylenebilir. Buraya dek, tümelerin felsefe tarihi içindeki yerini kısaca belirtmeye çalıştık. Vardığımız sonuç, bu konuda Platon'dan sonra, onun düşüncelerini birtakım usa sığmaz imgelem oyunlarından temizleyip, konuyu günümüzün anlayışına daha uygun terimler içinde anlatmaya çalışmanın dışında önemli bir gelişmeden söz

* B. Russell, Felsefe Sorunları, çev. V. Hacıcadıroğlu, s. 69. Bu çeviriyi yaptığım zaman "tümel" terimi yerine kullanılan "evrensel" terimi yerine burada "tümel" terimini kullandım

edilemeyeceğini gösterir gibidir. Nitekim B. Russell da "Platon'un İdealar Kuramı tam da bu sorunun çözümüne yönelik bir girişimdir ve kanımca şimdiye de yapılmış girişimlerin en başarılısıdır"* diyor.

Bu arada A. D. Woozley'in de "Bizim için, Benzerliğin en üst tümel olduğu açıktır; bu da, eğer biz bulduğumuz benzerlikleri bulacak yetenekte olmasaydık, genel sözcüklerimizin de olmayacağı anlamına gelir. Yani 'benzerlik', 'benzer görünme', 'özdeşlik' vb. gibi sözcükler 'masa', 'daktilo', 'kanguru' gibi sözcüklerde önvarsayılmışlardır, fakat öncekiler de sonrakiler kadar genel sözcüklerdir. Eğer dünya tam şimdiki gibi olup da, yalnızca üstünde zihinler bulunmasaydı, o zaman da benzerlik ve benzemezliklerin değişik türlerinin bulunduğu nesnelerden oluşurdu. Zihinlerin bulunmasının, benzerliği, zihinlerin bulunmadığı durumda olacağından başka türden bir tümel yaptığı söylemeye ne hakkımız var?*** diyerek, hem tümellerin bulunduğunu hem de bunların zihinden bağımsız olduklarını kabul ettiğini, yani birçok bakımlardan Platon'cu görüşü paylaştığını görüyoruz.

Bu açıklamalara göre, Whitehead'in, Batı felsefesine, Platon'a konmuş bir dizi genişletilmiş dipnotları diye bakmak gerektiği biçimindeki sözlerini kabul etmesek bile anımsamaktan kendimizi alamıyoruz. Nitekim Tümeller konusunun bundan sonraki bölümlerinde bizim ileri süreceğimiz görüşlerin de eksenini yine Platon'un, tümellerin bilgisi olmadıkça tikel nesne ve olayları bilmenin, giderek bunları düşünmenin, olanaksız olduğu görüşü oluşturacaktır. Varacağımız sonuçların da, yukarıda Platon'cu olarak nitelediğimiz sonuçlardan büyük ayrılıklar göstermesine karşın, yine de Platon'un görüşlerine yer yer, önemli ölçüde yaklaştığını göreceğiz.

* A.g.y., s. 66

** A. D. Woozley, Theory of Knowledge, s. 98

II

96 — Platon'un İdealar Kuramı üzerinde, B. Russell'ın de-yimiyle, "zamanın zorunlu kıldığı" değişimleri yapmak, tümel-ler konusunu uygun bir çözüme ulaştırmak için tek başına ye-terli olabilir mi? Olmaması gerekir, çünkü Platon'un, kendi kuramı üzerinde kendi bulduğu çelişkilerin hepsi de onun ya-şadığı çağın düşünce biçiminden doğan çelişkiler değildir. Ör-neğin tümeler için tikel bir varoluş kabul edildiği anda, bu ti-kel varoluşun, idealar dünyası gibi ayrı bir dünyada bulunma-yıp da zihnimizde bulunduğunu kabul ettiğimiz zaman bile, bu-nun birtakım sorunlar ortaya çıkarmakta gecikmeyeceğini bili-yoruz. Ayrıca Platon, ideaların başka bir dünyadaki varoluşla-rıyla birlikte, ruhumuzun onları eskiden beri bildiğini de kabul etmişti. Çağımızın zorunlu kıldığı düşünce biçimine göre tü-melleri doğrudan bilmemizin olanaksızlığı kabul edilince, tü-melleri nasıl öğrendiğimizin de açıklanması gerekecektir. Bu-na benzer birçok sorunların buraya dek incelediğimiz öğreti-lerde uygun bir açıklamasının yapılmamış olduğunun, yeri gel-dikçe, açıkça ortaya çıkacağı düşünülebilir.

İlk yanıtlamamız gereken sorunun, tümelerin bilgisinin nasıl kazanıldığı sorusu olması gerekir gibi görünüyor. Gerçek-ten, konuşmalarımızda kullandığımız sözcüklerin, belki özel adlar ve adılar dışında, hepsinin tümeler olduğunun genellik-le kabul edildiğini biliyoruz. (Bizim, özel adlar için de söyleye-ceklerimiz var, fakat bunu sonraya bırakıyoruz). Dış dünyada tümelerin karşılığı olan kavramlarla değil, doğrudan doğruya onların örnekleri olan nesnelerle karşılaştığımızı ve bütün ey-lemlerimizi onlar üzerinde ya da onlar aracılığıyla gerçekleştir-diğimizi de biliyoruz. Bu durumda, günlük yaşamda hiç karşı-laşmadığımız ve bizi herhangi bir yoldan etkilediklerine de ta-nık olmadığımız birtakım varlıkları zihnimizde yaratıp, bunla-ra ad vermek olanağını nasıl bulabiliriz?

97 — Platon için onun doğrudan bu tür bilgilerle dünyaya geldiğimizi kabul etmiş olması yüzünden, var sayılamayacak olan bu sorun, Aristoteles'in "Biçim"leri idealar dünyasından alıp nesnelere yüklediği anda ortaya çıkmış oluyordu. Aristoteles bunu bir "sezgisel tümevarım" süreci olarak çözmeye çalışmış ve bunun kolay kabul edilebilir bir çözüm olmadığını düşündüğü için de, bizim, deney sırasında ortaya çıkan böyle bir gücümüz bulunduğunu öne sürmüştü. Fakat bunun da gerçek bir açıklama olarak kabul edilemeyeceği açıktır. Bu bakımdan İngiliz deneyci filozofları, Locke, Berkeley ve Hume (daha sonra da J. S. Mill) önce tikel ideleri öğrenip, bunlar üzerindeki birtakım işlemlerle genel idelere ulaştığımızı açıkça kabul ettikten sonra bu işlemlerin neler olduğunu göstermeye çalıştılar. Bu tikelden tümele geçiş sürecinin açıklanmasında Locke'la Berkeley ve Hume arasında az çok bir ayrım bulunsa da, bu önemli görünmüyor. Çünkü üçünün ortak yanı "tikel ide" derken neyi anlatmak istediklerinin bulanık oluşu ve önerdikleri yöntemin tutarsızlıklarının da bu bulanıklık altında gizli kalışdır.

Gerçekten, önce bir nesnenin idesinin o nesne üzerinde bir bilgi içerip içermediği üzerinde bir karara varılması gerekiyor. Eğer "ide" doğrudan bilgi anlamına geliyor ya da az çok bir bilgi içeriyorsa, bu ne türden bir bilgi olabilir? Bir masanın bilgisi, onun yerden yüksek, dört köşe, üstü düz, üstüne bir şeyler konur ya da üstünde birtakım işler yapılır vb. oluşunun bilgisidir ve burada saydığımız niteliklerin hepsi de tümellerdir. Eğer bu tümelleri bildiğimiz öne sürülürse, masadan önce karşılaştığımız şeylerin yine tikel nesneler olması gerektiğine göre, onlardan nasıl olup da bu tümelleri öğrenebildiğimiz sorusu ortaya çıkar. Eğer tikel idelerin bilgi anlamına gelmediği ve bunların hiç bilgi içermediği öne sürülürse, hiç bilgi içermeyen şeylerden nasıl olup da bilgi elde edebildiğimiz sorusu yanında, bilgidен oluşmayan tikel idelerin ne türden bir şeyler olabileceği sorusu ortaya çıkar. Örneğin Hume'a göre ideler

"izlenimlerimizin düşüncede ve uslamlamada silikleşen imgeleridir". Böyle resimsel imgelerin boş ve çıplak biçimde zihnimize ortaya çıkması olanağı bulunsa bile, bilgi içermeyen boş bir imgeden yola çıkarak, tümellerin bilgisi gibi büsbütün ayrı türden olan bir bilgiye nasıl oluşabilir? Öte yandan, gözümüzü kapattığımız ya da nesneden başka yana çevirdiğimiz anda, ancak nesneden gelen ışınların gözümüzü etkilemesi sonucunda ortaya çıkabilen renklerin ya da değişik gölge tonlarının ortaya çıkması olanağı kalmadığı için, ide adı veren şeylerin resimsel imgeler olmasının olanaksız olduğunu daha önce (56) belirtmiştik. Yetişkin insanlar için tikelden tümele götüren bir yöntemin bulunmadığını da tümevarım konusunu incelerken saptadığımıza göre, geleneksel anlamdaki deneyci felsefenin çözülmemiş olarak bıraktığı bu sorunlara ne türden çözümler getirilebileceğinin araştırılmasına geçelim.

98 — Spinoza her tanımlamanın bir olumsuzlama olduğunu söylemişti. Yani bir şeyin sarı olduğunu söylemek, onu sarı olmayan şeylerden ayırmak, bir bakıma onun sarı-değil olmadığını söylemektir. Gerçekten, dünyadaki her şey sarı olsaydı, bir şeyin sarı olduğunu söylemek ne gerekli ne de olanaklı olurdu. Yani bizde "sarı" kavramı bulunmazdı. Demek bir şeyin sarı olduğunu söylemek, dünyadaki nesneleri "sarı olanlar" ve "sarı olmayanlar" diye ikiye ayırıp, bizim gösterdiğimiz nesnenin sarı şeylerin bulunduğu öbekte (class) bulunduğunu bildirmektir. Böylece, söylediğimiz ya da düşündüğümüz ya da davranışlarımızda etkisi altında bulunduğumuz ilk bilgi, dünyadaki nesnelerin ikiye ayrılmasıyla ortaya çıkacak demektir. Bir çocukta bu bilgilerin nasıl ve ne zaman başlayıp nasıl geliştiğini tarih sırasına göre saptayacak örnekler üzerinde düşünmemiz olanaksızdır. Çünkü çocukluktan başlayarak gelişmesini sürdüren bilgi birikimimiz (bu aynı zamanda oluşmakta olan "zihnimiz" demektir) dış dünya ile bedenimiz arasındaki çok karmaşık etkileşimlerin ürünü olarak ortaya çıkar. Bu bakım-

dan, bu açıklamada geçecek olan "öncelik" ve "sonralık" terimlerini, zamansal değil mantıksal öncelik ve sonralık olarak anlamak gerekir.

Açıklamayı kolaylaştırmak üzere bir çocuğun önce "nesne" kavramını edindiğini kabul edelim. Nesne kavramını öğrenmek, çevreyi "boş bölgeler" ve "dolu bölgeler" olarak ikiye ayırmak demektir. Yani insanların, kedilerin, köpeklerin, fırlatılan bir topun vb. kimi bölgelerde belli bir yerden sonra ilerleyemediğini ya da oralara çarparak geri döndüğünü saptamaktır. Yinelemekte yarar var, çocuğun önce nesneleri öğrendiğini söyleyebiliriz, bunun böyle olması gerektiğini düşündüğümüzden değil, yalnızca, nesnelerden söz edebilmemiz için böyle bir varsayımın uygun olduğundandır. Nesnelerin varlığı, boyutlulukları, devimli ya da devimsiz oluşları türünden ilk bilgilerimizin, bir kentin üzerindeki koyu bir sisin dağılmasıyla evlerin görüntülerinin gittikçe belirginlik kazanmasına benzer biçimde, birçok kavramların birlikte öğrenilmesiyle ortaya çıktığını düşünmek belki de daha uygun olabilir. Bu yüzden burada söyleyeceklerimizin, nesnelerin, devinen şeylerin serbestçe geçemedikleri bölgeler olarak tanımlanabilmesi için, daha önceden "devim" kavramının bilinmesi gerektiği, oysa devimi ancak nesnelerde gözlemleyebileceğimize göre, devim kavramını öğrenmek üzere daha önceden "nesne" kavramını bilmemiz gerektiği türünden, döngüsellliği öne süren karşı çıkmalara açık olmadığı göz önünde tutmamız gerekiyor.

99 — Şimdi, nesne kavramını öğrenen çocuğun, bulunduğu odadaki, insan, kedi, köpek gibi nesnelerin kendiliklerinden yer değiştirdiklerini; buna karşı, koltukların, masaların, duvarların, vb. yerlerinden kıınılmadıklarını gözlemlediğini düşünelim. Çocuk için çevresindeki nesneler "devinirler" ve "devinmezler" olarak yeniden ikiye ayrılmış olacaktır (birinci ayrılma "dolular" ve "boşlar" yani nesneler ve boşluklar ayrılmasıydı). Bir adım daha ileri gidip, çocuğun, kimi devimsizlerin

(masalar, iskemleler, kitaplar vb.) başkalarının etkisiyle devinmedikleri, ötekilerinse (kolonlar, döşemeler, tavanlar vb) hiçbir zaman devinmediklerini gözlemlediğini kabul edelim. Bu durumda devimlilerin dünyası da, biri kendiliğinden devinenler, öteki de başkalarının etkisiyle devinenler olmak üzere yeniden ikiye ayrılmış olacaktır.

Şimdi de çocuğun edindiğini varsaydığımız bu bilgilerin, tümellerin yapısı üzerine ne gibi açıklamalar getirebileceğini araştıralım. İlk edinilen bilginin en geniş kapsamlı ve en soyut tümelin bilgisi olacağı anlaşılıyor: Nesneler ve uzam. Yani somut nesneler üzerine, onları boşluktan ayırmayı öğreten son derece belirsiz bir bilgi. Bunun bir öbekleme (classification) olduğu açıktır. İkinci öbekleme yani devingen ve devimsiz nesnelerin ayrılması, çocuğun nesneler konusundaki bilgisini biraz daha somutlaştıracaktır. Üçüncüsü, yani kendiliğinden devinenlerle başkalarının etkisiyle devinenler öbeklemesi somuta doğru bir adım daha yaklaşılması anlamına gelir. Burada gözden kaçırılmaması gereken bir durum da, çocuğun kendi çevresini ya da çevresindeki nesneleri ikiye ayırırken öğrenmiş olduğu öbekleme yöntemiyle, dünyayı ya da bütün dünyadaki nesneleri de ikiye ayırabilecek bir yetenek kazanmış olduğudur. Çünkü dünyanın neresine giderse gitsin, artık gördüğü nesneleri devimli-devimsiz, kendiliğinden devinen-başkalarının devindirdiği öbeklemesine göre ayırabilecek durumdadır.

100 — Öbeklemenin en geniş kapsamlı olanının, diyelim çevredeki boş ve dolu bölgelerin ya da boşlukların ve nesnelerin öbeklemesinin yapıldığı anda, tikel nesnelerle ilişkiye girebilmesini, onlar üzerinde öndeyilerde bulunulmasını sağlayacak ilk bilgi de edinilmiş demektir. Örneğin çocuk, topunu fırlattığı anda, onun boşlukta kendiliğinden durmayacağını, fakat bir duvara çarptığında ya geri döneceğini ya da devim doğrultusunu değiştireceğini bilecek durumdadır. Yani çocuğun duvarla ilişki kurabilmesi için "duvar" tümelini bilmesine gerek

yoktur. Ancak, nesnelerle kurduğu ilişkinin bilincine varabilmesi de onlar üzerinde bildiği tümellerle sınırlı olacaktır. Örneğin yalnızca nesne (dolu bölge) tümelini biliyorsa, topunun ya da başka devimli nesnelerin, o nesnenin öbür yanına doğrucaca geçemeyeceklerini bilecek; eğer kimi nesnelere tekme attığında ayağının acıdığını, kimilerine tekme attığında da acımadığını saptamışsa, "sertlik" ve "yumuşaklık" kavramlarını da öğrenmiş demek olduğundan, artık masa ve iskemlelere tekme atmaktan kaçınacak, bir topu ya da bir yastığı tekmelemekte bir sakınca bulunmadığını anlayacak duruma gelmiş demektir.

Buna göre, klasik deneyci felsefenin yola çıkış noktası olan ve dünyaya gelişimizde ilk ilişkiyi tikel nesnelerle kurduğumuza göre önce onların bilgisini ediniriz, sonra da bunların üzerinde yaptığımız belli türden işlemlerle tümellerin bilgisine ulaşırız, biçimindeki görüşün kabul edilebilir bir görüş olmadığı ortaya çıkmış oluyor. Dış dünyayla ilişkilerimizi tikel nesneler aracılığıyla kurduğumuz doğrudur; fakat bu, tikel nesnelerin bize *kendi* bilgilerini verdiği anlamına gelmez, onlar yalnızca bizi değişik biçimlerde etkilemekle kalırlar. Bir çocuğun masayla kurabileceği en sıkı ilişki, onu kucaklayıp kendine çekmeye çalışması olabilir. Böyle bir ilişkiden çocuğun çıkarabileceği, olsa olsa, kimi türden nesneleri (masayı değil, çünkü onun masa olduğunu henüz bilmemektedir) kucaklayıp kendine çekmeye çalışmanın o nesneyi yerinden kımıldatmaya yetmediğinin bilgisidir. Bu da, bir masadan edinilmiş olmakla birlikte, genellikle masalara özgü ya da o nesnenin masa oluşuyla ilgili bir bilgi değildir. Koltuk ve benzeri nesneler için de durum aynı olduğuna göre, bu türden ilişkilerin hepsinden birden edinilebilecek tek bilgi "yerinden kımıldatılamazlık" türünden bir tümel ya da bir kavramdır.

101 — Doğal olarak bir nesneyi belirleyecek tümellerin bilgisinden yoksun olmakla, o bilinmeyen nesnenin o bilinmeyen niteliklerinden etkilenmemek gibi iki ayrı türden ilişkinin

birbirine karıştırılmaması gerekir. Çocukta sertlik kavramı olmasa bile, masaya çarptığında canının yanacağı açık olduğu gibi, üşüme kavramını bilmeyen birisi de üşüyemez demek değildir. Bir canlı, üşüme kavramını bilmeden de, üşür, titrer, dişleri birbirine vurur, fakat üşüdüğünü başkalarına anlatamadığı gibi, kendisi de durumunun bilincine varamaz. Bunu, bir nesneyle fiziksel ilişki kurmakla bilişsel ilişki kurmanın ayrı ayrı şeyler olduğu biçiminde anlatabiliriz. Böylece, bilişsel (cognitive) ilişkilerin, fiziksel ilişkilerin sonucu olarak ortaya çıkmadığını, iki tür ilişki arasındaki bağıntının, doğrudan değil, dolaylı bir bağıntı olduğunu belirtmiş olduk. Buna göre bu iki tür ilişki, yani üşüdüğünü bilmeden üşümekle üşüdüğünü bilerek üşümek, arasındaki ayrımın ne olduğu sorusu ortaya çıkıyor. Bu sorunun, üşüdüğünü bilen canlının, üşümenin verdiği acıların dindirme yolları varsa buna uygun önlemler alabilecek durumda olacağının söylenmesiyle yanıtlanmış olacağı düşünülebilir. Fakat böyle bir yanıt, düşünülebilen insanla, düşünebildiği kuşkulu olan hayvan arasındaki ayrımı yeterince açıklamayan bir yanıt olur.

Gerçekten, üşüyen bir hayvan da, en azından, büzülüp bedeninin yüzeyini daraltma ya da titreyip kan devimini hızlandırma yoluyla, üşümenin acısını azaltacak önlemler almış olur. Giderek, daha kuytu bir yere sığınma yoluyla önlemlerini hemen hemen bilinçli denebilecek bir düzeye ulaştırabilir. Fakat hayvanın bu son önlemi bile, üşümenin ne olduğunu bilmeden, yalnızca içgüdülerinin dürtüsüyle almış olması olasıdır. Üşüdüğümü biliyorum demek, eğer şu anda bir sayrılığa tutulmadıysa havanın soğumuş olduğunu, şu anda başkaları da buraya gelse, onların da bu durumun ayrımına varacaklarını ve az çok üşüyeceklerini, odada bir sıcakölçer varsa onun oldukça düşük bir sıcaklık derecesi gösterdiğini biliyorum, yani bendeki üşüme duygusunun nedenini benim dışımdaki insanlara ya da nesnelere yaygınlaştırebiliyorum, kısaca, öznel bir duygudan nesnel bir sonuca varabiliyorum demektir. Böylece, çev-

remizle kurduğumuz ilişkinin fiziksel mi yoksa bilişsel mi olduğunu göz önünde tutmadan yapacağımız uslamlamaların bizi çokluk yanlış sonuçlara götürebileceğini unutmamak gerekiyor.

102 — Bu ayrım göz önünde tutulmadığında, Berkeley'in, nesnelerin fiziksel varlıklarıyla onların algılanmasını, yani onlarla kurduğumuz bilişsel ilişkiyi, birbirine karıştırmak yüzünden düştüğü yanılgıya düşmek, yani nesnelerin, varlıklarını algılanmaya borçlu olduklarını öne sürmek durumunda kalabiliriz; nitekim birçok idealist filozoflar da buna benzer yanılgılardan kendilerini kurtaramamışlardır. Gerçekten, Berkeley'in, kirazın algılanmasını sağlayan nitelikleri için ileri sürdüğü ve kendisini, kirazın varoluşunun algılanmadan başka bir şey olmadığı sonucuna götüren kanıtlamaların bir benzerini de Hegel öne sürer ve herhangi bir nesneden, dileyelim sarılık, sertlik, pürüzlülük gibi tümelleri çıkardıktan sonra geriye bir şey kalmayacağını belirterek, dış dünyanın düşüncenin ürünü olduğu, ya da nesnel ve gerçek olanın düşünce olduğu sonucuna varır.

Bizi burada tümeller ilgilendirdiği için, en keskin biçimini Hegel'de bulan bu yanılgının açıklamasını, tümellerin daha yakından bir irdelenmesine dayandıracakız. Tümellerin, nesnenin varoluşu ve nesne üzerindeki bilgimiz bakımından konumunu iyi değerlendirebilirsek, Hegel'ci ya da benzeri görüşlerin temel yanılgısının tümellerin yanlış anlaşılmasından kaynaklandığı sonucuna varmamız olasılığı çok yüksek görünüyor. Böyle bir değerlendirme için önce, tümellerin temelinde nesnelerin öbeklendirilmesinden başka hiçbir özelliğin bulunmadığının bütün açıklığıyla görülebilmesi gerekir. Gerçekten, örneğin "at" tümelini nasıl elde edebiliriz? Önce canlı-cansız öbeklemesini yaparak cansızları dışarıda bırakacağız. Sonra devinen-devinmeyen öbeklemesini yaparak bitkileri dışarıda bırakır ve "hayvan" tümelini elde edebiliriz. Bundan sonra da, bilimsel öbekleme yöntemlerini bir yana bırakırsak, herkes ken-

di anlayışına göre diyelim önce yabanıl hayvanları, sonra evcil hayvanlar arasındaki iki ayaklıları, dört ayaklılar arasındaki boynuzlu hayvanları vb. dışarıda bırakarak kendine göre bir "at" kavramı elde eder. Bu kavramın, birçok nedenler yüzünden, herkeste birbirinin aynı değilse bile, birbirine çok yakın olması gerektiğini biraz sonra göreceğiz.

103 — Burada unutulmaması gereken nokta, bizim at dediğimiz herhangi bir nesne için "at" olmanın dışında, gerek daha geniş kapsamlı (canlı, hayvan, dört ayaklı vb.) gerekse daha dar kapsamlı (kır at, yaşlı at vb.) birçok kavramlar bulunabilir. Bunların hiçbirisi, at dediğimiz nesnenin varolması bakımından bir önem taşımaz. Bir nesnenin varoluşunu saptamanın yolu, onun at ya da kır at olduğunu saptamaktan geçmez. Öbeklemeler, nesnenin varoluşunun saptanmasından sonra, bunun ne türden bir nesne olduğunun belirlenmesi için yapılır ve tümeller böyle ortaya çıkar. Bir bahçedeki canlılardan söz ettiğimiz zaman "bahçe içinde bulunma" niteliği, buradaki canlıların öbeğini o bahçenin dışındaki canlıların öbeğinden ayırdığı için bu nitelik de bir tümeldir. O bahçedeki, diyelim bir tavuk için, "tavukluk" niteliği nasıl bir tümelse "o bahçenin içinde bulunma" niteliği de öyle bir tümeldir. Öyle görünüyor ki tümeller konusundaki yanlışlar, büyük ölçüde, bu iki nitelik arasında bir ayrım varmış gibi görülmesinden geliyor. Sanki "tavukluk" o nesnenin özünde varmış da "o bahçenin içinde olma" yalnızca onun başka nesnelerle olan dışsal bağıntısını gösteriyormuş gibi bir düşünceye kapılmak kolay oluyor.

Buna karşı, ortada bir "tavuk" değil bir "nesne" bulunduğunu, bu nesneyi kendi anlayışımıza, biraz da kendi gereksemelerimize göre, şu ya da bu öbeğe yerleştirenin biz olduğumuzu göz önünde tutarak konuyu daha sağlıklı biçimde ele almak olanağı vardır. Gerçekte tavuk, tavuk olmak bakımından öteki tavuklara, iki ayaklı olmak bakımından öteki iki ayaklılara, yumurtlayıcı olma bakımından öteki yumurtlayıcılara ne

denli benziyorsa, o bahçenin içinde olmak bakımından da o bahçenin içinde olan nesnelere o denli benzemektedir.

Buna göre, bir anda bahçenin dışına uçarak "o bahçenin içinde olma" niteliğini yitiren bir tavuğun varlığından bir şey yitirdiği söylenebilir mi? Daha önce "bahçe içinde" olan tavuk şimdi "bahçe dışında" olmuş, bir niteliğin yerini bir başka nitelik ya da bir tümelin yerini bir başka tümel almıştır. "Canlılık", "hayvanlık", "tavukluk" tümeleri de bunun gibidir. Bir nesneden "tavukluk"u çıkarmak demek, o nesnenin, diyelim horoz ya da küçük boy bir hindi olduğunu anlamamız demektir. Böylece, nesne üzerindeki bilgimizin doğru ya da yanlış oluşu onun varoluşunu etkilemediği gibi, bizim onun üzerinde bilgimiz olup olmaması da, bu bilgisizliğimiz, o nesnenin bilinemez ya da düşünülemez oluşu gibi "varolmayış"ın değişik yoldan anlatılmış bir biçimi olmamak koşuluyla, onun varolmayışı sonucunu doğurmaz.

104 — Suyun en yoğun olduğu sıcaklık derecesinin +4 derece oluşu olgusunun, nesnelerin bilgisin oluşturan niteliklerin sonsuz sayıda olduğunu açıkça gösterdiğini ve bu tümelerden herhangi birini ötekilerden daha önemli görmek için bir neden bulunmadığını daha önce (71) görmüştük. Bu, örneğin iki bardaktaki sular üzerinde aynı konuda yaptığımız deneylerden ayrı ayrı sonuçlar alırsak, bu ayrılığın, sulardan birinin diyelim 60 derece, ötekisinin de bundan sonsuz küçüklükte daha sıcak olduğundan kaynaklanmış olamayacağını söyleyecek durumda olmadığımızı gösterir. Yani herhangi bir nesnenin belirlenmesinde herhangi bir niteliğin, diyelim bir bahçenin içinde ya da dışında bulunma niteliğinin, herhangi bir bakımdan önemsiz olduğunu söyleyebilecek durumda değiliz.

Demek ki Hegel'in, bir nesnenin "aklıgını", "yuvarlaklığını", "sertliğini" vb. kaldırdığımızda geriye bir şey kalmayacağını öne sürerek, fiziksel nesnelerin tümelerden oluştuğu yani bunların düşünce ürünü oldukları varsayımı üzerine kurduğu

felsefenin gerçek bir temelden yoksun olduğunu kabul etmek zorunda kalıyoruz. Öte yandan. Kant'ın da, hemen hemen Hegel'in kine benzeyen ve belki de Hegel'e esin vermiş olan bir uslamlama sonucunda, özdeksel nesnenin varoluşunu koruyabilmek için "kendindeşey" gibi anlaşılmaz bir kavram ortaya atmasının gereksizliği de açığa çıkmış oluyor. Gerçekten, bir nesnenin, niteliklerinden soyutlanmasının onun varoluşunu etkilemeyişi o nitelikler yerine yenilerinin konmasının zorunlu olduğundandır. Bütün niteliklerinden, yerine yenileri konmayacak biçimde soyutlanmış varlıklar dūřunölmesinin olanaksızlığı açıktır.

105 — Tümeleler konusunun en tartışmalı sorunlarından birisinin de, tümelelerin, ya da onların zihnimizdeki karşılığı olan kavramların, varoluşlarının bulunup bulunmadığı sorunu olduğunu daha önce belirtmiştik. Artık her tümelin, kendinden daha geniş kapsamlı bir tümele yeni bir tümelin eklenmesiyle, kapamının daraltılıp işleminin büyütölmesi sonucunda ortaya çıktığını saptamış durumdayız. Bu da her tümelin, en geniş kapsamlı öbeğin, diyelim nesne-boşluk beklemesinden ortaya çıkan nesne öbeğinin, yeni yeni öbeklere bölünmesiyle belirlendiği anlamına gelir. Bütün sorun, bu öbeklemenin belli bir aşamasını oluşturan belli bir kavramın zihinde nasıl belirlendiğidir. Davranışılara göre, bir kavramın, böyle ayrıca bir belirlenme durumu yoktur. Bütün dūřünce eylemleri bir anıklığın gizil durumdan edimsel duruma geçmesinin ürünüdür. Bir balinadan söz edişimiz, balinadan söz etme yeteneğimizin edimselleşmesinden başka bir řey değildir.

Böyle bir anlayış, balinadan söz etmeden onu dūřündüėümüz durumların bir açıklamasını veremez gibi görünüyor. Zihnimizde bir "balina" kavramının ortaya çıkması gerektiğini kabul etmek gerekiyor. Fakat "balina" kavramının ortaya çıkması ne anlama gelir? Balina kavramı, daha geniş kapsamlı birçok kavramların (canlılık, suda yaşama, irilik vb.) toplamından

oluştuğuna göre, bu kavramların hepsinin birden zihnimizde ortaya çıktığını söyleyemeyiz. Olsa olsa balinanın, onun üzerine bildiğimiz bütün tümelleri kendinde toplayan bir simgesi zihnimizde belirir ve biz balinadan söz ederken, konumuz bakımından o niteliklerden hangisi gerekliyse o nitelik belirgin duruma geçer. Sözcüklerin dışında ayrıca kavramların bulunduğunu, başka deyimle, konuşma ediminden ayrı olarak bir de düşünme ediminin bulunduğu kolay kabul edilmeyişinin nedeni, zihnimizdeki kavramları ya da tasarımları anlatmak için sözcüklerden başka bir araç bulunmayışı olmalıdır. Örneğin "balina" kavramını anlatmak için "balina" sözcüğünü, ya da balina sözcüğünü açıklamak için hangi sözcükleri kullanıyorsak tam da o sözcükleri, kullanmak zorundayız. Fakat bu durumun, yalnızca, kavramların öğrenilmesiyle ilgili kılğısal gereksemelerin doğal sonucu olduğu söylenebilir.

106 — Gerçekten, nesnelerin en çarpıcı özellikleri görsel özellikleri olduğuna göre, sözsel iletişim olanaklarının bulunmadığı bir yerde tek başına yaşayan bir insanın, yaşamsal gereksemelerinin ürünü olarak edinmiş olduğu kavramları görsel olmayan simgelere bağlaması için hiçbir neden düşünülemez. Fakat toplum içindeki yaşamda sözsel iletişim çok önemli bir yer tutar. Kavramların edinilmesi de bireyin kendi deneyleri yoluyla değil, toplumdan öğrenme yoluyla olur. Yine balina örneğini alırsak, toplum içinde balina üzerine edinilmiş bilgilerin hepsi "balina" sözcüğüyle birlikte ya da ondan sonra öğrenilir. Buna göre, hazırdaki "balina" sözcüğü yerine yeni bir simge aramak gereksizdir. Çocuklar, konuşmaya başlamadan önce birtakım görsel kavramlar edinmiş olsalar bile, konuşmayı öğrendikten sonra onların yerine de sözsel simgeler geçektir.

Demek ki kavramları belirleyen simgeleri, bu kavramların karşılığı olan sözcüklerle anlatışımız, iletişim gereksemesinin zorunlu bir sonucudur ve düşünmeyle konuşmanın birbirinden

ayrı şeyler olmadığını göstermez. Öyle ki, düşünürken zihnimizde ortaya çıkan simgeleri ve bu simgelerin birbiriyle belirli biçimde bağlanmasından oluşan tasarımları herhangi bir yoldan saptamak olanaklı olsaydı, konuşma yetisi olan kimseler bunları olağan anlatım biçimleri dışında anlatamamaları bile, örneğin sağır-dilsizler bunları kendilerine özgü yollardan anlatabilirlerdi. Konuşabilen kimseler de sağır-dilsizlerin zihinlerindeki tasarımları onların anlatım yolu dışında, yani sözcüklerle, anlatabilirlerdi.

Buna göre, herhani bir nesneden ya da nesnelerle ilgili bir olaydan söz edebilmemiz için, önce bunlardan söz edebilecek bir bilgi durumu, ondan sonra da, söyleyeceğimiz sözlerin konusunu oluşturan tasarımların, uygun uyaranların etkisiyle, zihnimizde ortaya çıkması gerekir. Bu durum, gizil durumdaki bir konuşma anıklığının edimsel duruma geçmesi diyerek de anlatılabilir. Yeter ki konuşma sırasında birtakım kavram ve tasarımların ortaya çıktığı ve bu ortaya çıkışın, Hume'un ve onunla birlikte birçok filozofların düşündüğü gibi, resimsel nitelikteki imgeler yoluyla değil sözsel simgeler yoluyla olduğu kabul edilsin.

107 — Bu saptamalardan çıkarılacak sonuçlar, durumu daha da açık biçimde ortaya koyabilir. Öbekleme kuramına göre, bir nesnenin ancak sonsuz sayıda öbeklemeler sonunda kesin olarak belirlenebileceği, yani belirlemenin hiçbir zaman kesinlik kazanamayacağı açıktır. Yine "tavuk" tümelini ele alırsak, artık bizim için bu tümel, tikel tavuklardan soyutlama yoluyla elde edilen bir kavramın değil, en geniş kaplamalı tümelden başlayan bir öbeklemenin belli bir aşamasını belirlemek için kullandığımız bir simgenin adıdır. Herhangi bir nesneden, belli bir çevredeki bütün insanların "tavuk" diye söz etmesi, o çevre insanların yaşamlarındaki gereksemeleri bakımından bu öbekleme aşamasının verdiği bilgilerin (evcillik, kümes hayvanlığı, etinin ve yumurtasının özelliği vb.) gerekli

ve yeterli oluşundandır. Tavuk üzerine ayrıntılı bilgiler gerek-tikçe, yeni öbeklemeler (kart-genç, sağlıklı-sayrı, iri-ufak, bi-zim tavuk-komşunun tavuğu vb.) sürüp gidecektir.

Bu durumda, herhangi bir öbekleme sürecinin ara aş-a-malarından herbiri zihinde ayrı bir simgeye bağlanmadığı gi-bi, simgeye bağlanmış herhangi bir tümeli düşünür ya da on-dan söz ederken, onun bütün üst ve alt aşamalarının karşılığı olan niteliklerin de birer birer ortaya çıkmayacağını, ortaya çıkan şeylerin, bildiğimiz bütün nitelikleri kendinde toplayan fakat onları açığa vurmeyen simgeler olduğunu biraz önce belirtmiştik. Örneğin balina kavramının karşılığı olan "bali-na" simgesini (yani sözcüğünü) düşündüğümüz ya da söyledi-ğimiz zaman onun bir deniz hayvanı olduğunu her zaman göz önünde tuttuğumuzu kabul etsek bile, "memeli" türünden ol-duğunu, gerek görmedikçe, anımsamayabiliriz. Fakat konuş-ma konusu, balinanın memeliler türünden oluşuyla ilgili bir yola girdiği anda, ayrı bir balina tasarımının ortaya çıkmasına gerek kalmadan, o bilginin de zihnimizde hazır olduğunu gö-rürüz.

Demek ki herhangi bir nesneyi düşünür ya da ondan söz ederken, o nesnenin karşılığı olarak kullandığımızı sandığımız tümeli oluşturan tümellerden, bildiklerimizin hepsi belirtik du-ruma geçmediği gibi, ondan sonra gelen ve daha dar kaplamalı yani somut nesneye daha yakın olan tümellerden hepsini de düşünmeyiz. Yani bir attan söz ederken, onun tektırnaklılar-dan olduğunu, eğer gerekmiyorsa, düşünmediğimiz gibi, onun genç mi yaşlı mı ya da besili mi zayıf mı olduğunu düşünmek gereğini de duymayabiliriz. Öte yandan, belli bir nesnenin bil-gisini oluşturan tümellerden kimilerini, sanki onlar nesnenin bilgisinin oluşturunucularından değilmiş gibi, belli aşamadaki bir tümele yüklem olarak eklediğimizi de olur. Örneğin "At tektır-naklılardır" deriz ya da genç bir attan söz ederken "genç at" demeyip "Bu at gençtir" diyerek "gençlik" tümelini yük-lem olarak kullanırız. Buradaki "gençlik" tümelinin "atlık" tü-

melinden ayrımı, birinin ötekine göre başka türden oluşuyla değil, günlük yaşamımızın gereksemeleriyle ilgili olabilir.

108 — Kavramların hiçbir zaman belirli bir biçim altında ortaya çıkmayıp, tersine, konuşma ya da düşünme sırasındaki gereksemelerimize göre değişik ayrıntılar içeren, sınırları belirsiz tasarımlar olarak ortaya çıkışı, filozofları genellikle, kavramların belirsizliğinden kurtulmak üzere "kavram" yerine "tümel" sözcüğünü kullanmaya yöneltmiştir. Oysa tümeller de kavramların simgeleri olduğuna göre, onların da kavramlardan değişik bir nitelik göstermeleri olanaksızdır. Balina kavramı olarak zihnimizde ortaya çıkan şey neyse "balina" tümeliyle anlattığımız şey de o olduğu gibi, konuşmayı dinleyen kimsenin o sözcükten anladığı da kendi zihninde ortaya çıkan kavram ya da onun simgesidir. Tümellerin özelliği, kavramların uygun biçimde sınırlandırılıp belirlenmelerini sağlayan "tanım"ların o sözcüklerin karşılığıymış gibi düşünülmesinden gelir. Oysa bir sözcüğün tanımı, o sözcüğün konuşma ya da düşünme sırasında dile getirdiği anlamla aynı şey değildir. Mantıksal uslamalarda kullanılan "öbekler" de kavramların ya da tümellerin, mantığın gereklerine göre belirlenmiş ve sınırlandırılmış biçimleridir.

Böylece, konuşurken ya da düşünürken, bir nesnenin kavramını oluşturan tümellerden (ya da niteliklerden) pek az sayıda bir bölümünü göz önünde tuttuğumuzu saptamış olduk. Bu, konuşurken nesnelerden değil belli sayıda tümellerden söz ettiğimiz, düşünürken de nesnenin tümünü değil az sayıda tümelleri düşündüğümüz anlamına gelir. Belli bir nesneden söz eder ya da onu düşünürken, o nesne üzerine, bilmediğimiz sonsuz sayıda tümeller bir yana, bildiğimiz fakat o sırada düşünmediğimiz birçok tümeller de, gerektikçe bilinç ışığına çıkmak üzere, gizil bir anıklık biçiminde zihnimizde bulunur. Böylece, bir nesneden söz eder ya da onu düşünürken, sözünü ettiğimiz ya da düşündüğümüz şeyin, bir nesne olmayıp, o nesnenin bil-

gisini oluşturan tümellerden sınırlı sayıda bir bölümü oluşunun, konuşma ve düşünmelerimizde kullandığımız birçok uygulamaların yapısını açıklığa kavuşturacağını örnekler üzerinde gösterme olanağı bulunabilir.

109 — Örneğin herhangi bir nesne adının sonuna çoğul eki getirebiliyorsak, bu, o adın, bir nesneyi değil, bir ya da birkaç tümeli anlattığındandır. İki ya da daha çok nesnenin birbiriyle özdeş olamayacağını bildiğimize göre, eğer nesnelerden söz ediyor olsaydık, adların sonlarına çoğul eki koyamadığımız gibi önlere de sayılar koyamazdık. Yani nesneler birbirine nedimli benzerlerse benzesinler, onların hepsini bir tek sözcükle anlatamaz, hepsinden ayrı ayrı söz etmek zorunda kalırdık. "Biz" sözcüğünün, "ben" sözcüğünün çoğul biçimi olamayacağı, çünkü konuşan kimse için yalnızca bir tek "ben" olduğu öne sürülmüştür. Oysa "biz" diyen kimse yalnızca, birlikte olduğu kimselerle kendisinin bir ya da birkaç özdeş niteliğini göz önünde tutmaktadır. Örneğin bir okulun bir sınıfındaki öğrencilerden birisi, sınıftaki bütün arkadaşlarını kapsamak üzere "biz" dediği zaman, kendisinin de arkadaşlarının da yalnızca o sınıfın öğrencileri olmaları için gerekli olan tümelleri (gençlik, öğrencilik, o okulda ve o sınıfta bulunma vb.) göz önünde tutuyor demektir. Ders başladıktan sonra sınıfa girmek isteyen ve geç kalışlarını karın trafiği aksatmasıyla açıklayan öğrencilere, öğretmen, birçok arkadaşlarının zamanında geldiğini söylediğinde "bizim evlerimiz uzak" diyen bir öğrenciyse, yukarıdaki tümellere ek olarak bir de "evi uzakta olma" tümelini düşünmüş demektir. Nesnelerden söz etmenin olanaksızlığını kabul etmekle, bildiğimiz şeylerin nesneler değil yalnızca tümeller olduğunu söylemiş ve böylece, bilinmeyen şeylerin varolamayacağı gerekçesine dayanarak nesnelerin varoluşunu yadsıyanlara hak vermiş duruma düşüp düşmediğimiz sorulabilir. Bu sorunun yanıtı olumsuz olacaktır. Önce, biz nesnelerin tam olarak bilinmesinin olanaksızlığını öne sürdüğümüz zaman

yalnızca kılısal olanaksızlığı düşünüyoruz. Nesnelerin sonsuz niteliklerinden her biri, ayrı ayrı, bilinebilir türden niteliklerdir, çünkü bilinemez türden bir nitelikten söz edemeyiz. Ayrıca, bütün niteliklerini bilemeyeşimiz yüzünden bir nesneyi kesin olarak tanımlayamayışımız, o nesneyi başka yoldan belirlemeyeceğimiz anlamına gelmez. Bir evin adresini vererek o evi bulmanızı, bir nesneyi "bu", "şu" diye göstererek o nesneye ilişki kurmanızı, bir kimsenin adını vererek kimden söz ettiğimi bilmenizi sağlayabilirim. Şimdi bu tür belirlemenin nasıl olanaklı olduğunu araştıralım.

110 — Nitelemenin bir öbekleme olduğunu daha önce belirtmiştik. "Dünyadaki bir canlı" niteliğini taşıyan bir varlık "dünyadaki canlılar" öbeğinin sayılamayacak kadar çok olan üyelerinden biridir. "Uçan canlılar" öbeğinin sayısı daha azdır, fakat yine de üyelerinin belirlenme oranı çok düşüktür. Öbekleri daralttıkça üyeleri üzerindeki bilgimiz artmış olur, fakat bu hiçbir zaman bir üyeyi belirlemeye yetecek kadar daraltılamaz. Her öbeğin yine de birçok üyeleri vardır ya da olabilir. Fakat öyle öbekler olabilir ki, konuşma sırasında onun tek üyesi vardır ve biz bu tek üyeyi bulabiliriz. Örneğin kalabalık bir salondaki "en uzun boylu adam" öbeğinin genellikle tek bir üyesi vardır. Bitişikteki odada bir tek masa olduğunu biliyorsam, herhangi bir kimseye "Bitişik odadaki masayı buraya getir" dediğimde onun o masayı bulabileceğini bilirim. Burada dikkati çeken nokta, bir kimsenin bir nesne üzerine pek çok şeyler bilmesinin o nesneyle fiziksel ilişki kurması için genellikle yeterli olmamasına karşın, belli türden olmak koşuluyla, pek az bilginin böyle bir ilişki kurabilmek için yeterli oluşudur. Örneğin bir masanın dört köşeliği, eni, boyu, yüksekliği, rengi vb. üzerine vereceğimiz sonsuz sayıda bilgilerin, bir kimsenin o masayı bulabilmesi için yeterli olmamasına karşın, yalnızca onun masa olup, bitişik odadaki tek masa olduğunu bilmek bunun için yeterli olabiliyor.

Bu arada, bir öbeğin herhangi bir anda tek üyeli olması-
nın, onun öbek sayılmasına engel olamayacağını da kabul et-
mek gerek. "Şu anda bitişik odadaki tek masa olma" niteliği,
tek bir masayı belirlediğine göre, birçok nesneye birden uygu-
lanamazmış ve bu yüzden de tümel olamazmış gibi görünebilir.
Oysa "masa olmak", "bitişik odada bulunmak", "orada şu an-
da bulunmak" ve "orada tek masa olmak" gibi niteliklerin
hepsi de birer tümeldir ve her masa bu nitelikleri taşıyabilece-
ğine göre, bir öbeğin üyesi olmak, birçok *olabilir* üyelerle aynı
öbekten olmak demektir. Birçok yazarlar, "bu", "şu" türünden
gösterme sıfatlarının tümel olduğunu kabul ederler; fakat bu-
nu büsbütün başka ve görüldüğüne göre de yanlış bir gerekçe-
ye dayanarak yaparlar. Bu gerekçeye göre, birçok nesnelerden
her birinin yanına gidip "bu" diye gösterebiliriz ve böyle bir
durum "bu" sözcüğünün çok üyeli bir öbek olduğu anlamına
gelir. Bunun doğru bir yorum olduğu savunulamaz gibi görü-
nüyor. Gerçekten, "bu" sözcüğünün o anlamda bir tümel ol-
ması için o sözcükle gösterilen nesnelerden hepsinin, zamana
bağlı olmayan, bir ortak yanının bulunması gerekir. Oysa de-
ğişik zamanlarda "bu" sözcüğüyle gösterdiğimiz şeylerin, diye-
lim bizim yakınımızda bulunma özelliğinin, zamandan bağımsız
bir özellik olduğu söylenemez. Burada ancak b ve u harfle-
rinden ya da bu harflerin karşılığı olan seslerden oluşan "bu"
sözcüğünün tümelliğinden söz edilebilir ki, bunun da "biçim-
im" ayrımına dayanan başka türden bir tümellik olduğunu da-
ha önce (93) görmüştük.

111 — Gerçekte "bu" sözcüğü, gösterdiği nesnenin tam şu
anda tam şu noktada bulunduğunu belirtir. İşte bu "tam şu an-
da tam şu noktadalık" tıpkı "kırmızılık", "sertlik", "irilik" gibi
bir tümeldir. Eğer "bu" sözcüğüyle gösterdiğimiz fiziksel nes-
ne, diyelim bir atsa, atla fiziksel ilişki kurmak yani ata binmek,
o atı oradan başka bir yere götürmek vb. bakımından, öbeğin
tek üyeli oluşuyla, at belirlenmiştir, yani onunla özdeş olan

başka bir at yoktur. Fakat "bu at" derken söylemek istediğimiz ve karşımızdakinin de anlayabileceği şeyin tümü, o atın bilgisini oluşturan tümellerden bir bölümüdür (konuşanla dinleyenin zihinlerinde edimsel olarak ortaya çıkan tümellerin hepsinin aynı olması gerekmez, örneğin birisi atın huysuzluğunu düşünürken öteki bunu düşünmeyebilir). Gerek konuşanın gerekse dinleyenin düşündüğü temellerin hepsi de dünyadaki pek çok atta bir araya gelmiş ya da gelebilir olduğuna göre, tek bir nesneyi belirleyen "bu" sözcüğünün, anlamı bakımından, bir tümel olduğu anlaşılır. Konuyu özel adlar bakımından ele aldığımızda da durum buna benzer. Bir özel ad da bir tümeller toplamından oluşan bir tümel gösterir. Fakat bu, diyelim Erdal adının dünyadaki pek çok kimselerin adı oluşundan değildir. Erdal adı, belli koşullar altında, konuşan için de dinleyen için de aynı fiziksel kişidir. Fakat her ikisi de o kimseyi düşünürken ya da ondan söz ederken, yalnızca belli tümelleri düşünmekte ya da belli tümelleri anlatmaktadır. Örneğin birisinin düşündüğü, uzun bolu, yeşil gözlü, yirmi yaşında vb. bir genç, ötekinin anladığı, uzun boylu, iyi eğitim görmüş, sporcu vb. bir genç olabilir. Her iki türden kimselerin dünyada pek çok örnekleri bulunduğu, ya da bulunabileceğine, göre, Erdal özel adı da herhangi bir genel ad gibi bir tümeldir.

112 — Bu yönden anlamının tartışmalı olduğunu söylenebilecek olan bir de "dir" eki vardır. Batı dillerinde bu ek ayrı bir sözcük gibi görüldüğünden, kullandığımız her sözcük gibi bu "dir" sözcüğünün de tümel olduğunu öne sürenler bulunur. Oysa "bir adam geliyor" tümcesinde, "bir", "adam" ve "geliyor" gibi üç tümel bulunduğu kabul edilmesine karşın, "Bir adam gelmektedir" tümcesinde, "bir", "adam", "gelmekte" ve "dir" gibi dört tümel bulunduğunu kabul etmek için bir neden bulunmaz gibi görünüyor. Bunu Batı dillerinde düşündüğümüzde de, İngilizcede "He comes" ile "He is coming", Fransızcada da "Il vient" ile "Il est venu" nün, tümel sayıları

bakımından ayrılmı olduklarını kabul etmek için anlaşılabilir bir gerekçe bulunabileceği söylenemez. Gerçekte "dir" ekinin bir tümelin başka bir tümelin üyesi olduğunu göstermekten öte bir anlamı bulunabileceğini kabul etmek birtakım yanlışlıklara neden olabilmektedir. Aşağıdaki örnek "dir" ekinin işlevine açıklık getirebilir. B. Russell şöyle diyor:

Hegel'in Mantık'ının bu bölümündeki usamlaması tümüyle, "Sokrates ölümlüdür" de olduğu gibi yüklem eki olan "dir" ile "Sokrates baldıran otu içen filozoftur"daki özdeşlik "dir"inin karıştırılmasına dayanıyor. Hegel bu karışıklık yüzünden, "Sokrates" ile "ölümlü" nün özdeş olduğunu düşünür. Bunların ayrı şeyler olduğunu gördüğü zaman da... Bunların "ayrıcılık içinde özdeşlik" sergilediklerini söyler. Yine, Sokrates tikel, "ölümlüdür" ise tümeldir. Demek ki, der, Sokrates ölümlü olduğuna göre, bundan tikelin tümel olduğu çıkar... Bu, başlangıçtaki bir özensizlik yüzünden, engin ve gösterişli felsefe dizgelerinin nasıl saçma ve anlamsız bir karışıklık üzerine kurulduklarını gösteren bir örnektir.*

Burada, B. Russell'ın Hegel felsefesi için söylediklerinin kabul edilebilir görünmesine karşın, onu bu sonuca götüren gerekçeler bakımından aynı şey söylenemez gibi görünüyor.

Yukarıdaki örneklerden her ikisindeki "dir"lerin yüklem ya da öbeikleme "dir"i olduğunu kabul etmek zorunlu görünüyor. "Sokrates ölümlüdür" tümcesi Sokrates'i "ölümlü" öbeğinin, öteki tümce de onu "baldıran içen filozof" öbeğinin birer üyesi yapıyor. "Baldıran içen filozof" öbeğinin dünyada bir tek örneğinin bulunması, yukarıda da belirttiğimiz gibi, onun bir öbek ya da tümel olmasını engellemez. Sokrates de gerçekte bir tümel olmasına karşın o birçok tümellerden oluştuğu için,

* Dış Dünya Üzerine Bilgimiz, çev. V. Hacıkadiroğlu, s. 48

onunla "baldıran için filozof" un özdeş olmaları olanaksızdır. "Baldıran için filozof" n da birçok tümellerden oluşması yine de özdeşliğe olanak sağlamaz; çünkü her ikisini oluşturan tümeller aynı değildir.

Bizim, Sokrates'in baldıran için filozof olduğunu söylerken onun baldıran içmesi dışındaki niteliklerini (büyük filozof, Eski Yunanlı, erkek, yaşlı vb.) düşünmediğimiz söylenerek özdeşliğin olabilirliğini ileri sürmek de olanaklı görünmüyor. Çünkü biz, Sokrates'in baldıran için filozof olduğunu söylerken bir eşsöz söylemek istemiş değilsek, Sokrates'in baldıran içmenin dışındaki birtakım niteliklerini düşünmüş olmamız gerekir. Sokrates'le baldıran için filozof arasında bir özdeşlik söz konusuysa, bu bizim onlar üzerine bilimle ilgisi olmayan bir fiziksel özdeşliktir ve bu özdeşliği sağlayan şey de "Sokrates baldıran için filozoftur" tümcesindeki "dir" ekinden değil, hem Sokrates'in hem de baldıran için filozofun tek üyeli birer öbek oluşundan ve iki öbeğin tek üyelerinin fiziksel özdeşliğinden ileri gelmektedir.

Öte yandan, Sokrates ile "ölümlü" nün özdeş olamayacağı savlamasını da, Sokrates'in tikel, "ölümlü" nün ise tümel oluşuna dayandırmak doğru olamaz, çünkü özel adların da tümellerden oluşan bileşik tümeller olduğunu yukarıda belirtmiştik. Demek ki "Sokrates" tümeliyle "ölümlü" tümelinin özdeş olmayışlarının nedeni, birisinin tikel, ötekinin tümel oluşundan değil, ikisini oluşturan tümellerin değişik tümeller oluşundanır.

113 — Şimdi de tümellerin ya da kavramların insan yaşamını ne yolda ve ne ölçüde etkilediğini belirtmek bakımından uygun görünen bir örneği ele alarak konuya daha da aydınlık getirmeye çalışalım. Bretano'nun zihinsel olayları fiziksel olaylardan ayırmak için kullandığı Niyetlilik (intentionality) kavramını açıklamak için şöyle bir örnek veriliyor:

"...John tam önünde durup dişlerini gıcırdatan timsahın korkuyorsa, timsahın onun korkusunun nedeni olduğunu (yani bir korkunun nesnesinin aynı zamanda onun nedeni olduğunu), eğer aynı derecede gerçek başka korku durumlarında, korkunun nesnesinin aynı zamanda nedeni olduğunu söylemenin olanaksız olduğu gibi bir olgu olmasaydı, söylemek olanağı bulunurdu. Örneğin eğer John'un korktuğu şey bir polis çağırısıysa ve polis onun son küçük suçunu görmezden gelmeyi uygun bulmuşsa, o zaman, eğer nedenler, varolmadıkları kimi durumlarda da etkili olmasalardı, korkunun nesnesi "neden" işlevi görmezdi. Demek John'un korktuğu şey, korkusunun nedeni olamaz. Öyleyse korkunun nedeni nedir? Korkusunun nedeninin çağırının düşüncesi olduğu söylenir ve bu açıklama bütün korku durumlarına yaygınlaştırılabilirdi. Bu açıklama da *nedeni* açıkça *nesneden* ayırır, çünkü timsahın düşüncesi ve çağırının düşüncesi John'un korktuğu nedenler değildir. Bununla birlikte yine bu açıklama korku nesnelerini nedensel bağdan uzaklaştırıyor."*

Genellikle tutarlı görünen bu açıklamada birkaç nokta üzerinde durarak konuyu aydınlatmaya çalışacağız. Burada John'un korkusunun nesnelerinin timsah ve mektup olduğu kabul edilmekte ve ortada mektup olmadığına göre, korku nedenlerinin her zaman bir fiziksel nesne olmayabileceği öne sürülmektedir. Oysa korkunun nedeni, ortada korkulacak bir durum olduğunun *bilgisi* olabilir. Buradaki bilgi, nesnenin bilgisi bile olsa, nesneyle nesnenin bilgisi ayrı ayrı şeyler olduğuna göre, nesne hiçbir zaman korku nedeni olamaz. Bu bakımdan korkunun nedeni de hiçbir zaman bir fiziksel nesne olamaz. Örneğin eğer timsah John'a dokunmamışsa, onun üzerinde yapabileceği etki, yansıttığı ışınlar yoluyla John'un gözlerinde yapacağı etkiden başka bir şey olamaz. Bu ışınların korku türün-

* J. Teichmann, *The Mind and the Soul*, p. 91

den bir etki üretemeyeceği açıktır. Eğer timsahın görüntüsü korku doğuracak olsaydı, kafesteki bir timsahın da korku uyandırması gerekirdi. Düşünen bir insanın kafesteki bir timsahtan korkmayacağını biliyoruz. Öte yandan John timsahı hiç görmese de, bir arkadaşı "Sakin kimildama, arkada bir timsah var" dese, onun aynı korkuyu timsahı hiç görmeden de duyacağı açıktır.

114 — Demek ki korkunun nedeni, her durumda, zihnimizdeki bir tasarımdır. Bizim korku nedeni gibi gördüğümüz fiziksel nesne, gerçekte zihnimizdeki tasarımın nedeni olabilir ve böyle bir tasarımın doğması için de bir fiziksel nesnenin bulunması zorunlu değildir. Korkunun nedeninin bir nesne değil, ancak bir tasarım olabileceği yargısı, bizim, nesneyle nesnenin bilgisi arasındaki ayrımı ortaya çıkaran çözümlememizin doğal bir sonucudur. Timsahın görüntüsü onun bilgisini oluşturan öğelerden yalnızca biridir ve özellikle daha önce timsah görmüş birisi için, korku anındaki görüntü, korku nedeni olan bilginin çok önemsiz bir bölümüdür.

Hayvanlar için Descartes'çı bir düzenekselliği (mechanism) kabul ederek, timsahtan kaçan bir hayvanın doğrudan doğruya timsahın etkisiyle kaçtığını düşünebiliriz. Fakat bu kez araya korku girmeyecektir. Hayvan doğrudan doğruya fiziksel nesneden fiziksel bir etkilenmenin sonucu olarak kaçacaktır. Nitekim insan da, fiziksel ilişkiler söz konusu olduğu zaman, timsahın bilgisinin dışında, fiziksel timsahla karşı karşıyadır. Kaçacaksa timsahın tasarımından değil kendisinden uzaklaşacaktır, boğuşacaksa zihnindeki tasarımla değil önündeki timsahla boğuşacaktır. Fakat kaçmış da, boğuşmuş da, giderek timsaha bir kolunu kaptırmış da olsa, başından geçenleri düşündüğü ya da birine anlattığı zaman, düşündüğü ya da anlattığı şeyler, dış dünyada ortaya çıkmış olan olaylar değil, belli tümellerin belli biçimde bağlantısından oluşan bir olay türü olacaktır. Bir kolunu yitirmesinin öyküsü bile, bir tür "kol

yitirme" öyküsüdür. Kol yitirmenin somut yanıyla, ancak kolunu kullanmak isteyip de kullanamadığı zaman karşılaşılabılır.

Bir taşla tekme atıp da ayağının taştan ileriye gidemediğini gösteren Dr. Johnson'a, Berkeley belki de, ayağını da, taş da, tekme atma olayını da algıladığına göre bunların varoluşlarının yadsınamayacağını, ayağının taşın öbür yanına geçmediğini de yine algılamaya dayanarak bilebildiğini söylerdi. Fakat bizim ona söyleyeceğimiz, taş da, ayağını da, tekme atma olayını da, tek üyeli öbeklerin o tek üyeleri olarak belirleyebildiklerine göre, taşla fiziksel bir ilişki kurmuş olduğunu kabul ettiğimiz ve bunun belli ve somut bir olay olduğudur. Fakat şu anda kendisinin bize anlattıkları da, bizim bu anlatılanlardan anladıklarımız da, belli ve sınırlı sayıda nitelikler taşıyan bir insanın, belli türden bir taşla belli türden bir ilişki kurmuş oluşundan öteye geçemez. Kendisi olayı düşündüğü zaman da durum aynıdır. Olayı ne denli ayrıntılı olarak anımsarsa anımsasın, yine de anımsadığı niteliklerin sayısı sınırlı olacaktır. O nitelikleri taşıyan sayısız insan ve sayısız taşlar vardır ya da olabilir ve anlattığı olay da, zaman ve uzamdan bağımsız ve birbiriyle özdeş olan sayısız olaylardan biridir.

115 — Timsah örneğinin de gösterdiği gibi, nesneler ve olaylar üzerinde yaptığımız öbeklemelerin bilgisinin gizli durumdan edimsel duruma geçmesinden başka bir şey olmayan tasarımlarımızı, bizde korku, sevinç, istek vb. doğuracak güçte etkili varlıklar olarak kabul etmek durumundayız. Bu tasarımlar, yine belli tümellerden oluşan, birtakım tümellerin belli türden bir bağlantı içinde oluşlarıyla ortaya çıkar. Gerek bu tümellerin gerekse onların bağlantılarının dış dünyada karşılıklarının bulunması zorunlu değildir. Biz, ya polislin çağırısı mektubu örneğinde olduğu gibi bir yanılma yüzünden, ya da başka herhangi bir nedenle, dış dünyada varoluşları bulunmayan tasarımlar kurabiliriz. Örneğin sürüngen hayvanlar karşıtı olarak

ayaklı hayvanlar tasarımının, dış dünyada varoluşları bulunan birtakım nesnelerin karşılığı olduğunu biliyoruz. Oysa iki ya da dört ayaklı hayvanlar karşıtı olarak üç ayaklı bir hayvan tasarımı kurabilecek durumda olmamıza karşın böyle bir hayvanın varoluşu yoktur. Fakat tasarımlarımızın, gerek bizde birtakım duygular uyandırdıklarını, gerekse düşüncelerimizin nesneleri olduklarını düşündüğümüz zaman, onların bir varlıklarının (being) bulunduğunu da kabul etmek zorunda kalıyoruz. Bu durumda, varoluşun (existence) zihnimizdeki varlıkların yalnızca bir bölümünde bulunan bir yüklem olduğunu kabul etmek gerekiyor. Eğer düşüncelerimizin gerçek nesneleri olan tümellerin hepsinin dış dünyada karşılığı bulunsaydı o zaman varoluş bir yüklem olamaz ve biz de varlık ile varoluş arasında bir ayırma yapmak gereğini duymazdık. Oysa böyle bir ayırma zorunlu görünüyor.

Demek ki Anselmus'un ortaya atıp Descartes'in daha açık bir biçimde ileri sürdüğü Varlıkbilimsel Kanıtlama (Ontological Argument) karşısında Kant'ın öne sürdüğü "varoluşun bir yüklem olmadığı" savlamasının inandırıcı bir savlama olduğu söylenemez. Tanrı kavramının eksik bir varlık olmaktan kurtulması için "varoluş" yüklemine de gerekmesi bulunup bulunmadığı gibi bir sorunun gerçek bir felsefe sorunu olmadığı düşünülebilir. Bizim burada saptamış olduğumuz şey, düşüncelerimizin, konuşmalarımızın, tartışmalarımızın ve kanıtlamalarımızın nesneleri olan varlıkların, kendi başlarına uzam ve zaman içindeki bir varoluştan yoksun oldukları, kendisi de bir tümeller toplamından oluşan herhangi bir tümelin dış dünyada bir örneğinin bulunup bulunmamasının, o tümelin bir özelliğini oluşturduğudur. Öte yandan, zihnimizde bulunan bir tümelin dış dünyada bir örneğinin bulunduğunun doğrulanması da, o örneğin bulunduğu nesneyle fiziksel ilişkiye geçme (onu görme, dokunma vb.) olanaklarının bulunup bulunmadığına bağlıdır. Gerçekte "tümellerin dış dünyadaki karşılığı" deyimini de yanıltıcı biçimde kısaltılmış bir deyimdir. Doğrusu, "tümellerin

karşılığı olan nitelikleri taşıyan bir nesne" olmalı ve bu tanıma göre aslan, sonsuz sayıdaki nitelikleri yanında "aslanlık" niteliğini (ya da bu niteliği oluşturan sınırlı sayıda niteliği) taşıyan bir nesnedir.

116 — "Varlık" ve "varoluş" kavramları arasında yaptığımız bu ayırma, çağımız filozoflarından birçoğunun bir metafizik konusu olarak gördükleri ve felsefenin dışında saydıkları bir ayırmadır. Örneğin A. J. Ayer şöyle diyor:

Düşünülen her şeyin gerçekliğinin zorunlu olduğu görüşü idealistlerle sınırlı değildir. Bu görüş, Moore'un da gösterdiği gibi, "Tekboynuzlular düşünülmüştür" tümcesiyle "Aslanlar öldürülmüştür" tümcesinin aynı mantıksal biçimde olduğu gibi bir yanlış kabulden gelir. "Aslanlar öldürülmüştür" gerçekten "Aslanlar gerçektir"i gerektirir; buna karşı "Tekboynuzlular düşünülmüştür"ün de "Tekboynuzlular gerçektir"i gerektirdiği kabul edilmiştir. Fakat gerçekte "düşünülmüş olmak", "öldürülmüş olmak" gibi bir yüklem değildir; bu yüzden de tekboynuzlular ya da santorlar gibi şeylerin, düşünülmüş olmalarına karşın, edimsel olarak varolmayışlarının savlanmasında bir çelişme yoktur. Bu tür gerçek-dışı varlıkların varoluşu bulunmasa bile "gerçek varlıkları vardır" biçimindeki gerçekçi görüşün metafizik olduğu daha önce gösterildiğinden, üzerinde yeniden tartışmaya gerek yoktur.*

Ayer ve Moore'un öne sürdükleri düşüncede, bizim, konuşurken tümellerden değil de nesnelerden söz ettiğimiz biçimindeki yanlış görüşün etkileri açıkça görülmektedir. Oysa Moore da, "düşünülmüş olma"nın "öldürülmüş olma" türünden bir yüklem olmadığını söylemekle, onun yine de bir yüklem olduğunu kabul etmiş, Kant'ın "Varoluş yüklem değildir"

* Dil, Doğruluk ve Mantık, s. 147-148

biçimindeki görüşüne göre daha yumuşak bir görüş ileri sürmüş oluyor. Gerçekte zihnimizde, ne türden olursa olsun, bir yüklem verdiğimiz kavramlar için bir tür varlık kabul etmiş oluyoruz. O kavramların örneklerinin dış dünyadaki bulunup bulunmadıklarının önemi, ancak onlarla fiziksel ilişkiye girmemiz söz konusu olduğu zaman ortaya çıkar.

Öte yandan, dış dünyada bir karşılığı (yani bir varoluşu) bulunmanın, Tanrı için değilse bile, her türden varlıklar için çok önemli olduğu da bir gerçektir. Oysa konuşurken bunların varoluşlarının bulunup bulunmadığını ayrıca belirtmeyiz. Bunun nedeni varoluşa önem vermeyişimiz değil, ya konuşan kimselerin durumu bilmelerinin çok doğal oluşu ya da söylediğimiz tümcedeki yüklem ya da eylemlerin bir fiziksel ilişkiyi açıkça belirtmekte oluşudur. Örneğin "Ata bindim", "Bir at gördüm", "Atın kişnediğini duydum" türünden tümcelerdeki eylemler, atın varoluşunun bulunup bulunmadığını bilmeyen kimselere bile bu varoluşu bildirecek türden eylemlerdir. Doğru ya da yanlış olmasının bir önemi yokmuş gibi görünen bu açıklamaları verişimizin nedeni, bu söylediklerimizin, nesnelerden söz etme olanağının bulunmadığı konusundaki savımızı daha açık olarak ortaya koymuş olacağını düşündüğümüzden-
dir.

117 — Şimdi de, tümelleri elde etmek için yaptığımız öbeklemelerin neye dayandığı ya da her öbeğin üyeleri arasındaki ortak yanın nasıl saptandığı konusunu, bu söylediklerimiz açısından yeniden gözden geçirelim. Vardığımız sonuçlara göre, biz, tikel nesneleri düşünemeyeceğimiz ve onlardan söz edemeyeceğimiz için, iki tikel nesne arasındaki bağıntıları düşündüğümüzü söylediğimiz zaman, gerçekte, bir tümeller toplamıyla başka bir tümeller toplamı arasındaki bağıntıyı düşünüyoruz demektir. Nitekim iki nesne arasındaki benzerliği saptamanın olanaksızlığını, daha önce (13) belirttiğimiz gibi, Bradley de görmüş, fakat o bunu iki nesnenin bir arada göz

önünde tutulmasının olanaksızlığına bağlayarak "Bana doğru görünen görüşe göre, fiziksel tikeller arasındaki çağrışımın söz etmek son derece anlamsızdır. Bir kez, bu tikellerin sürekliliği yoktur; onların yaşamı yalnızca geçici bir an içindir. İkincisi de onların birden çok yaşamı olamaz; öldükleri anda yok olup gitmişlerdir"* demiştir.

Görülüyor ki Bradley en azından nesnelere bakmakta olduğumuz sırada, onların hiç olmazsa bir anlık ömürleri olduğunu kabul etmektedir. Biz bir adım daha ileri giderek, nesnelerin zihnimizde bir anlık bile yaşamları olmadığı sonucuna vardık. Çünkü bir şeyi algılarken bile en çok yapabildiğimiz şey, onu oluşturan sonsuz sayıdaki tümellerden yalnızca bir bölümünün bilgisini kazanmaktır. İleride anımsayacağımız şeyinse, bu sınırlı sayıdaki tümellerin de yalnızca bir bölümü olacağı açıktır. Bu yüzden biz, yine Bradley'in kabul ettiğini daha önce (13) belirttiğimiz gibi, iki nesne arasındaki ortak yanın, yeni algılamakta olduğumuz nesnede saptadığımız tümellerden biri ya da birkaçıyla, eskiden algılamış olduğumuz nesneden anımsayabildiğimiz tümellerden biri ya da birkaçı arasındaki özdeşlikten başka bir şey olamayacağı sonucuna varmıştık. Buna göre, iki nesne yan yana bulunsa ve onları aynı anda algılıyor olsak bile (böyle bir durumun olanaklı olup olmadığı bir yana) durumda bir değişiklik olmayacaktır.

* F. H. Bradley, Principles of Logic, B. II, P. II, Ch. 1-10

ÖNSEL

118 — Önsel (a priori) ile sonsal (a posteriori) arasındaki ayrım, bilgilerimizin bir bölümünü deneyden önce bildiğimiz, bir bölümünü de deneyden kazandığımız kabulüne dayanan epistemolojik bir ayrımdır. Deneyci felsefeye göre bütün bilgiler deneyden elde edilmiş olmakla birlikte, genellikle bilgilerin belli deneylerden elde edilmiş olmalarına karşın, yine de deney görmüş zihinlerde ve genellikle deneylerden elde edilmiş olup da belli deneylerden elde edilmemiş olan birtakım bilgilerimizin de bulunduğunu kabul eden kimi deneyci filozoflar da, bu ikinci türden bilgiler için "önsel" deyimini kullanırlar. O zaman önsel bilgilerin deneyden önceliğinin bir mantıksal öncelik olduğu kabul edilir. Temelde Uşçu (rationalist) olduğu söylenebilecek Kant'ın da, belki bütün deneylerin temelinde bulunan algıyı olanaklı kılan uzam ve zaman dışındaki önsel kavramların yalnızca mantıksal önceliğini kabul ettiği söylenebilir.

Deneye göre mantıksal önceliği olma ya da olmama özelliğinin iki tür bilgiyi birbirinden kesin biçimde ayırması olanaksız görünüyor. Özellikle bizim göstermeye çalıştığımız gibi, deneysel bilgilerimizin de belli deneylerden elde edilmiş olmayıp, genel bilgilerimize uygun düşen varsayımlar olarak ortaya çıktığı ve deneyin yalnızca denetleme işlevi gördüğü kabul edildiğinde, aradaki ayrım büsbütün bulanıklaşır. Nitekim Hume önsel önermeleri "idelerin bağıntılarıyla ilgili olanlar", sonsal önermeleri de "doğal olaylarla ilgili olanlar" olarak tanım-

lamıştır. Deneyci filozoflar için genellikle bu tanım uygun görünmektedir.

Bu terimlerin Orta Çağa dek geri giden bir tür anlamlarına göre, önsel usamlama nedenden etkiye, sonsal usamlama da vargılardan (consequence) ilkelere gider, yani birincisi tümevarımsal, ikincisi de tümdengelimseldir. Bu anlamlar bugün tümüyle unutulmuş olmakla birlikte, günümüzdeki tanımlarda bunların izlerinin bulunduğu söylenebilir. Hume'un yukarıdaki tanımında bu durum kendini gösterdiği gibi, Leibniz'in, önsel doğrular için "usun doğruları" sonsal doğrular için de "olgunun doğruları" deyişinde de bu görülebilir.

Günümüzde "önsel" ve "sonsal" terimleri Kant'ın tanımına uygun biçimde kullanılmaktadır. Kant'a göre duyu deneylerinde de anlık işe karıştığından, duyu deneylerinin doğrularıyla usun doğruları arasında Leibniz'in kabul ettiği biçimde bir karşılık yoktur. Bu yüzden aradaki ayırım, birinin deneyden türetilmiş (empirical), ötekinin de deneyden türetilmemiş (nonempirical) olmasından kaynaklanmaktadır. Kant bu iki tür önermeyi zorunlu (necessary) ve olumsal (contingent) olarak da ayırır. Fakat bu ayrı niteliklerin her zaman birbirini tam olarak karşıladıkları da söylenemez. Bunlar arasındaki bir karşılıklılığın bulunduğu ya da bulunmadığı durumları belirleyebilmek için konuyu daha yakından irdelemek gerekiyor.

119 — Kant'a göre bilgiler yargılarla, yani bir kimsenin bildirmiş olduğu önermelerle, anlatılır. Kant genellikle, klasik mantıkta olduğu gibi, yalnızca özne-yüklem bağıntısını bildiren önermeleri göz önünde tuttuğundan, ona göre, analitik yargılarda öznenin kavramı yüklem kavramını (kapalı biçimde) içerir; bireşimsel yargılardaysa, yüklem özneye bağlı olmakla birlikte, onun dışındadır. Örneğin "Cisimler yer kaplar" önermesi analitiktir, çünkü "cisim" kavramı "yer kaplama" kavramını içerir. Buna karşı, "Cisim" kavramı "ağır olma" kavramını içermediği için "Cisimler ağırdır" önermesi bireşimseldir.

Öte yandan, yine Kant'a göre, bir yargı ya önsel ya da sonsaldır. Önsel yargılar deneyden ya da her türden duyusal izlenimlerden (mantıksal olarak) bağımsızdır. Önsel olmayan yargılar sonsaldır ve bunlar deneye ya da duyu izlenimlerine bağlıdır. Örneğin "cisimler yer kaplar" önermesi önsel olduğuna göre, "yer kaplama" kavramının duyularla belirlenen bir kavram olmasına karşın, önerme duyusal izlenimlerden bağımsızdır. Çünkü yer kaplayan şeylere "cisim" adını verdiğimiz sürece, önermenin doğru olması için "yer kaplama"nın da "cisim" in de duyularımızı betimleyen kavramlar olması gerekmez. Oysa "Cisimler ağırdır" önermesi için durum böyle değildir.

Yani Kant'a göre yargılar: (1) ya analitik ya da bireşimseldir; (2) ya önsel ya da sonsaldır. Bunlardansa dört tür yargı oluşabilir; (a) analitik önsel, (b) analitik sonsal, (c) bireşimsel önsel, (d) bireşimsel sonsal yargılar. Bunlardan (b) anlamsızdır. Analitik yargılarda öznenin kavramı yüklem kavramını içerdiğine göre, ikisi arasındaki bağıntıyı öğrenmek için bir de deneye başvurmak gerekmez. Bireşimsel yargılarda ise öznenin kavramı yüklem kavramını içermediğine göre, aradaki bağıntıyı yalnızca deney yoluyla bilebileceğimiz, yani (c)'nin olanaksız olduğu sanılır. Oysa Kant'a göre bireşimsel yargılar içinde önsel olanlar da vardır ve böylece (i) analitik önsel, (ii) bireşimsel önsel, (iii) bireşimsel sonsal olmak üzere üç tür yargı vardır.

Önsel bireşimsel yargılar gerçekten varsa, bunun felsefe bakımından büyük önem taşıması gerektiği söylenebilir. Çünkü analitik yargılar, bir özneye örtük olarak içerilmiş bulunan bir yüklemi açıklığa kavuşturmaktan başka bir bilgi vermediklerinden, bu tür yargılar dış dünya üzerine bilgimizi genişletmezler. Buna karşı bireşimsel yargılar, öznenin içermediği bir yüklem onna bağlı olduğunu bildirerek, dış dünya üzerindeki bilgimizi genişletmiş olurlar. Öte yandan, analitik yargıların belirttiği doğrular, eğer bir uslamlama yanlışı yapılmamışsa, zorunlu doğrulardır. Buna karşı, bireşimsel yargılar deneyden

türetilen yargılardır ve deney sayısını ne denli artırırsak artıralım, elde edeceğimiz sonucun zorunlu bir doğru olmayacağını, bunların olumsal doğrular olduklarını, tümevarım konusunu incelerken görmüştük. Demek ki eğer hem önsel hem de bireşimsel yargıların bulunduğu kanıtlanabilirse, dış dünya üzerine, hiçbir deneyden türetilmeden, yalnızca uslamlamayla ulaşılan bilgilerin bulunduğunu, üstelik bu bilgilerin zorunlu ve ayraksız olduğunu kabul etmek gerekecektir. Bu da, Kant'a göre, metafiziğin olanaklı olduğu anlamına gelir. Böyle bir durumu kabul etmenin, gerçekten, usla dış dünya arasında gizemli bir bağıntının varlığını ön-varsayan metafizik bir dünya görüşünü gerektireceği söylenebilir.

120 — İşte Kant böyle hem önsel hem de bireşimsel yargıların bulunduğunu, bu yüzden de metafiziğin olanaklı olduğunu ileri sürer.* Kant'a göre bu tür bilgiler arı algı ürünüdürler ve arı algı, daha deneysel algı (ya da duyum) aşamasında dış dünya üzerine bilginin bir bölümü olmaya başlar. Çünkü dış dünyanın bize doğrudan doğruya verebileceği şey ancak bir duyumlar karışıklığı (chaos) olabilir. Bizim dış dünya üzerine anlaşılır bir bilgi edinebilmemiz için onun nesnelerini, doğal olarak nesnelerdeki kendinde-şeyleri değil de onların görüngülerini (phenomena), uzam ve zaman içinde bir düzene sokmamız gerekir. Böyle bir düzenleme deneysel algılamanın zorunlu koşuludur. Kant'a göre matematiğin zorunlu doğruları da zaman ve uzamın, arı algı yoluyla, önsel olarak kavranmasına bağlıdır. Çünkü matematiği oluşturan iki ana daldan geometri uzamsal betimler (figure) arasındaki bağıntı üzerine, aritmetik de birimlerin zamansal ardışıklığı üzerine kurulmuştur.

* Kant'ın düşüncelerinin daha kolay anlaşılabilmesi için, S. Körner'in önerisinde uygun olarak (S. Körner, Kant, 1955, s. 59) Kant'ın kullandığı ve Türkçeye genellikle "sezgi" ya da "görü" diye, İngilizceye de "intuition" diye çevrilen "Anschauung" teriminin karşılığı olarak "algı" terimini kullanmak, gerektiği zaman bunun deneysel algı mı yoksa arı algı mı olduğunu belirtmek koşuluyla, uygun görüldüğünden biz de öyle yapacağız

Kant'a göre matematiğin kavramlarını doğruca anlık yapmaktır (construct).

Kant'ın hem önsel hem de bireşimsel olduklarını öne sürdüğü bilgiler yalnızca zaman ve uzanın, ya da matematiğin, bilgisi de değildir. Doğrudan doğruya dış dünyayı araştıran fiziğin temel bilgileri de o türdendir. Örneğin "Her değişmenin bir nedeni vardır" yargısında "neden" kavramı "değişme" kavramının içinde bulunmamakla birlikte, biz buna kesinlikle inanırız ve bu yargının deneye dayandırılması da olanaksızdır. "Bir nesne aynı anda iki yerde birden bulunamaz", "A, B'den büyük B de C'den büyükse A, C'den büyüktür" vb. önermeler de bu türdendir. Bunlar "Kör adam kördür" ya da "Evlennememiş adam bekârdır" türünden eşsözlerle aynı türden yargılar değildir. Eşsözlerde öznenin yüklemi içerdiği açıkça görülmektedir, oysa birinci tür yargılarda böyle bir içermekten söz edilemez. Bu yüzden o yargıların bilgimizi genişlettiğini de kabul ederiz. Bunların deneyden türetilmedikleri ve doğruluklarının zorunlu ve ayırsız olduğu da düşünülünce, her birinin birer bireşimsel önsel yargı olduğunun kabul edilmesi gerekir gibi görünüyör.

121 — Böylece Kant, analitik önermelerin zorunlu ve evrensel doğruluklarına ek olarak, başka türden bir zorunlu ve evrensel doğruluk kavramı daha getirmiş oluyor. Bu ikinci türden doğruluğu olan yargılar, yani bütün önsel yargılar, düşünülürken, "zorunlu" olarak ve hiçbir ayırıklık (exception) kabul etmeyecek biçimde düşünülmüşlerdir ve deneyden bağımsız yargılar oldukları için de "önsel geçerli" (a priori valid) yargılardır. Kant için önsel geçerli kavramlar yalnızca algıyı olanaklı kılmak üzere anlığın yaptığı kavramlar değildir. Bir de deneyi olanaklı kılan kavramlar vardır ki, bunların da, kendileri aracılığıyla olabilirlik kazanan deneyden elde edilemeyecekleri açıktır. Kant bu tür kavramlara Ulamlar (Categories) der ve "nedensellik" kavramı da bunlardan biridir.

Ulamların niçin gerekli olduğunu belirtmek üzere nedensellik kavramını alalım. Kant'a göre, bir taşa güneş vurur ve taş da ısınır, bizim algısal olarak söyleyebileceğimiz şey, bizde, güneşin taşa vurduğu görsel izlenimiyle, taşın ısındığı dokunsal izleniminin ortaya çıktığıdır. Buna dayanarak vereceğimiz bir yargı, yalnızca öznel ve algısal bir yargı olabilir. Oysa bir deney yargısının nesnel ve deneysel olması gerekir ve yargının buna uygun biçimi de "Güneş taşı ısıttı" olacaktır. İşte Kant'a göre önsel algısal yargıyı nesnel deneysel yargıya dönüştüren şey, birincisine "nedensellik" kavramının ya da Ulamının uygulanmış olmasıdır. Nedensellik kavramı, daha önce Hume'un da gördüğü gibi, algıdan çıkarılamaz, çünkü algının verdiği izlenimler arasında bir "nedensellik" izlenimi yoktur. Nitekim Hume bu yüzden nedenselliğin nesnel ve zorunlu bir bağlantı olmadığını, bizim bu bağlantıyı ruhsal alışkanlıklarımızın etkisi altında kurduğumuz öne sürmüştür.

İşte burada Kant Hume'un başlangıçtaki yüksek düşünme yeteneğini sürdüremediğini, onun, deneylerimizin olanaklı olduğunu düşünerek nedensellik bağlantısının önsel geçerli olması gerektiğini göremediğini öne sürer. Kant'a göre Hume eğer nedenselliğin bireşimsel önsel olduğunu görebilseydi, bir kez bu tür bir kavramın olabilirliğini saptadıktan sonra nedenselliğin dışındaki öteki Bağlantı Ulamlarıyla, Nicelik, Nitelik ve Kiplik Ulamlarının da bireşimsel önsel olduğunu görür ve böylece, hiç olmazsa "eleştirel" (critical) denebilecek türden bir metafiziğin olabilirliğini de kabul ederdi.

122 — Gerçekte, Kant, Hume'un, Nedenselliğin bireşimsel önselliğini göremeyişinin başlıca nedenini de Matematiğin bu niteliğini göremeyişine bağlıyor. Çünkü Kant'a göre matematiğin nesneleri olan uzam ve zaman kavramları, algının olabilirliğini sağladıklarına göre bireşimsel kavramlardır ve yalnızca deneyden değil, algıdan da önde geldiklerinden, bunların önsel oldukları apaçıktır. Bu, matematiğin de bireşimsel önsel

olması demektir ki, gerek Kant'ın gerekse Hume'un çok üstün bir bilgi kolu olarak gördükleri matematiğin bireşimsel önselliği bir kez kabul edildikten sonra, artık ötekilerin kabulü bütünü kolay olur. Bu yüzden Kant, metafiziğin olabilirliğinin tanıtlanması bakımından, matematiğin bireşimsel önselliğinin tanıtılmasına büyük önem verir. Bizim de asıl amacımız matematiğin yapısını tartışmaksa da, daha önce, Kant'ın bu tartışmaya açıklık kazandıracağını umduğumuz kimi düşünceleriyle, klasik Deneyci felsefenin Kant'a yönelttiği karşı çıkmaları gözden geçirdikten sonra o tartışmaya girmenin daha yararlı olacağını düşünüyoruz.

Kant'ın olanaklı olduklarını öne sürdüğü bireşimsel önsel kavramların temelinde, algılamayla yargı vermenin birbirinden kesinlikle ayrı oldukları düşüncesi bulunur. Bu ayrılık da, zihnin "anlık" ve "duyu" biçimlerindeki iki yetisinde kendini gösterir. Biz Algılama konusunu incelerken algılama düzeneği içinde böyle bir ayrılığa yer bulunmadığını saptamıştık. Kant, klasik deneyci felsefenin de karşı çıktığı bu görüşe, algılama için geçerli gördüğü bir düzene dayanarak varıyor. Ona göre, biraz önce verdiğimiz örnekteki "Güneş taşı ısıttı" önermesinin başlangıcı "Bende güneşin taşla vurduğu ve taşın ısındığı izlenimleri ortaya çıkıyor" biçimindeki öznel algısal önermeden çok daha gerilere gider. Önce taş bizde, diyelim "mavilik", "köşelik", "sertlik" vb. gibi ayrı ayrı izlenimler uyandırır. Kant bu dağınık izlenimler topluluğuna "çokluk" (manifold) diyor. Bu çokluğu önce imgelemin "taş" kavramı altında birleştirmesi gerekiyor. "Güneşin taşla vurması" ve "Taşın ısınması"yla ilgili çokluklar da kendilerine uygun kavramlar altında birleştirilir. Bu kavramların hepsi deneysel kavramlar olduklarına göre, nesnelardan kazanılmışlardır ve yeniden nesnelere uygulanmalarında bir güçlük ortaya çıkmaz.

123 — Bu kavramların uygulanmasından ilk aşamada bir öznel algısal önerme doğabileceğini ve bunun nesnel bireşim-

sel bir yargıya dönüştürülebilmesi için buna bir Ulam uygulanması gerektiğini biraz önce görmüştük. Fakat biz önce sürecin ilk aşaması üzerinde duralım. Bizim gerçekten önce bir izlenimler topluluğu (ya da bir çokluk) algıladığımız söylenebilir mi? Güneşte ısınan taşın yönüne baktığımız zaman, gözümüzü, görme alanımıza giren bütün taşlardan, değneklerden, çukurlardan, tümseklerden vb. gelen ışınlar etkiler. Bu ışınların hepsinin bizde izlenimler bıraktığını kabul etsek bile, görüş alanımızdaki öteki nesnelerle ilgili çoklukları değil de yalnızca güneş altında ısındığını bildirdiğimiz taştan gelen çokluğu seçip ona "taş" kavramını uygulamamız nasıl açıklanabilir? Bir taşın rengi ya da kılığı çok özel türden olduğu için onun rengini ya da kılığını ayrıca algıladığımız olur. Fakat güneş altında ısınan bir taştan söz ettiğimiz zaman, taşın sonsuz sayıdaki niteliklerini (bu niteliklerden her biri "çokluk" teriminin içerdiği izlenimlerin karşılığıdır) değil, doğrudan doğruya taşı algıladığımızı kabul etmek zorundayız.

Böylece, Kant'ın, algılamanın ereksel özneteliğini gözden kaçırdığını ve algılama sürecini yanlış bir düzenlemeye bağladığını görmüş oluyoruz. Bu yanlışlık gerçi önsel kavramlarla, yani Ulamlarla, ilgili değildir, fakat çözümlememizi bir adım daha ileri götürmek onlar üzerinde de düşünebiliriz. Şimdi sıra, görüş alanımıza giren başka taşları değil de belli bir taşı ve o taşla ilgili durumlardan yalnızca birini, örneğimizde güneş altında ısınma durumunu, seçmemizin nedenini sormaya gelmiştir. Bunun da tek açıklaması buradaki algılama etkinliğinin doğrudan doğruya "güneşin taşı ısıttığını" algılamakla başlayıp onunla bittiği biçiminde olabilir. Yani zihnin, duyu ve anlık adını verdiğimiz iki ayrı yetisi bulunduğunu, bunlardan birincisinin sağladığı izlenimleri ikincisinin öne kavramlar uygulayarak algısal yargılar oluşturduğunu, sonra da bu algısal yargılara önsel Ulamlar uygulayarak nesnel deneysel yargılara ulaştığını öne süren bir açıklamanın, algılama sürecini doğru olarak yansıtmadığı söylenebilir.

124 — Burada, Kant'ın bir nesnel deneysel önermenin oluşturuçuları olarak ortaya attığı kavramların, ya da böyle kavramların karşılığı olabilecek türden özelliklerin, bulunmadığı değil, bu kavram ya da özelliklerin algılama süreci içindeki işlevlerinin yanlış belirlendiğı sonucuna varmış oluyoruz. Yani Kant'ın öne sürdüğü gibi, önce nesnelerin edilgin kavranması biçimindeki bir "algılama", sonra da bu edilgin algılamayı birleştirip ona yeni bir biçim veren bir "düşünce" bulunduğunu kabul edemeyiz. Bu, nesneler için böyle olduğu gibi yargılar için de böyledir. Algılanan bir çokluğun düşüncede birleştirilmesiyle "taş" kavramının elde edilmesi biçiminde bir süreç bulunmadığı gibi, "taş", "güneş vurması", "ısınma" kavramlarının ayrı ayrı algılanıp bunların düşüncede birbirine bağlanması diye de bir süreç olamaz. "Güneş taşı ısıttı" yargısı bizim algımızın doğrudan bir ürünü olmalıdır. Biz, önce bir çokluk algılayıp, bunlardan algısal yargılara onlardan da deneysel yargılara ulaşmıyoruz; tersine, Kant bu kavramları, doğrudan nesnel ve deneysel olarak ortaya çıkan yargılarımızı çözümleme yoluyla elde etmiş olabilir.

Kant'ın öteki Ulamlarını burada ayrı ayrı ele almamız gereksiz olacaktır. Fakat Nedensellik Ulamına bağlı durumların algılanmasının yapısı üzerinde daha önce (34) durmuş ve köpeğin, zil sesini ancak "besin habercisi" olarak algılayabileceğini saptamıştık. Koşullu tepkenin mantıksal düşüncede bir işlevi olmadığını biliyoruz. Fakat bu, algılamanın erekselliğini, yani buradaki örneğimizde, güneş vuran taşı ancak ısınması nedeniyle algıladığımız gerçeğini, değıştirmez. Buna göre, Nedenselliğin, algılama sürecinin mantıksal çözümlenmesiyle elde edilen bir kavram olduğunu kabul etmek gerekiyor. Öteki Ulamlar için de aynı gerekçelerin geçerli olduğu ve Kant'ın Ulamlarının bireşimsel önselliğinin yeterince inandırıcı olmadığı düşünülebilir.

125 — Kant'ın matematiğin nesneleri olarak gördüğü ve yalnız deneyden değil, algıdan da önde geldiklerini öne sürdüğü "uzam" ve "zaman" kavramlarının konumu, öteki bireşimsel önsel kavramlardan ayrıdır. Bunların gerçekten matematiğin nesneleri olup olmadığı konusunu daha sonra ele alacağız. Fakat bu iki kavramın önselliğini kanıtlamak için söylediklerinin de yeterince inandırıcı olduğu söylenemez. Örneğin uzamın önselliği konusunda gösterdiği kanıtlardan biri, eğer bizde başlangıçta böyle bir kavram olmasaydı, nesneleri üç boyutlu olarak kavramamızın olanaksız olacağıdır. Bununla ilgili olarak Kant, iki ayrı nesnenin birbirinden ayrı yerlerde olduğunu düşünebilmemiz için uzamın önvarsayılmış olması gerektiğini öne sürer. Oysa uzamın değişik noktalarında bulunan nesnelerden yansıyıp gözümüzü etkileyen ışınların, iki gözümüze bağlı eksenlere göre oluşturdukları açılar değişik olacağına göre, uzam kavramını, bu açı değişikliğinin nedeni olarak, deneylerimizden, yani sonsal olarak, elde edebileceğimizi kabul etmemek için herhangi bir nedenin bulunduğu düşünülemez. Böyle elde edilen bir uzam kavramının, bir salt uzam değil, nesnelere bağlı bir uzam kavramı olacağı açıktır.

"Zaman" kavramını da deneylerimizden elde edebileceğimizi öne sürebiliriz. Yaşamımızı öndeyi yeteneğimize dayanarak sürdürdüğümüzü, öndeyilerimizin temelinde de "nedensellik" kavramının bulunduğunu, nedenselliğin epistemolojik açıdan "sürekli birliktelik" anlamına geldiğini biliyoruz. İki olay, eşzamanlı olarak da, ardışık olarak da, sürekli birliktelik durumunda bulunabilir. Lambanın yanmasıyla odanın aydınlanması eşzamanlı, bir topun fırlatılmasıyla duvara çarpması ardışık birliktelik örnekleridir. Ardışık birliktelik durumundaki iki olay arasında geçen zaman bölümleri, ilgili oldukları olaylara bağlı olarak, değişik boyutlarda ortaya çıkarlar ve biz de böylece, değişik zaman uzunluklarının deneyini geçirmiş oluruz. Demek ki olaylara bağlı bir zaman kavramını deneylerimizden yani sonsal olarak edinmemiz olanaklıdır. Bu yoldan elde edi-

len "zaman" kavramının da bir "salt zaman" kavramı olmayacağı açıktır.

Kant'ın bireşimsel önsel kavramlarına karşı söylediklerimizin, onun çok uzun ve son derece incelikli çözümlemelere dayanarak elde ettiği sonuçları çürütmek için yeterli olmadığı düşünülebilir. Fakat Kant'ın kendisinin de, bireşimsel önsel yargıların olabilirliğini kanıtlamak bakımından o uzun ve incelikli çözümlemelerden çok, matematik önermelerinin bu niteliklerinin, kendisine göre, apaçık oluşlarına güvendiğini unutmamak gerekir. Ayrıca o, matematik önermelerin bu niteliğini belirtmek için, matematiğin nesneleri olarak kabul ettiği zaman ve uzam kavramlarının öselliğini öne sürmekle de yetinmemiş, asıl kanıtlamasını bir aritmetik önerme örneğinin çözümlemesine dayandırmak istemiştir. Biz de konuyu asıl bu yönden ele alacak olmakla birlikte, daha önce, klasik deneyci felsefede Kant'a ne yoldan karşı çıkıldığını örnekleriyle göstermeye çalışacağız.

126 — Bireşimsel önsel yargıların varolduğunu kabul etmek deneyci felsefe için yıkıcı olacağına göre, Kant'a ilk tepkinin, bir bakıma Hume'un geliştiricisi olduğu söylenebilecek olan J. S. Mill'den gelmesini doğal karşılamak gerekir. Mill, matematiğin ve mantığın doğruları da içinde olmak üzere, bu türden bütün genellemelerin deneyden, yani belli deneylerden, türetildiğini öne sürer. Ona göre, örnekleri verilen yargılarla ilgili deneylerimizin sayısı öylesine yüksektir ki, biz bu türden önermelerin mantıksal kesinlikte olduğunu düşünürüz. Bunları destekleyen kanıtların çok güçlü olması, bunları çürütecek bir örneğin ortaya çıkmasını olanaksız göstermektedir. Oysa bunlar da deneye dayanan genellemeler olduklarına göre, ilke olarak, çürütülebilir olduklarını kabul etmek zorundayız. Mill bu görüşünde, iki kez ikinin beş edeceği bir dünyanın düşünülebileceğini öne sürecek kadar ileri gidiyor.

Biz tümevarım konusunu incelerken, bir genellemeyle ilgili deney sayısının yüksekliğinin o genellemenin inanılrlık derecesini yükseltmek bakımından bir işlevi olamayacağını belirtmiştir. Öte yandan, olasılıkların sayısı sonsuz olduğuna göre, deney sayısı ne denli yüksek olursa olsun, bu sayının olasılık sayısına oranının sıfırın üstüne çıkamayacağını da biliyoruz. Bu durumda, inanılrlık dereceleri mantıksal olarak sıfır olan doğrularla, karşıtı çelişkili görülen doğruların birbirinden ayrımının yalnızca bir derece ayrımı olduğunu söylemenin kabul edilebilir bir yanının bulunmadığı açıktır. Nitekim Mill'in önerdiği bu çözüm deneyci filozoflarca da genellikle kabul edilmiş değildir.

Fakat öteki deneyci filozofların da, Mill'in önerilerine göre daha inandırıcı görünseler bile, yine de kabul edilebilir çözümler getirdikleri söylenemez. Bunlar, gerek fizik gerekse matematikle ilgili zorunlu ve evrensel doğrulukların, mantıksal doğrular gibi, olgusal içerikten yoksun olan sözsel uylarımlar (verbal conventions) olduklarını öne sürmekte ve değişik örnekleri ele alarak bunu kanıtlamaya çalışmaktadırlar. Fakat bu kez de bu sözsel uylarımlara neye dayanarak karar verdiğimiz sorusu ortaya çıkıyor, çünkü bunların deneyle açık bir bağlantıları vardır. Öyle ki, çok zaman, mantıksal doğruları da deneyden, tümevarım yoluyla öğrendiğimiz, fakat bir kez öğrendikten sonra bunların zorunlu ve evrensel olmak bakımından olumsal doğrulardan ayrımlı olduklarını anladığımız türünden iyi anlaşılmayan görüşler ortaya atılmaktadır. A. J. Ayer'den yaptığımız aşağıdaki alıntı, klasik deneyci felsefenin bu konudaki görüşlerindeki tutarsızlığı açıkça ortaya koyabilir gibi görünüyör:

Kimyanın ve tarihin öğrenildiği yoldan matematik ve mantığın da öğrenilmesinin gerektiği açıktır. Belli bir mantıksal ya da matematiksel doğruyu bulan ilk kişinin buna tümevarımsal yoldan ulaştığını da yadsımıyoruz. Örneğin tasım ilkesinin, tasımsal uslam-gözlemlenmesinden

sonra düzenlenmiş olması çok olasıdır. Bununla birlikte, mantıksal ve matematiksel doğruların deneyden bağımsız olarak bilindiğini söylerken bizim tartıştığımız şey, bu doğruların başlangıçta hangi yoldan bulunduğuyla ilgili tarihsel soru, ya da onları nasıl öğrendiğimizle ilgili bir ruhbilimsel soru değil, epistemolojik bir sorudur. Mill'in bizim reddettiğimiz savı, matematik ve mantığın önermelerinin deneysel varsayımlarla aynı konumda (status) bulunduğu, onların geçerliliğinin de aynı yoldan belirlendiğidir. Biz onların deneyden bağımsızlığını, geçerliklerini deneysel doğrulamaya bağlı olmadıkları anlamında ileri sürüyoruz. Onları tümevarımsal bir yoldan öğrenmiş olabiliriz; fakat bir kez onları öğrendikten sonra, onların zorunlu olarak doğru olduklarını, her kavranabilir örnek için geçerli olduklarını görürüz.*

127 — Buna göre, Ayer da matematik ve mantığın öğrenilmesinin tümevarımsal yoldan gerçekleştiğini öne sürerek, Mill'in düştüğü çıkmaza düşmektedir. Fakat o, tartışmak istediğimiz sorunun bunları nasıl öğrendiğimizle ilgili bir ruhbilimsel sorun olmadığını belirterek güçlükten kurtulmayı yeğlemektedir. Oysa bir bilginin ne yoldan öğrenildiğinin o bilginin doğruluk derecesini belirlemediği öne sürülünce, bu doğruluk derecesini neyin belirlediğini açıklamak zorunluluğu ortaya çıkar. Biz hiçbir bilginin klasik anlamda tümevarımsal yoldan öğrenilemeyeceğini daha önce saptamıştık. Bir an için tümevarımın olanaklı olduğu kabul edilse bile, genellikle bu yoldan elde edilen bilgilerde analitik bilgilerin zorunluluk ve evrenselliğinin bulunmayacağına karar verilmişken, aynı yoldan elde edilen başka birtakım bilgilerin zorunlu ve evrensel doğrulukta olduğu nasıl savunulabilir?

Bir cismin aynı anda iki yerde birden bulunamayacağı sonucuna ne denli yüksek sayıda gözlem sonucunda ulaşılmış

* Dil, Doğruluk ve Mantık, s. 62-63

olursa olsun, bu gözlemlerin sayısının sınırlı olduğu açıktır. Böyle sınırlı sayıdaki gözlemlere dayanarak ulaştığımız sonucun, bu sonuca ulaştıktan sonra ortaya çıkacak olan sonsuz sayıdaki durumlar için de kesinlikle geçerli olması gerektiğini nasıl öne sürebiliriz? Ayrıca, genellikle mantıksal, özel olarak da tasım ilkelerinin, mantıksal ve tasımsal uslamlamaların geçerliğinin tikel durumlarda birçok kez gözlemlenmesinden önce değil de sonra düzenlenmiş olmasının çok olası olduğu görüşü üzerinde de biraz durmamız gerekiyor.

Yalnızca mantık ilkelerinin düzenlenmesinin değil, böyle ilkelerin bilincinde olmadan bu ilkelere göre davranılmasının bile, insanların ancak pek çok deneylerden sonra ulaşmış oldukları bir düşünce düzeyini gerektirdiği kabul edilebilir. Fakat örneğin bir ağacın hem çınar hem de çınar-değil olamayacağı sonucuna varmak için, görülen bütün çınar ağaçlarının hep çınar olduklarının, hiçbir zaman hem çınar hem de çınar-değil olmadıklarının gözlemlenmiş olması gerektiği görüşü kabul edilebilir gibi görünmüyor. Tasımsal uslamlama için durum daha da açıktır. Bütün insanlar ölümlüyse herhangi bir insanın da ölümlü olacağını gözlemlerimize dayandırmak olanaksızdır. Çünkü bütün insanların ölümlü olduğunu daha önceden bilmedikçe, deneylerimizi bütün insanların ölümlü oldukları bir bağlam içinde geçirmiş olup olmadığımızı bilemeyiz. Buna göre bu tür ilkelerin, kendileriyle doğrudan ilgili deneylerimize, hele bu deneylerin birçok kez yinelenmiş olmasına, bağlanması, tutarlı bir uslamlamaya dayanan inandırıcı bir sonuç olarak kabul edilemez.

128 — Deneyci filozofların genellikle Kant'ın bireşimsel önsel yargılarına karşı ileri sürdükleri kanıtların, Kant'ın o türden kavramların varoluşuyla ilgili olarak öne sürdüğü kanıtlardan daha güçlü olmadığını, genel çizgileriyle de olsa, böylece saptadıktan sonra, onların bir de matematiğin önermelerinin bireşimsel önsel önermelerden oluştuğu savı üzerindeki dü-

şüncelerini görmemiz gerekiyor. Fakat bunun için önce Kant'ın bu konuda ne söylediğini görelim:

İlk bakışta $7 + 5 = 12$ önermesinin, çelişmezlik ilkelerine göre, 7 ve 5'in toplamı kavramından çıkan bir analitik önerme olduğu sanılabilir. Fakat daha yakından bakıldığında, 7 ile 5'in toplamı kavramının, bu iki sayının birleşmesi ötesinde, hiçbir şey içermediğini ve bu birleşmeyle ortaya çıkacak tek sayı üzerinde hiçbir bilgi vermediğini görürüz. Biz 7 ile 5'in birleşmesini düşünerek 12 kavramına hiçbir zaman varamayız ve böyle bir olabilir toplam kavramımızı istediğimiz kadar çözümleyelim yine de onda 12 kavramını bulamayız. Bu kavramların ötesine geçmemiz ve ikisinden birinin, örneğin ya beş parmağımızın, ya da Segner'in aritmetiğinde yaptığı gibi, beş noktanın karşılığı olan alğının yardımına başvurmamız ve böylece birer birer, Beşin birimlerini Yedinin kavramına eklememiz gerekir.*

Burada Kant önermenin analitik olmadığını belirtmek için, önermenin olumsuzluğunun çelişkili olduğunu söyleyemiyor, çünkü bunu söylemek önermenin analitik olduğunu söylemek olurdu. Tersine, çelişki ilkesine başvurmanın olanaksızlığını, çünkü öznenin kavramının yüklem kavramını içermediğini söylüyor. Bu yüzden Ayer, Kant'a karşı çıkarken, onun, analitik ve bireşimsel önermelerin ayırt edilmesinde "birbiriyle hiç de eşdeğer olmayan iki ölçüt"*** kullandığını, bunlardan çelişmezlik ölçütünün mantıksal, öznenin kavramının yüklem kavramını içermeyişi ölçütünün de ruhbilimsel olduğunu söylüyor. Öyle görünüyor ki buradaki anlaşmazlıkta Kant'ın da deneycilerin de çelişmezlik ilkesini daha öteye çözümlenemeyecek türden bir önsel ilke olarak kabul etme eğiliminde oluşlarının etkisi bulunuyor.

* I. Kant, Critique of Pure Reason, Dolphin Edition, 1961, s. 529

** Dil, Doğruluk ve Mantık, s. 66

129 — Oysa bizim daha önce (15) Nedensellik bölümünde belirttiğimiz gibi, özne-yüklem biçimindeki bütün analitik yargılar, ya özneyle yüklem sürekli birlikteliğini ya da bunların hiçbir zaman birlikte bulunmayacaklarını anlatır. Mantıksal çelişme, bir kez özneyle yüklem sürekli birlikteliğini kabul ettikten sonra, başka bir yerde, bunların birlikte bulunmadıklarının öne sürülmesinden başka bir şey değildir. Özne kavramının yüklem kavramını içermesi de bu anlama gelir. Bu durumu, analitik yargılarda çelişmeye düşülmesinin, bir kez öznenin kavramının yüklem kavramını içerdiğini kabul ettikten sonra, bu içermenin bulunmadığını kabul etmekten doğduğu biçiminde de anlatabiliriz.

Demek ki bir önermenin analitik olduğunu çelişmezlik ilkesine dayanarak saptamakla, öznenin kavramının yüklem kavramını içerip içermediğine dayanarak saptamak arasında bir ayrım yoktur. Önermenin yapısına göre hangi türden saptama daha kolaysa o yola başvurulabilir. Böylece Kant, matematik önermelerinin ya da genellikle belli türden bireşimsel önermelerin doğruluğunun zorunlu ve evrensel olduğunu söylerken, çelişmezlik ilkesine ya da öznenin kavramının yüklem kavramını içermesine dayanmayan, başka türden zorunlu ve evrensel önermelerin bulunduğunu kabul etmiş oluyor ki gerçekte böyle bir kabulün gerekliliğinin savunulamayacağını biraz sonra daha açıkça göreceğiz.

Analitik yargıların bir üçüncü ölçütü de, bunların, özne üzerine bildiklerimize yeni bir şey eklemedikleridir. Bu ölçütün de öteki iki ölçütle eşdeğer olduğu kolayca görülebilir. "Aslanlar etoburdur" önermesinde "aslan" kavramı "etobur" kavramını içeriyorsa "Aslanlar etobur değildir" önermesinin çelişik olduğu da, ilk önermenin aslan üzerine bildiklerimize bir şey eklemediği de açıktır.

130 — Analitik önermelerin, hepsi de aynı anlama gelen bu özellikleri, bu önermelere "denetleme" yönünden de bir

özellik verir. Gerçekten, analitik önermeler yalnızca mantık kurallarına göre denetlenebilir. Bunların deneyle denetlenmeye çalışılması bir sonuç vermez. "Aslanlar etoburdur" önermesi, eğer analitikse, herhangi bir hayvanın aslan olup olmadığını saptamak için onun etobur olup olmadığını da bilmek zorundayız. Buna göre, aslan olduğunu saptadığımız bir hayvanın etobur olup olmadığını bir de deneyle saptamaya kalkmak saçmalık olur.

Kant'ın, 5 ve 7'nin toplamının 12 ettiğini saptamak için ya parmak hesabına ya da Segner'in noktalarına başvurmak gerektiğini söylerken bu deneysel denetlenebilirlikten söz etmek istediği düşünülebilir. Ancak, bu önermeye hangi ölçütün nasıl uygulanabileceğine karar vermek için, önce "sayılar" üzerindeki bilgimize bir açıklık kazandırmamız gerekiyor.

Birçok koyunun sahibi olan bir köylüye, onun koyunlarını sabah otlatmaya götürüp akşam geri getiren bir çobanın, ikisinin de "sayı" ve "sayma" kavramını bilmediklerini düşünelim. Çiftçinin, sabah çobana teslim ettiği koyunların akşam ağıla dönüşünde koyun sayısında bir eksilme olup olmadığını, eksilmenin bir bakışta göze çarpacak kadar önemli olmadığı durumlarda, anlayamayacağı düşünülebilir. Oysa durum böyle değildir. Çiftçi, koyunlarının ağıldan teker teker çıkmasını sağlar, dışarı çıkan her koyun için de bir torbaya bir çakıl atarsa, akşam koyunların geri dönüp ağıla girmekte oldukları sırada, sabah yaptığı işlemin tersini yaparak yani içeri giren her koyun için torbadan bir taş alıp dışarı atarak, koyunların sayısını denetleyebilir. Son koyun da ağıla girdikten sonra torbada çakıl kalmamışsa koyunlar eksiksiz geri dönmüş demektir. Burada, torbadaki çakıllarla koyunlar arasındaki bire-bir karşılıklılık durumundan yararlanıldığını görüyoruz. Bunun, "Eğer koyunlarda herhangi yoldan bir eksilme olmamışsa tam olarak geri gelmişler demektir." "Eğer koyunlar tamamsa eksik değil demektir" ya da "Koyunlar hem tamam hem tamâm-değil olamaz" türünden bir uslamlamaya değil, koyunların topluluğu

nun, kendi dışındaki bir toplulukla (torbadaki çakıllarla) karşılaştırmaya dayandığı ve elde edilen sonucun da zorunlu bir doğrulukta olduğu açıktır.

131 — Burada, torbaya konulan çakıllardan birinin çatlak olup torbaya konduğu sırada ikiye bölünmesi, çakıllara yapıştırıcı bir madde bulaşmış olup içlerinden bir bölümünün birbirine yapışması ya da çobanın besili bir koyun yerine zayıf bir koyun getirmesi gibi durumların, sonucun zorunluluğunu bozduğu, böylece verilen yargının yine de mantıksal kesinlikte olmadığı ileri sürülebilir. Fakat bu örneklerdeki kesinlikten yoksunluk, bizim olumsal dediğimiz yargıların kesinlikten yoksunluğuyla aynı türden değildir. Bir kaptaki su kaynadığında sıcakölçer 100 dereceyi göstermiyorsa, termometrenin bozuk oluşunun, bizim onu yanlış okumamızın, görme koşullarında yanıltıcı durumlar bulunmasının vb. dışında, doğrudan doğruya bizim henüz bilmediğimiz türden kimi koşullar yüzünden, suyun kaynama derecesinin değişik olma olasılığı vardır. Oysa toplulukların sayısının ölçüştürülmesi söz konusu olduğunda, bire-bir karşılıklılık ilkesinde bir yanlışlık olabileceğini düşünemeyiz. Buna göre, bire-bir karşılıklılık bağıntısına dayanan önermelerin hem olgusal içerikli hem de zorunlu ve ayrıksız doğrulukta olduklarını, yani bu bağıntıya dayanan yargılarımızın, bireşimsellik niteliğiyle birlikte analitik önermelerin zorunlu doğruluk niteliğini de taşıdığını kabul etmemiz gerekiyor. Şimdi bu özelliğin nereden geldiğini araştıralım.

Biz tümevarım konusunu incelerken deneysel bilgilerimizin analitik bilgilerin zorunluluk ve evrenselliğinden yoksun olduğunu kabul etmiş, fakat bu sonucu, Hume'un ve izleyicilerinin düşündükleri gibi, dünyanın gelecekte de geçmişteki gibi olacağının mantıksal olarak kanıtlanamaz oluşundan, yani dünyanın herhangi bir t anına dek geçerli olan düzenliliğinin (uniformity) t anından sonra birdenbire değişivermesinin "en azından kavranabilir" oluşundan, kaynaklanmadığını öne sür-

müştük. Herhangi bir düşünce üretebilmek, giderek yaşamımızı sürdürebilmek için dünyanın düzenliliğini sürdüreceğini kabul etmek zorunda olduğumuzu belirtmiş, deneylerden elde ettiğimiz bilgilerin analitik bilgilerin zorunlu doğruluğuna ulaşamamasının, gerek nesnelerin niteliklerinin gerekse deneylerimizi etkileyen koşulların, sonsuz sayıda oluşlarına ve bu sonsuz sayıdaki niteliklerden her birini o sonsuz sayıdaki koşullardan her biri altında ayrı ayrı deneyden geçirmemizin olanaksızlığına bağlamıştık. Leibniz'in "bireşimsel önermelerin, doğru oldukları bilinebilseydi, analitik önermelere dönüşecekleri" görüşünü de bu nedenle kabul etmiştik. Buna göre, eğer herhangi bir deney nesnesinin niteliklerinin sayısı sınırlı olsa ve bu nesne üzerinde yapacağımız deneylerin de dış koşullardan etkilenmeyeceğini bilsek, sınırlı sayıdaki niteliklerden her birini deneyden geçirdiğimize inanmak koşuluyla, deney sonucunun analitik önermelerin zorunlu doğruluğunu taşıdığına inanmamızı önleyecek bir nedenin bulunmaması gerekir. O zaman da bireşimsel önerme, Leibniz'in söylediği gibi, analitik önermeye dönüşür.

132 — Doğada her şeyin değişmekte olduğunu ve her şeyin her şeyi etkilediğini bildiğimize göre, kesin sonuç elde etmek için öne sürdüğümüz koşulları yerine getirecek türden nesnelerin bulunmadığı, daha baştan, söylenebilir. Olsa olsa, nesneleri belli bir ya da birkaç nitelik dışında kalan niteliklerinden zihnimizde soyutlanıp, deney koşullarını da sonucu değiştirmeyecek biçimde dondurarak, doğada rastlanmayacak türden deneyler tasarlayabiliriz. Gerçi bütün bilimlerde deneylere dayanarak ulaştığımız genellemelerin bu türden soyutlamaların terimleri içinde anlatıldığı söylenebilir. Ancak, bizim düşüncemizde yaptığımız soyutlamaların deneyi anlamsız kılmasını önlemek olanaksız olduğundan, o tür nesnelerle deneyim yapamayız. Bir nesneyi kılığından, renginden, oylumundan, kısaca belli bir niteliği dışındaki bütün niteliklerin-

den soyutlayarak *düşünebiliriz*. Fakat desteksiz kalan bir taş parçasının düşme hızıyla ağırlığı arasındaki bağıntının ne olduğunu saptamak istersek, taş parçasını, ağırlığı dışındaki bütün niteliklerinden soyutlayarak onunla bir *deneyim yapamayız*.

Buna karşı, nesne toplulukları söz konusu olduğunda, topluluğu, başka bir toplulukla bire-bir karşılıklı olma dışındaki bütün niteliklerinden soyutlayarak, onlar üzerinde deneyler yapıp yararlı bilgiler edinebileceğimizi, biraz önce verdiğimiz koyun ve çakıl toplulukları örneği göstermiştir. Burada koyunlarla çakıllar arasında bire-bir karşılıklılık bulunmasının, her koyuna karşı bir çakılın torbaya ya da torbadan dışarı atılması durumunda çakıllardan ya da koyunlardan hiç artakalanının bulunmayacağı anlamına geldiği, bu yüzden de edindiğimiz bilginin analitik olduğu öne sürülebilir. Fakat buradaki gerçek bilgi, iki topluluğun bire-bir karşılıklılığının ne anlama geldiğinin bilgisi değil, sabah sürünün çıkışında yaptığımız deneyle akşam sürünün dönüşünde yaptığımız deneyin aynı sonucu vereceğini öndeyebilmemizi sağlayan bilgidir.

133 — Demek ki bir A topluluğuyla bir B topluluğu arasında t_1 anında saptadığımız bire-bir karşılıklılık, arada bizim topluluklardan birinin ya da her ikisinin değiştiğini söyleyeceğimiz türden değişmeler olmadıkça, t_2 , t_3 , t_4 ... anlarında da, yani her zaman, geçerlidir. Yani birbiriyle bire-bir karşılıklılık durumunda bulunan A, B, C, D... topluluklarından birinin, diyelim A topluluğunun bir "ölçün" (standard) olarak saklandığını kabul edersek, herhangi bir zamanda herhangi bir topluluğun, sözü geçen topluluklardan herhangi biriyle, diyelim D topluluğuyla, bire-bir karşılıklı olup olmadığını bilmek için, onun, ölçün olarak kabul ettiğimiz büsbütün ayrı bir toplulukla bire-bir karşılıklı olduğunu bilmek yeterlidir. Bu, analitik önermeler için olanaksız olduğunu daha önce saptadığımız deneysel denetlenebilirliğin, bire-bir karşılıklılıkla ilgili kimi

önermeler için olanaklı olduğunu, yani bu önermelerin bireşimsel olduğunu, gösterir.

"A ve B toplulukları arasında bire-bir karşılıklılık varsa, A'nın her üyesi B'nin bir üyesi yan yana geldiğinde iki topluluktan da hiçbir üye dışarıda kalmaz" önermesi, biraz önce de belirttiğimiz gibi, analitiktir, çünkü A ve B arasında bire-bir karşılıklılık bulunduğunu bilmek için, önermenin bildirdiği durumu daha önceden bilmek gerekir. Buna karşı "A ve B toplulukları bir C topluluğuyla bire-bir karşılıklıysa, bu iki topluluk birbiriyle de bire-bir karşılıklıdır" önermesi bireşimseldir, çünkü A ve B arasındaki karşılıklılık durumu, daha önce yapmadığımız bir deneyimi yaparak denetleme olanağı vardır. Demek herhangi bir bilimin, diyelim aritmetiğin, nesnesinin yalnızca bire-bir karşılıklılık kavramı olduğu gösterilebilirse, aritmetiğin hem bireşimsel hem de zorunlu ve evrensel doğrulukta önermeleri bulunduğunu ya da Leibniz'e uyarak, aritmetik önermelerinin zorunlu doğrulukta bireşimsel önermeler olmak bakımından, analitik önermeler olduklarını kabul etmemiz gerekir.

134 — Aritmetiğin yalnızca bire-bir karşılıklılık kavramı üzerine kurulabileceğini göstermeden önce, bu kavramın kendisinin "sayı" kavramını, giderek yalnızca "bir" sayısının kavramını, içermediğini belirtmeliyiz. Gerçekten, beş adamlı beş ağaç arasında bire-bir karşılıklılık olduğunu saptamak için bunları saymaya gerek yoktur. Adamlara A, B, C... adlarını, ağaçlara da a, b, c... adlarını vererek, A ile a'nın, B ile b'nin... karşılıklı olduğunu düşünmek yeterlidir. Nitekim Peano'nun matematiğin ilksel (primitive) kavramlarının, sıfır, sayı ve ardışık (successor) olduğu görüşünü kabul eden B. Russell da "Gerçekten iki topluluğun aynı sayıda olup olmadığını saptamak 'sayı'nın ne olduğunu tanımlamaktan daha kolaydır"* diyor. Bu, eğer bire-bir karşılıklılık kavramı üzerine bir aritme-

* Introduction to Mathematical Philosophy, 1976, s. 15

tik kurulabilirse, bu aritmetiğin dizgesel bir biçim alması için gerekli olan sıfır, sayı ve ardışık kavramlarının o aritmetiğin temelini oluşturmadığı, tersine o kavramların bu aritmetikten çıkarılabilmesi gerektiği anlamına gelir.

Şimdi de, bütün köylülerin biraz önce sözünü ettiğimiz köylüyle çobanın durumunda bulunduğu yani hiç kimsenin "sayı" ve "sayma" kavramlarını bilmediği bir köyde, yalnızca bire-bir karşılıklılık kavramından başka herhangi bir kavrama başvurmada, daha önce sözünü ettiğimiz ölçün örnek saklama işlemiyle birlikte, değişik aritmetik işlemlerinin yani toplama, çıkarma, çarpma ve bölmenin de yapılabilip yapılamayacağını araştıralım. Köylülerden her birinin, sığır, davar, kümes hayvanları, yumurta gibi, sayıya göre değerlendirilebilecek türden malları bulunacaktır. Her köylünün, elinde bulunan mallarının sayısını bire-bir karşılıklılık durumunda bulundukları çakıl torbalarıyla saptadığını ve ellerindeki her torbanın yine aynı açıdan eşdeğeri olan bir torbayı da muhtara teslim ettiğini, böylece toplanacak olan torbalardan, içinde en çok çakıl bulunan torbada da 100 çakıl bulunduğunu kabul edelim. Torbaları teslim alan muhtar, içinde birbirine yakın sayıda çakıl bulunduğunu tahmin ettiği torbalardaki çakılları karşılaştırarak, eşit sayıda çakıl içeren torbalardan yalnızca birini saklayıp ötekileri atacaktır. Bu uygulamanın yeterince uzun bir zaman sürdürülmesi durumunda, muhtarda 100 torba birikecektir; öyle ki torbaların her birinde 1 ile 100 arasındaki sayılardan birine eşit sayıda çakıl bulunacak ve içlerinde eşit sayıda çakıl bulunan herhangi iki torba da bulunmayacaktır. Torbalardan her birine ayrı bir ad (diyelim şimdi bizim sayılara verdiğimiz adlar) verilir ve her köylü bunlar gibi yüzler torba edinirse, köylüler arasında, 1'den 100'e kadar olan sayılarla ilgili bütün aritmetik işlemleri yapılabilecek demektir.

135 — Bunu bir örnekle şöyle açıklayabiliriz. Köylüler 10 tavuğun değerinin bir koyunun değerine eşit olduğunu kabul

etmişlerse, koyunla tavukları değiştirmek isteyen iki köylü. "Bir" adlı torbadaki çakıllarla bire-bir karşılıklı olan koyunları, yani bir koyunu, "On" adlı torbadaki çakıllarla bire-bir karşılıklı olan tavuklarla, yani on tavukla, değiştireceklerdir. Böylece, diyelim 52 tavuğu olan köylü, üç koyun karşılığında otuz tavuk vereceğini, kendisine de "yirmi iki" adlı torbadaki çakıllarla bire-bir karşılıklı sayıda tavuk kalacağını bilebilecektir. Eğer isterse beş koyun da alabileceğini, fakat o zaman elinde yalnızca "İki" adlı torbadaki kadar tavuk kalacağını da bilecektir ki, bunları bilmek, $52 = 3 \times 10 + 22$ ya da $52 = 5 \times 10 + 2$ olduğunu bilmek demektir. Bu durumda köylülerin, bir kez deneyden geçirdikleri bir eşitliğin başka bir kez bozulduğunu gördükleri zaman, diyelim "2 x 10 her zaman 20 etmiyormuş" diye düşünmeyerek aksaklığı başka yerde arayacaklarını, yani her deney sonunda elde ettikleri bilginin, en azından kuramsal olarak, zorunlu doğrulukta olduğunu bileceklerini kabul edebiliriz.

Köylülerin ilk deneylerde bu konuda duraksama gösterebilecekleri düşünülse bile, bunun ancak, bire-bir karşılıklılık kavramını yeterince kavrayamamış olmalarından kaynaklanacağı söylenebilir. Aritmetiğin temelini oluşturan toplama, çıkarma, çarpma ve bölme işlemlerinin tümünün, yalnızca bire-bir karşılılık kavramından yararlanılarak, yukarıda gösterdiğimiz yoldan, kolayca yapabileceği açıktır. Bütün bu işlemlerde, bir torbadaki çakılların sayısı ile öteki torbalardaki çakılların sayıları arasında mantıksal bir bağıntı kurulmadığı, diyelim 76 sayısının 75'den büyük 77'den küçük olduğunu belirleyen mantıksal bir dizgeden yararlanılmadığı gözden kaçmamalıdır. Böylece, bu torbalardaki çakıllarla bire-bir karşılıklılık içinde bulunan topluluklar üzerine, onların bu nitelikleriyle ilgili olarak verilen yargıların hepsi, ayrı deneylerin ürünü olan bireşimsel yargılardır. Bunların genellikle bireşimsel ya da olumsal dediğimiz yargılardan ayrımları, doğruluklarının zorunlu ve evrensel oluşundadır. Öte yandan, bu bireşimsel yargıların tü-

münü bir analitik dizge içinde birleştirerek, "sıfır", "sayı" ve "ardışık" kavramlarının uygulama içinde kazanılabileceğini düşünmek için de nedenler vardır.

136 — Köyün bir alanında, boyu 100 m.'den daha uzun olan düz bir çizgi çizildiğini varsayalım. Bir ayağını çizginin başlangıç noktasına basmış olan bir kimse, başka birisinin herhangi bir torbadan dışarı atacağı çakıllarla birebir karşılıklı olmak üzere adımlar atacaktır. Herhangi bir torbadaki son çakıl atıldığında ulaşılan noktaya bir im konarak o noktaya o torbanın adı verilecektir. Böylece, diyelim "yirmi sekiz" adlı torbadaki çakıllar karşılığında 28 adım atacak ve o noktaya "yirmi sekiz" adı verilecektir. Bütün torbalar için aynı işlem yapıldıktan sonra, çizgi üzerinde, 1'den 100'e kadar bütün sayılar birer adım aralıkla ve büyüklük sırasına göre dizilmiş olacaktır.

Böylelikle ortaya çıkan büyüklüklere "sayı" adını vermek ve her sayıya kaç adımda ulaşıyorsa, ondan sonra bir adım daha atarak ulaşılan sayıya onun "ardışığı" demek, yalnızca bir tanım sorunu olarak ortaya çıkar. Çizginin başlangıç noktasına "sıfır" adının verilmesiyle de "sıfır" sayısı belirlenmiş olur. Çizgi üzerindeki, diyelim "yirmi" noktasından başlayarak, büyüme yönünde, 0'dan 5'e kadar adımlayan birisinin attığı adım sayısı kadar adım atıldığında 25 noktasına ulaşılabilecektir ve bu nokta, "yirmi" ve "beş" adlı torbadaki çakılların birine eklenmesiyle bulunacak çakılların karşılığı olan "yirmi beş" adlı torbadaki çakıl sayısının karşılığıdır. Böylece, bir "toplama" tanımını yapıldığı ve 20 ile 5'in toplamının 25 olduğunun deneyle bulunduğu söylenebilir.

5, 20 ve 25 sayıları arasında adımlarla saptanan toplama sonucunun, torbalarla saptanan toplama sonucuyla aynı olduğu bir kez saptandıktan sonra, bunun her zaman böyle olacağını inanılacağını daha önce belirtmiştik. Öyle görünüyor ki, torbadaki çakılların sayılarıyla adımların sayıları arasında kurulacak koşutluğa dayanarak, diyelim "6, 32 ve 38", "2, 52 ve

54" vb. bütün sayı grupları için aynı durumun geçerli olduğu da, her grup için ayrı deneyim yapmaya gerek kalmadan saptanabilir. Buna karşı, herhangi iki sayı için saptanacak $a + b = b + a$ ya da $ab = ba$ türünden eşitliklerin bütün sayı çiftleri için de geçerli olduğunun saptanmasının, ancak aritmetiğin tüm-dengelişel bir dizgesine dayanılmasıyla gerçekleşmesi güçlü bir olasılıktır. Tüm-dengelişel bir dizgenin tümevarım yoluyla kurulması olanaksız olduğuna göre, bizim burada yaptığımız, tüm-dengelişel bir aritmetiğin nasıl kurulacağını göstermek değil, öyle bir aritmetik kurulduktan sonra ona dayanarak elde edilecek bütün sonuçların, tek tek deneyimlerle elde edilebileceğini göstermektir. Mantıksal dizge, yalnızca sonuçların kısa yoldan elde edilmesini sağlar. Örneğin 1.000 ile 1.000'in çarpımının mantıksal dizgeye dayanarak bir saniyede yapılabilmesine karşın, aynı sonucun deneysel olarak bulunması yıllar sürebilir. Ancak bu, deneyle elde edilen birtakım sonuçların da, mantıksal olarak ulaşılan sonuçların zorunluluk ve evrensellik özelliklerini taşıyabileceği gerçeğini değıştirmez.

137 — Buraya dek, bir anlatım kolaylığı sağlamak üzere, örneklerimizden hepsini, doğruca sayılabilir olan şeylerden aldık. Fakat ilk bakışta sayıya girmez gibi görünen nesneleri de, birçok niteliklerine göre, sayılabilir kılmaya olanağı vardır. Örneğin bir kaptaki şarap belli bir ölçekle bir başka kaba aktarılsa, şarabın tümünü boşaltan ölçeklerin sayısının bizim ölçünlü (standard) sayılarımızdan hangisine eşit olduğunun saptanması, şarabı oylum bakımından ölçülebilir kılmak demektir. Bir ölçek şarabın belli bir ağırlık biriminden kaç tanesinin karşılığı olduğunun belirlenmesi de, kaptaki şarabın ağırlık bakımından ölçülebilir kılınması anlamına gelir. Bilimin bu konuda ne denli ileri gittiği, renkleri, sesleri, yoğunlukları vb. sayılabilir kıldığı göz önünde tutulduğu zaman, bire-bir karşılıklılığa dayanan yargıların dış dünya üzerine bildiklerimize bir şey ek lemediğini, yani bunların olgusal içerikli, ya da bireşimsel, ol-

madığını söylemenin anlamsızlığı daha açık olarak görülmüş olur. Biraz önce belirttiğimiz gibi, bir aritmetik yargısının anlattığı bilginin deneysel olarak saptanması için yerine göre, bir insan ömrünün yetersiz kalması, bu bilgilerin bireşimsel ya da deneysel olma niteliğini ortadan kaldırmaz.

Kant, aritmetiğin nesnesinin zamanın önsel kavramı, geometrinin nesnesinin de uzanın önsel kavramı olduğunu öne sürmüştü. Uzam ve zaman kavramlarının önselliğini kabul etmek için bir neden bulunmaması bir yana, aritmetik önermelerinin zamanla ilgisinin, başka türden önermelerin zamanla ilgisinden ayrılmı olmadığını da görüyoruz. Aritmetiğin nesnesinin "bire-bir karşılıklılık" kavramı olması gerekir ve bu kavram, bir ölçünlü sayılar takımının üyeleriyle bire-bir karşılıklı olma durumunu belirleyen deneysel bir kavramdır. Bu kavramın özelliği de, üyelerinin, bir tek nitelik (ölçülü sayılar takımıyla bire-bir karşılıklı olma niteliği) dışında bütün niteliklerinden soyutlanmış olması durumunda da onun üzerinde deneylerin yapılabilmesi ve olgusal içerikli sonuçların elde edilebilmesidir.

138 — Geometri önermeleri için de değişik bir durumun söz konusu olmaması gerekir. Biraz önce belirttiğimiz gibi, büyüklüklerle ilgili bütün bilgilerimizi sayılarla anlatabileceğimize göre, geometrinin nesnesi olarak da sayı, yani bire-bir karşılıklılık, kavramını alabiliriz. Gerçekte Descartes, Analitik Geometrisiyle, bütün geometri önermelerinin aritmetik önermelerine indirgenebileceğini kanıtlamış olduğuna göre, bu iki bilimin nesnelerinin ayrı ayrı şeyler olduğunu düşünmek için bir neden yoktur. Doğal olarak cisimlerin, ya da cisimlerle aynı nitelikte olan uzam bölümlerinin, büyüklükleriyle ilgili deneysel bilgilerin zorunlu ve evrensel doğruluğa olanak oranında yaklaşabilmesi için, bir çizgiyi bölümlere ayıran noktaların "boyutsuz nokta", bir yüzeyi bölümlere ayıran çizgilerin "tek boyutlu çizgi", bir cismi bölümlere ayıran yüzeylerin de "iki

boyutlu yüzey" kavramlarına olanak oranında yaklaşımları gerekir.

Böylece, Kant'ın bireşimsel önsel yargıların, dolayısıyla da metafizin, olabilirliği görüşüne, matematik yargılarının çözümlenmesi yoluyla karşı çıkmak için, Frege, Peano, B. Russell ve A. N. Whitehead'in vb. yaptıkları gibi, matematiğin, mantığın bir uzantısı olduğunu kanıtlama yoluna gitmenin gereksiz olduğu görülüyor. Mantık önermelerinin analitik oluşu, bunların olgusal içerikten yoksun, yani deneysel olarak denetlenemez, oluşlarıyla aynı anlama gelir. Oysa matematik önermeleri deneysel olarak denetlenebilir olduklarına göre, bunların olgusal içerikleri vardır ve bu yüzden de bunlar bireşimsel önermelerdir. Ancak, bu önermelerin hem bireşimsel hem de zorunlu ve evrensel doğrulukta oluşları, bunların, Kant'ın söylediği gibi, önsel oluşlarından değil, nesnelerinin değişmez nitelikli bir kavram oluşundan kaynaklandığına göre, matematik bilimi, bizim epistemoloji adını verdiğimiz bilimin sınırlarını aşan bir metafiziğin olabilirliğinin kanıtı olarak gösterilemez.

139 — Matematikçilerin birçoğunun, matematiği mantığın bir uzantısı olarak görmeleri, bir yandan, onun önermelerinin mantıksal bir dizge oluşturacak biçimde birbirine bağlanabilmesinden, bir yandan da "belli bir sayı" kavramıyla "sayma" kavramını (ki bu "ardışık" kavramı demektir) matematiğin vazgeçilmez öğeleri olarak kabul etmelerinden geliyor. Oysa, değişmez nitelikli bir kavrama mantık kurallarının uygulanmasıyla elde edilebilecek olan zorunlu ve evrensel doğruluktaki önermelerin mantıksal bir dizge içinde birbirine bağlanabilmelerinin şaşırtıcı bir yönünün bulunmaması gerekir.

"Belli bir sayı" ve "sayma" kavramlarına gelince, örneğin Peano'nun aritmetiğinin temel kavramları şunlardır: Sıfır, sayı, ardışık.* Sıfır sayısı matematiğe çok yakın bir tarihte girdiğine

* B. Russell, Introduction to Mathematical Philosophy, 1975, s. 5

göre, buradaki "sıfır" kavramı yerine "herhangi bir sayı", örneğin "bir", kavramını koyabiliriz. Oysa biz yalnızca bire-bir karşılıklılık kavramına dayanan 100 torbanın, sıyaları 1 ile 100 arasında bulunan bütün topluluklar için birer ölçün oluşturabileceğini ve bununla, 1 ile 100 arasındaki sayılarla ilgili bütün aritmetik işlemlerinin yapılabileceğini göstermeye çalıştık. Buna göre, herhangi bir topluluğun hangi ölçün torbayla karşılıklı olduğunu belirleyen niteliğe o topluluğun sayısı dersek, aritmetik için "sayı" kavramının gerekli olduğu söylenebilirse de, bu sayı kavramının önsel değil deneysel bir kavram olduğunu kabul etmek gerekir.

Buna karşı, bire-bir karşılıklılık kavramı için herhangi bir önsel sayı kavramını, giderek 1 sayısının kavramını, kullanmaya gerek bulunmadığını da belirtmiştik. "Ardışık" kavramıysa herhangi bir sayının kendinden önceki sayıyla kendinden sonra gelen sayı arasındaki bağıntısının kavramıdır. Bu da sayma kavramının temelini oluşturur. Fakat eğer bizim deneysel aritmetik (ya da deneysel matematik) konusunda söylediklerimiz kabul edilirse, matematik için "sayma" kavramının da gerekli olmadığı kabul edilmelidir. Yani "sayma" kavramı matematik önermelerinin anlamlı olmasını değil, bu kavram bilinmeden de anlamlı olan matematik önermelerinin mantıksal bir dizge içinde birleştirilerek, matematikten yararlanmanın son derece kolaylaşmasını sağlayan bir araçtan başka bir şey değildir.

140 — Burada deneysel ruhbilim alanına giren bir olaydan söz etmenin, konuyu daha iyi anlaşılır kılmak bakımından, yararlı olacağını düşünerek, felsefeyle ilgisiz gibi görünen bir konuyu kısaca açıklamayı uygun buluyoruz. Konuyu büyük ruhbilimci J. Piaget'nin bir deneyimiyle ilgilidir. Piaget yaptığı deneyimler sonucunda, çocukların "sayma" işlemini "bire-bir karşılıklılık" kavramından daha önce öğrendikleri sonucuna varmış. Piaget'nin bizim söylediklerimize ters düşer gibi bir

sonuç veren bu deneyimini kabaca şöyle anlatabiliriz. Ortada, diyelim kare biçiminde, iki değişik türden pullar vardır. Pullardan bir bölümünün kenarının 1 cm. uzunlukta, öteki bölümünün kenarının da 2 cm. uzunlukta olduğunu kabul edelim. Küçük pullara p , büyüklerine de P dersek, p 'lerle P 'lerden beşer tanesi yan yana geldiklerinde P 'lerden oluşan dizinin ötekinden daha uzun olacağı açıktır. Belli yaştaki çocuğa hangi dizideki pulların sayısının daha çok olduğu sorulduğunda çocuk uzun diziyi gösteriyor. Biraz üsteleme sonucunda pul sayılarının eşit olduğunu öğrenen çocuk, bu sonucu, iki dizinin pullarını birbiriyle karşılaştırarak değil, bu iki dizideki pulları sayarak denetliyor.

Bu deneyin sonuçları, bire-bir karşılıklık kavramının sayı kavramını bilmeyi gerektirdiği biçiminde yorumlanırsa, bunun, deneysel matematik için sayı kavramına gerek bulunmadığı görüşünü değerden düşüreceği açıktır. Fakat böyle bir yorumun doğru bir yorum olduğu söylenemez. Bu deneyde iki tür "benzerlik" söz konusudur. Birincisi p 'lerle P 'lerin kendi içlerindeki benzerliktir ki bu, kılık ve boyutların benzerliğidir. İkinci benzerlik herhangi bir p ile herhangi bir P arasındaki benzerliktir. Bu, her iki pulun da birer öbeğin birer birimi olmalarından doğan benzerliktir. Biz örneğimizde p 'lerle P 'lerin yalnızca boyut bakımından değişik olduğunu, başka bakımlardan birbirine benzediklerini düşündük. Oysa iki öbeğin birimleri arasında her ikisinin de birer öbeğin birimleri olmanın dışında hiçbir benzerliğin bulunmadığı durumlar çoğunluğu oluşturur.

141 — Beş adamla beş elma arasında bire-bir karşılıklık bulunduğunu söylediğimiz zaman, adamlarla elmalar arasında "birim olma" bakımından benzerlik kurmuş oluruz. Birçoğunun, adamlarla elmalar arasındaki benzerliği, adamlarla adamlar ya da elmalarla elmalar arasındaki benzerlikten çok daha zor öğrenebileceğini doğal bir sonuç olarak ka-

bul etmek gerekir. Oysa bire-bir karşılıklılık kavramının gerektirdiği benzerlik de adamlarla elmalar arasındaki "bir topluluğun birimi olma" niteliğine dayanan benzerliktir. Bu yüzden çocuğun, "sayma"nın gerektirdiği benzerliği bire-bir karşılıklılığın gerektirdiği benzerlikten çok önce öğrenmesi de doğaldır.

Saymanın gerektirdiği benzerliği bilen çocuğa, sayma işlemi de başkaları öğretirse, çocuk, iki topluluk arasında bire-bir karşılıklılık bulunup bulunmadığını, her topluluğun bir üyesini ötekinin bir üyesiyle karşılaştırarak değil, her iki topluluğu ayrı ayrı sayarak anlayacaktır. Ancak, burada çocuğa sayı saymasını başkalarının öğrettiğini unutmamak gerekir. Yani insanlara sayı saymasını öğretecek daha bilgili insanların bulunmadığı durumlarda, onların saymayı öğrenmelerinin, sayma kavramından çok daha zor olan bire-bir karşılıklılık kavramını öğrenmeyi gerektirdiğini kabul etmenin anlaşılır bir yanı vardır ve Piaget'nin deneyimlerinin sonuçları bu görüşle çelişkili değildir.

Bire-bir karşılıklılık kavramının öğrenilmesinin böylesine zor oluşunun, matematiğin insanlık tarihi içinde en geç ortaya çıkan bilimlerden biri oluşunu açıklayan bir yönünün bulunduğunu da kabul etmek gerekir. Eğer matematiğin, Kant'ın öne sürdüğü gibi, algılamayı olanaklı kılmak bakımından bütün deneysel kavramlardan önce gelen uzam ve zamanın önsel kavramları üzerine kurulduğu kabul edilirse, onun bütün temel bilimlere öncülük edecek yerde, o temel bilimlerden sonra ortaya çıkmış olmasının, anlaşılabilir bir açıklaması yapılamaz gibi görünüyor.

142 — Eğer matematik önermelerinin çözümlenmesiyle elde edilen sonuçlar, bu önermelerin nesnesinin, değişmez nitelikli bir deneysel kavram (yani bire-bir karşılıklılık kavramı) olduğunu kanıtlamak bakımından yeterli görülürse, doğa bilimlerinde, hem olgusal içerikli hem de zorunlu ve ev-

rensel doğrulukta olan, örneğin " Bir cismin aynı anda iki yerde birden bulunamayacağı " türünden önermelerin de aynı yapıda oldukları, yani bunların nesnesinin de deney koşullarına göre değişmeyen bir kavram olduğu kabul edilebilir. Öte yandan, bireşimsel önsel yargıların olabilirliğinin kanıtlanmasında Kant'ın en çok güvendiği matematik yargılarının, bireşimsel olmalarına karşın, önsel olmadıkları kabul edildiğinde, Kant'ın belli başlı deneysel önsel kavramlar olarak ortaya attığı Ulamların da yeniden ele alınması gerektiği öne sürülebilir. Böyle bir yeniden ele almanın, Kant'ın, öznel algısal yargıları nesnel deneysel yargılara dönüştüren bireşimsel önsel kavramlar olarak anlığın uygulandığını öne sürdüğü Ulamların, gerçekte doğruca nesnel ve deneysel olarak ortaya çıkan algısal yargılarımızdan, soyutlama yoluyla elde edilen deneysel kavramlar olduğu sonucunu vermesi olasılığı çok yüksektir. Bu, çok özel konumunu daha önce (14, 15) belirtmiş olduğumuz nedensellik kavramı bir yana bırakılırsa, bireşimsel kavramların hepsinin deneysel olduğu anlamına gelir.

Bireşimsel önsel kavramların olabilirliğinin ortadan kalkması, nedensellik kavramının dış dünya ile zihnimiz arasında kurduğu bağlantı dışındaki metafiziğin de olabilirliğinin bulunmadığının kabul edilmesi anlamına gelir. Günümüzün düşünce biçimi için bu doğal bir sonuçtur. Ancak, Kant'ın kendi felsefesi için önemli gördüğü bir tür metafiziğin olanaksızlığı kanıtlanmış bile olsa, bu, onun algı nesneleri üzerinde yaptığı çözümlemelerin değersiz olduğu anlamına gelmez. Düşüncenin birçok oluşturuğu öğelerinin, onun çözümlemelerinden, onun kullandığından başka türlü kullanmak üzere, alınması olanağı vardır. Öte yandan, yine Kant'ın çözümlemelerinin büyük bir bölümü, onun, yanlış düşünmenin ürünü olarak gördüğü başka bir tür metafiziğin olanaksızlığının kanıtlanması bakımından büyük yararlar sağlayabilir.

ANLAM

143 — Anlam sözcüğünün değişik kullanım biçimleri vardır. Bu sözcüğün, "Yaşamın benim için bir anlamı kalmadı", "Bu tutumunuza bir anlam veremedim", "Ali'nin bu davranışı çok anlamlı görünüyor" gibi kullanımlarının dışında, bir de "S sözcüğünün ya da T tümcesinin anlamı nedir?" sorularındaki kullanımı vardır. İşte bizim burada çözümlemesini yapmaya çalışacağımız bu türden olan kullanımdır. Olağan konuşmalarımızda sıkça kullandığımız "A sözcüğünün anlamı B'dir" türünden bildirimler üzerinde biraz düşündüğümüzde, bunların, "anlam" sözcüğünün yanlış kullanıldığı türden bildirimler olduğunu görürüz. Örneğin "Bekâr sözcüğünün anlamı evlenmemiş kimsedir" ya da "Otelin anlamı konukevidir" denirse, birincisinde bir sözcüğün anlamının bir adam, ikincisinde de bir sözcüğün anlamının bir yapı olduğu söylenmiş gibi olur. Oysa anlamın ne olduğunu şimdilik tam bilmesek bile, onun bir adam ya da bir yapı olmadığını biliriz. Demek ki "Anlam nedir?" sorusunu yanıtlarken bu tür yanlışlıklara düşmekten kaçınmamız gerekiyor.

Ancak, anlamın tanımlanmasında dikkat edilmesi gereken özelliklerin bu kadarla kaldığı da söylenemez. Yukarıdaki yanlışlıktan kurtulmak için "nedir?" yerine "ne anlama gelir?" deyimini kullandığımızı varsayalım. "Bekâr"ın "evlenmemiş kimse" anlamına geldiğini söylediğimizde, bu kez de "Evlenmemiş kimse ne anlama gelir?" sorusu, onu yanıtladığımızda da verilen yanıtın ne anlama geldiği sorusu ortaya çıkar ve bu sonsuza dek gidebilir. Oysa her iki durumda da, verilen yanıtları, olağan konuşmalarımız için yeterli görürüz ve bu yanıtların bize ger-

çekten öğrenmek istediğimiz bilgiyi verdiğini kabul ederiz. Demek ki verdiğimiz örnekler, olağan konuşmalarımız bakımından bu yanıtların yetersizliğini değil, felsefedeki "Anlam nedir?" ya da "Bir sözcüğün A anlamına geldiğini söylerken ne demek istiyoruz?" gibi soruları o örneklerdeki gibi yanıtlamanın uygun olmadığını gösterir.

144 — Aradığımız "anlam" tanımının ne türden bir şey olması gerektiğini kabaca belirleyebilmek için, تنها bir yerde oturup dalgın dalgın çevresini seyreden bir kimsenin, arkasından gelen bir insan sesi işittiğini varsayalım. İşittiği ses "ah", "of", "oh", "tu" gibi, birdenbire ortaya çıkan iyi ya da kötü olaylar karşısında, hiç düşünmeksizin, çıkardığımız seslerden değil de, bir kimsenin bir başkasına bir şeyler söylediğini düşünmemize neden olacak biçimde, belli bir uzunlukta bir konuşma bölümü olsun. Sesi işiten kimse, eğer dalgınlığı yüzünden, söylenen sözlerden hiçbirini seçememişse, bu ses işitme olayından çıkarabileceği sonuç, arkasında bir insanın bulunduğu ve birtakım sesler çıkarmakta olduğudur. Bu, bir yerden duman çıktığını görüp de orada ateş bulunduğunu anlamak türünden, doğal bir sonuç çıkarmadır ve bunun bizim konumuzla ilgili olmadığı açıktır. Ayrıca, sesi işiten kimse, işittiği sesin tonu ve söylenen sözlerin uzunluğu gibi birtakım özellikleri göz önünde tutarak, sesi çıkaran kimsenin, eğer deli değilse ve kendi kendine yüksek sesle konuşma alışkanlığı yoksa, kendisine ya da bir başkasına bir şey sormak ya da anlatmak istediği sonucunu da çıkarabilir. Fakat bunun da, konuşanın ne söylemek istediğinin anlaşılmasıyla ilgili olmayan, yine "doğal" diye nitelendirilebilecek türden bir sonuç olduğu düşünülebilir.

Bizi ilgilendiren durum, sözcüklerin, konuşanın ne demek istediğini anladığımızı söylediğimiz durumlardaki gibi açıkça seçilebildiği anda ortaya çıkar. "Bugün hava çok güzel" söyleyimindeki beş sözcüğün seçilebilmesi, ortaya çıkan fiziksel olayda (belli türden hava dalgalarının kulak zarını etkilemesi) hiçbir değişiklik olmadan, dinleyenin daha önce elde ettiği bil-

gilere (arkasında birinin bulunduğu ve o kimsenin konuşmakta olduğunu bilgisine) yeni bir şey eklemiş oluyor. Bu eklenen şeyin yeni bir bilgi olduğunu kabul etmemiz gerekiyor. Ancak bunun, eski bilgiler gibi doğal yoldan elde edilmediğini görüyoruz. Gerçekten o ilk sonuçları, Türkçe bilse de bilmesede, herhangi bir kimsenin çıkarmasının olanaklı olmasına karşın, ondan sonra elde edilen bilgiyi ancak Türkçe bilen birisi çıkarabilir. Dinleyen, eğer konuşanın konuşma biçiminden ve sesinin tonundan, onun kendisine bir şey bildirmek amacıyla olduğunu anlamışsa, sözcükleri seçtikten sonra öğreneceğı şey, kendisine anlatılmak istenen şeyin ne olduğudur. "Bildirici" (indicative) biçimde olmayan tümceleri şimdilik bir yana bırakacağız.

Böylece, bir kimse başka birisine bir şey söylediğı zaman, söylediğı tümcenin, karşısındakine bir şey anlatma gücünde olduğunu kabul etmekte; dinleyen de, eğer söylenmek istenen şeyi anlayabilmişse, tümcenin o gücünden yararlanarak, anlatılmak isteneni anlamaktadır. Konuşanın anlatma ediminde, dinleyenin de anlama ediminde başarılı olabilmeleri için, tümcenin, her ikisinin de bu edimlerinde başarılı olmasını sağlayacak bir anlatma gücünün bulunması zorunlu görünüyor. Öte yandan bu güç, aynı tümceyi, şimdi dinleyici durumunda olan kimse şimdi konuşana söylediğinde, onu da şimdiki dinleyeni etkilediğı biçimde etkileyebilmeli. Konuşarak anlaşma, ya da konuşmaya dayanan iletişim, genellikle aynı dili konuşan bir topluluğun üyeleri arasında geçtiğinden, tümcelerin anlatma gücünün de, topluluğun bütün üyelerini aynı biçimde etkileyebilecek türden olması gerekir. Buna göre, sözcüklerin ya da tümcelerin, aynı dili konuşan topluluğun üyeleri üzerindeki bu etkileme gücüne "anlam" diyebiliriz. Ancak, tümcelerin bu gücü nereden ve nasıl kazandığının yeterli bir çözümlemesi yapılmadıkça, bu tanımın, "anlam" ın ne olduğunu belirlediğı söylenemez. Yani konuşanın, kendi anlatmak istediğı şeyleri hangi biçim altında anlatması gerektiğini nasıl saptayacağını; dinleyenin de, konuşanın anlatmak istediğı şeyi anladığına neye dayanarak güvenebileceğinin doyurucu bir açıklamasının yapılması gerekir.

145 — Bu açıklamayı yapmaya çalışan birçok kuramlar ortaya atılmıştır. Bu kuramları birbirinden kesin çizgilerle ayırmamanın olanaksız olduğu söylenebilir. Bu yüzden, bunları belli öbekler içinde topladığımız zaman bu öbeklerin birbiriyle örtüşmesinin önüne geçilemez. Fakat biz yine de, kuramların anlaşılmasında kolaylık sağlayacağını düşünerek, bunları hiç olmazsa kaba çizgileriyle birbirinden ayrılan birkaç öbek içinde ele alacağız. Anlam taşıyan tümcelerin genellikle dış dünya üzerine bilgi verdiklerini, ya da önce bu türden önermeler için "anlam"ın ne olduğunun açıklanmasının "anlam" kavramı için gerekli temeli oluşturacağını düşünen kimi filozoflar, anlamla nesneler arasında bir bağlantı kurmaya çalışmışlardır. Konuşanın zihinsel durumunu anlamın önemli bir ögesi olarak görmeyen bu kuramların "nesnel kuramlar" başlığı altında toplanması uygun olabilir. Öte yandan bu kuramların, herhangi bir adın bir anlamı bulunması için onun bir nesneyi adlandırması, onu belirlemesi ya da ona yöneltimde (reference) bulunması gerektiğini öne sürdükleri düşünüldükçe, bunlara "Yöneltimsel Kuram" (referential theory) adı da verilmektedir.

Yöneltimsel Kuramın esin kaynağı özel adlardır. Gerçekten özel adlar, ilk bakışta, belli bir adamı, hayvanı, nesneyi vb. belirliymiş gibi görünürler. Biz daha önce (111) gerek özel adların gerekse "bu", "şu", "ben", "o" gibi kimi sıfatlarla adlarının da bir nesneyi değil, yalnızca zihnimizdeki tasarımları yani zihnimizde bir araya getirdiğimiz birkaç tümelin toplamını belirlediğini kabul etmiş olduğumuza göre, bizim için böyle bir kuramın kabul edilebilir olmadığı açıktır. Fakat bu kuramın, özel adlar, adılilar ve gösterme sıfatları konusunda bizim görüşümüzü paylaşamayanların da karşı çıkacakları pek çok yanlarının bulunduğu ve bu karşı çıkımların kolayca yanıtlanamayacağı aşağıdaki örneklerden görülebilir.

146 — Bir adın anlamıyla yöneltimde bulunduğu nesnenin ayrı ayrı şeyler olduğunu gösteren ve çok bilinen bir örneği Frege vermiştir. Frege'nin bu klasikleşmiş örneğine göre "Sabah

yıldızı" ve "Akşam yıldızı" cümleciklerinin anlamlarının değişik olmasına karşın, bu cümleciklerin yöneltimde bulundukları nesnelerin özdeş olduğu, sonradan, ortaya çıkmıştır. Frege'ye göre eğer anlamla nesne aynı şey olsalardı, aynı nesneye değişik anlamlı adların verilmemesi gerekirdi. Frege'nin bu örneği, biz nesneleri bir bütün olarak algılayabilseydik bile, adları nesnelere değil, onların zihnimizdeki tasarımlarına vermek zorunda kalacağımızı açıkça gösteriyor. Gerçekten, adlarla yöneltimde bulundukları nesneler arasındaki bağlantıların, örneğin "Kedi nedir? Bizde şu ve şu duyumları uyandıran nesnedir / Bizde şu ve şu duyumlar uyandıran nesne nedir? Kedir" biçiminde analitik önermelerle anlatabilmeleri için, yöneltimde bulunulan nesnenin, zihnimizdeki tasarımlar gibi, uzam ve zamandan bağımsız olması gerekir. Biz zihnimizde kedinin bütün niteliklerini içeren bir tasarımın bulunduğunu kabul etmemekle birlikte, burada klasik karşı çıkmayı açıklamakta olduğumuz için bu anlatımı sürdürüyoruz.

Nesnelerin durumunu göz önüne aldığımızda, t1 ve t2 anlarında gördüğümüz iki nesnenin aynı nesne olup olmadığını bilmek, nesnenin varoluş öyküsünü bilmeyi gerektirir. Bu öykü olumsal bilgilerden oluşacağından, bir cümlecğin gerçekten aynı olmayan iki nesneyi adlandırması ya da aynı nesnenin değişik zamanlarda değişik deyimlerle adlandırılması çelişkili olmaz. Bu da, adların zihnimizdeki tasarımlara değil de nesnelere yöneltimde bulunmaları durumunda, adla yöneltimde bulunduğu nesne arasında bir eşsözlük (tautology) bağlantısı bulunmasını engelleyerek ad kavramını saptırmış olur. Fakat biz bu konuyu, ileride yeniden ele almak üzere, bir yana bırakarak, yöneltimci kurama göre her ad için o adın yönelttiği bir nesnenin bulunmasının gerekmesi yönünden yapılan eleştiriyi ele alalım.

Bütün dillerde "eğer", "ve", "ya da" türünden birtakım sözcükler vardır ki, bunların yönelttikleri birer nesne bulunması olanaksızdır. Fakat bunlar için de B. Russell'in öne sürdüğü türden bir açıklamaya başvurmak, bunların tek başlarına bir anlamları bulunmasa da, yan yana geldikleri anlamlı sözcükle-

rin anlamlarını değiştirdiklerini öne sürmek olanağı vardır. Gerçekte kuramın asıl zorluğu genel adların tekil biçimde kullanıldığı durumlarda ortaya çıkar. "Kaplanlar" ya da "şu ormandaki kaplanlar" dediğimiz zaman, birincisinin dünyadaki bütün kaplanlara ikincisinin de yakındaki ormanda bulunan bütün kaplanlara yöneltimde bulunduğu kabul edilse bile, "Kaplan yırtıcı bir hayvandır" tümcesindeki kaplan sözcüğü-nün hangi nesneye yöneltimde bulunduğunu açıklamak olanaksızdır. "Kaplan" sözcüğü bir tümel olduğuna göre, bunun dış dünyada bir karşılığının bulunmadığı açıktır.

147 — Genel adların dış dünyada hiç olmazsa örneklerinin bulunduğu, böylece Berkeley'in ileri sürdüğü ve Hume'un da kabul ettiği "genel ide" tanımından yararlanılabileceği söylenebilir. Bu, konuşanın "kaplan" sözcüğünü kullanırken kendi bildiğı bir kaplanı düşünerek genel olarak kaplanları anladığı türünden zorlamalara başvuran bir açıklama olacaktır. Fakat yine de, dış dünyada hiç örnekleri bulunmayıp da, sayıları belki de nesne adlarının sayısından daha çok olan, "düzgü", "ölçü", "ölçüt", "genel" gibi soyut kavramları belirleyen adların neye yöneltimde bulundukları sorusu yanıtız kalır.

Fakat yöneltimsel kuramın güçlükleri yalnız bu kadarla da kalmaz. Kuram, adlarla yöneltimde bulundukları nesneler arasındaki bağıntı konusunda hiçbir açıklama vermiyor. Araya insan zihni karışmadıkça, bir ses birimiyle bir nesne arasında ne gibi bir bağıntı kurulabileceğı, yani bir sözcüğün bir nesneye ne yoldan yöneltimde bulunabileceğı, anlaşılır biçimde açıklanamaz. Öte yandan, anlamlı olan sözsel birimler yalnızca sözcükler değildir. Anlam, olayların anlatımını sağladığı için önemlidir ve olayları anlatan en küçük sözsel birimler de tümcelerdir. Oysa genellikle tümcelerin yöneltimde bulunduğu bir şey düşünmeyiz. Bu yüzden kimi filozoflar, tümcenin, onu doğru ya da yanlış kılan olguya yöneltimde bulunduğunu öne sürmüşler; özellikle Mantıksal Olgucular, tümceyi doğru ya da yanlış kılan olgunun onun anlamını oluşturduğunu kabul etmişlerdir. Biz,

anlamla doğrulanabilirlik arasındaki bağıntının, kimi düzeltmeler yapılmak koşuluyla, kuramı ortaya atanların düşüncelerini de aşan bir açıklama gücünün bulunduğu inandığımız için, bu konuyu daha sonra yeniden ele almak üzere şimdilik bir yana bırakarak, Locke'un, anlama zihninin katkısını da göz önünde tutarak onu bir ölçüde öznelletiren İdeci Kuramını (Ideational Theory) ele alacağız.

148 — Gerçekte Locke'da da, algıladığımız her tikel nesnenin bizde bir idesinin oluştuğunu ve bu idelerin soyutlaştırılıp genelleştirilmesinin ürünü olan genel idelerin ortaya çıktığını kabul eden kolay anlaşılmaz bir ide kavramı vardır. Üstelik hem tikel nesnelerin idelerinin, hem de genel idelerden özellikle görsel nitelikli olanların, Locke'da da, Hume'da olduğu gibi, resimsel imgeler olduğunu düşündüren belirtiler de yok değildir. Yine, her iki türden ideleri de tikel ve kendi başına belirlenebilen varlıklar olarak kabul etmek gerektiği anlaşıyor. Fakat Locke'un genel ideleri bir soyutlanma ve genelleştirilme sonucunda elde edildiğinden, bunların zihinsel bir nitelik kazandıkları ve biraz zorlamayla da olsa bunlarla birtakım zihinsel işlemlerin gerçekleştirilebileceği söylenebilir. Buna göre, sözcüklerin, idelerin duyulabilir imleri olduğunun söylenmesi ve her sözcüğün anlamı olarak da, o sözcüğün yerini tuttuğu (to stand for) idenin gösterilmesi olanağı doğmuştur. Locke'a göre, başkalarının bilip anlaması olanağı bulunmayacak biçimde zihnimizde ortaya çıkan ideler, sözcükler aracılığıyla başkalarına iletilebilmekte ve bu yoldan onların zihinlerinde de o sözcüğün yerini tuttuğu idenin ortaya çıkmasıyla insanlar arasında sözlül iletişime olanak sağlanmış olmaktadır. Böylece, sözlül iletişim, konuşanın zihnindeki idenin bir eşinin, sözcükler aracılığıyla, dinleyenin zihninde de doğması anlamına geliyor.

Locke'un kuramında da ilk ortaya çıkan güçlük, özellikle bağlaç, ilgeç ve belirteç niteliğindeki sözcüklerin karşılığında idelerin bulunup bulunmadığı, eğer varsa bu idelerin nasıl ortaya çıkıp, birbirinden nasıl ayırt edilebildikleri gibi sorularla

kendini gösterir. Fakat sözcüklerin yerini tuttukları genel ideelerin zihinselleşmiş olması, Locke'un kuramında bu sorunların birinci kurama göre daha kolay yanıtlanmasına olanak sağladığı için bunların üzerinde durmuyoruz. Locke'un kuramındaki temel güçlük de, sözcüklerin, yerini tuttukları idelerin sözcüklerden ayrı olarak tanınabilmesinin bir yolunun bulunup bulunmadığı sorusuyla ortaya çıkıyor. Kurama göre, önce konuşan kimsenin zihninde bir ide bulunacak; konuşan, bu idenin yerini tutacak olan sözcüğü bulup yüksek sesle söyleyecek ve bu ses dinleyicinin zihninde, konuşanın zihnindeki benzer bir idenin ortaya çıkmasını sağlayacaktır.

İşte Locke'un kuramı üzerindeki ilk sorunun, sözcükten ayrı olarak belirgin bir idenin bulunup bulunmadığı biçiminde ortaya çıkması bu yüzdendir. Örneğin "içtenlik" sözcüğünün yerini tuttuğu ide, bu sözcüğü işittiğimiz zaman bizde ortaya çıkan tanıma duygusu dışında, ne olabilir? Eğer bu sözcüğün belirgin bir idesinin bulunmadığı, fakat onun tanımını bildiğimiz söylenirse, "tanım" ve "anlam"ın eşanlamlı olması durumunda "Sözcüğün anlamı tanımdır" demek "Sözcüğün anlamı anlamdır" demek olacaktır ki burada bir döngüselliğin doğacağı açıktır. Tanım ve anlam ayrı ayrı şeylerse, bu kez sözcüğün tanımını bilmenin ona anlam yükleme konusunda bir yardımı olmayacaktır. İdenin, herhangi bir sözcüğün tanımını bilme ya da bu sözcük söylediği zaman bizde, onu tanıdığımız duygusunun ortaya çıkması dışında ayrıca ayırımına varılabilen bir varlığının bulunduğu kabul edildiği zaman da, sözcüklerle ideler arasındaki bağıntının saptanması sorunu ortaya çıkıyor.

Bu bağıntının bir "benzerlik" bağıntısı olması gerekiyor. Oysa Platon'n, kendileri de tikel varlıklar olan İdea'larıyla, dış dünyanın tikel nesneleri arasında böyle bir benzerliğin saptanmasının olanaksızlığını kanıtlayan Üçüncü Adam Tartışmasının, idelerin tikel varlıklarının bulunduğu bütün durumlar için geçerli olduğuna daha önce (86) değinmiş ve benzerlik bağıntısının saptanması gerektiğinde, benzerliğin, bir ya da birkaç niteliğin özdeşliğine indirgenmemiş olduğu durumlarda döngü-

sellikten kurtulmanın olanaksız olduğunu belirtmiştik. Böylece, Locke'un da. kabul ettiği "ide" kavramının bulanıklığı yüzünden, inandırıcı bir anlam kuramı verememiş olduğunu kabul etmek gerekiyor. Ancak bu yine de, Locke'un kuramının temelinde bulunan, "anlam"ın zihinde geçen olaylara göre belirlendiği görüşünün ilke olarak da doğru olmadığı sonucuna götürmez. İleride anlam konusundaki kendi görüşümüzü açıklarken bu konuya yeniden dönmek üzere, şimdi de Uyarın-Tepki Kuramını ele alacağız.

149 — Konuşurken önce bir idenin (ya da ona benzer bir şeyin) ayırımına varıp ondan sonra konuştuğumuzu, giderek zihnimizde, söz söylemeye hazır olmanın dışında, ide ya da imge denebilecek ayrı bir şeyin bulunduğunu, kanıtlayan deneylerimiz bulunmayışı, kimi düşünceleri, dilin açıkça gözlemlenebilen yönlerine dayanan bir anlam açıklamasına yöneltmiştir. Anlamın gözlemlenebilen yanı, konuşanın zihninde geçen olaylardan çok, dinleyen üzerinde gözlemlenen etkidir. Bu gözlemlere dayanan ve canlılar dünyasının olaylarını, o dünyanın nedensel bağlantısı sayılabilecek olan "uyarın-tepki" (stimulus-response) bağlantısı terimleri içinde çözümlemeye çalışan bir kuramın, bilimsel görüşe yakınlığı bakımından çekici görünmesini doğal karşılamak gerekir. Fakat uyarın-tepki bağlantısının en zor uygulanacağı alanın düşünce olanı olduğu ve anlamın da düşünce alanının dışında ele alınmasının olanaksızlığı düşünüldüğünde, çıkacak zorlukların daha başlangıçta kestirilmesi kolaydır. Aşırı davranışçı (behaviorist) bir kuramın anlam konusunu açıklamakta ne denli yetersiz kaldığını, uyarın-tepki bağlantısına dayanan anlam kuramını en az işlenmiş biçimiyle ortaya atan L. Bloomfield'de görebiliriz.

Bloomfield'e göre bir dilsel biçimin anlamı "biçimin bağlı olduğu kılğısal olaylar" ya da "konuşanın, söylemeyi içinde yaptığı durumla bunun dinleyende ortaya koyduğu tepkidir" (Language, p. 139). Yine Bloomfield'e göre, acıkmış (yani kaslarından bir bölümü gerilmiş ve özellikle midesinde birtakım

salgılar ortaya çıkmış) birisi, ağaçta bir elma gördüğü (yani elmanın yansıttığı ışınlar gözlerini etkilediği) zaman, ya ağaca tırmanacak ya da ağaca tırmanma yerine, konuşma organıyla çıkardığı sesler aracılığıyla bir karşılayıcı-tepki (substitute response) göstererek, yanında bulunan birisinden, elmayı kendisine getirmesini isteyecektir. Bu görüşe göre anlam, konuşanın doğrudan bir fiziksel davranışı olarak, ya da bir hava akımının gırtlak telleri ya da dilin titreşim ve devimleriyle yönlendirilmesi olarak, ortaya çıkıyor. Gerçi Bloomfield'in kendisi de, bilimin yeterince ilerlememiş olması yüzünden, anlam çözümlemesinin, dilin irdelenmesindeki bir zayıf nokta olarak kaldığını kabul ediyor. Fakat birçok konuşmalarda ne elmadan yansıyan ışınlar ne de mide salgılarına benzer uyarımların bulunmadığını, yine gözlemlerimize dayanarak, bildiğimize, özellikle birçok sözcüklerle (sanki, anlam, istenç vb.) bu türden fiziksel etkiler arasında bir bağlantı kuramının olanaksızlığı açık olduğuna göre, Bloomfield'in görüşünün, anlam çözümlemesine, hemen hiçbir şey kazandırmadığı söylenebilir.

150 — Uyarıcı-tepki kuramına daha inceltilmiş bir biçim vermeye çalışan Osgood, sözcüklerin, simgesi oldukları nesnelerin yarattıkları tepkinin tümünü değil de bir bölümünü yarattığını, üstelik bu tepkilerin, örtük denecek biçimde, salt içsel kasılmalar, salgılamalar ve sinirsel süreçler biçiminde ortaya çıktığını öne sürmüştür. Morris ise, herhangi bir tepkinin edimsel olarak değil de anıklık (disposition) olarak ortaya çıktığını öne sürmüştür. Böylece, nedensel kuramların, genellikle anlamı sözcük ya da tümcelerin dinleyen üzerindeki etkisiyle açıkladıklarını, söyleyenin zihninde geçen şeylerin, giderek zihinlerde bir şeyler geçip geçmediğinin, onları ilgilendirmediklerini görüyoruz. Örneğin İ. A. Richard "Bir sözcüğün anlamı, onun dinleyenin zihninde yarattığı etkidir" derken, C. L. Stevenson "Bir sözcüğün anlamı, onun dinleyenin zihninde yarattığı etki değil, onun böyle etkileri yaratma gücü ya da anıklığıdır" diyor,* fa-

* D. M. Taylor, *Explanation and Meaning*, p. 114

kat her ikisi de, anlamın etkisiyle zihinlerde nelerin ortaya çıktığı konusunda bir açıklama getirmiş olmuyor.

Buna göre, Uyarın-tepki Kuramının, anlamın çözümlemesi konusunda İdeci Kuramdan da daha geride kaldığını görüyoruz. Gerçekten, nesnelerin bizi anlamdan önce etkilediği (doğal olarak anlamla ilgili etkiden söz ediyoruz) ve bir konuşmayı dinleyen kimsede sözcüklerin anlamından bağımsız bir etkinin ortaya çıktığı türünden görüşlere katılmak olanaksızdır. Biz daha önce (113) nesnelerin bizdeki doğrudan etkilerinin yalnızca görsel, işitsel, dokunsal etkiler olduğunu, önümüzdeki bir timsahın verdiği korkuyu kafesteki bir timsahın vermediğini bildiğimize göre, korkunun timsahın doğrudan etkisinden değil, olayın anlamının kavranmasından doğduğunu belirtmiştik. Bu bölümün başında da, konuşan bir kimsenin söylediği sözcükleri seçemediğimiz durumlarda bu konuşmadan edindiğimiz bilgiyle sözcükleri ayırt edebildikten sonra edindiğimiz bilgi arasındaki ayrıma dayanarak, anlamda bilgimizi artırmada bulunduğunu belirtmeye çalışmıştık. Bilgimizin artmasının da bizde hemen bir davranışa ya da davranışlarımızda bir değişmeye neden olması gerekmez. "Anlam nedir?" sorusuna "Anlam bilgidir" ya da "Anlam nesne ya da olaydır" türünden yanıtlar vermek nasıl doğru olmazsa "Anlam etkidir" yanıtı da doğru olmamalıdır. Şimdi de, bu kuramlarda göze çarpan yetersizlikler yüzünden anlam kuramcılarının yüklenmiş oldukları yeni kuramlarla ilgili düşünceleri görelim.

151 — Yeni kuramların, Wittgenstein'ın "Anlama değil kullanıma bakınız" biçimindeki görüşünden esinlendikleri söylenebilir. Wittgenstein bu düşünceleriyle anlamın çözümlemesini büsbütün başka, bizim görüşümüze göre yanlış, bir düzeye kaydırduğu için onun "Philosophical Investigations"ından yapacağımız bir alıntı üzerinde biraz durmak uygun olacaktır. Wittgenstein sözcüklerin bir tür kullanılışını, çocukların, ana dillerini öğrenmekte yararlandıkları bir oyuna benzeterek buna "Dil oyunu" adını veriyor ve değişik örnekler verdikten sonra şu sonuca varıyor:

Örneğin "oyun" dediğimiz durumları ele alalım. masa oyunları, kâğıt oyunları, top oyunları, Olimpiyat oyunları vb. Bütün bunlarda ortak olan nedir? "Ortak bir şey olması, yoksa hepsine oyun denmezdi" demeyin, bakın ve hepsinde bir ortak nokta varsa görün. Çünkü baktığınızda hepsinde ortak olan bir şey göremeyeceksiniz, göreceğiniz şey, benzerlikler, bağıntılar ve bunların bir araya gelişidir. Yeneliyorum, düşünmeyin, yalnızca bakın. Örneğin masa oyunlarına ve bunlar arasındaki bağıntılara bakın. Şimdi de kâğıt oyunlarına gelin, birincilerle bunlar arasında çok sayıda bağıntılar bulacaksınız, fakat birçok özellikler düşüp yerine yenileri gelmiştir... Hepsi eğlenceli mi?.. Ya da hepsinde yenme yenilme var mı? (M 66)

Wittgenstein'in dil-oyunlarını göstermek için "oyun" sözcüğünü ele almasının ona, örneklerini, insan imgeleminin bütün özgürlüğüyle etkinlik gösterdiği bir alandan seçerek, önerisinin temelindeki yanlışlığı gizleme olanağı verdiğini kabul etmek gerekir. Örneğin "baba" sözcüğünü ele alsaydı örnekler böylesine renkli olmazdı. Ayrıca, babalar arasındaki benzerliği aradığı sırada "Düşünmeyin, yalnızca bakın" demekle ne demek istediğini anlamak büsbütün güçleşirdi. Örneğin babaların şişman, zayıf, uzun boylu vb. olup olmadıklarına bakmadan hepsine "baba" denmesini, aynı adı alan nesneler arasında kesin bir benzerlik bağıntısının bulunmadığının kanıtı olarak gösterir miydi? Gerçi her ad için olduğu gibi "baba" adı için de değişik kullanım yerleri bulunabilir. Hemen bütün dillerde, bir tür yasa-dışı örgütlerin yöneticilerine "baba" dendiği bilinir. Türkçede küçük deniz taşıtlarının kaptanlarına "baba" dendiği gibi, genellikle devletten "devlet baba" diye söz edilir. Fakat bütün bunlar, sözcüklerin belli bir anlamlarının bulunmadığını, yalnızca kullanım yerlerinin bulunduğunu kanıtlamak için yeterli midir? Ayrıca, "Bu adam yürüyor" tümcesiyle "İşler yürümüyor" tümcesindeki "yürümek" sözcükleri arasındaki benzerliği görmek istemeyip, arada bir benzerlik bulunmadığını kabul et-

sek bile, bu, "yürümek" sözcüğünün belli bir anlamı bulunmadığını mı, yoksa bir tek sözcüğün iki ya da daha çok anlamı bulunabileceğini mi gösterir?

152 — Gerçekten aynı sözcüğün değişik anlamları arasında benzerlikler bulunduğunu Wittgenstein da kabul etmekte, fakat bu benzerliklerin bir bakışta hemen görülebilecek türden ve değişmeyen bağıntılar olarak ortaya çıkmadıklarını belirtmektedir. Daha önce gördüğümüz gibi (13) herhangi bir nesnenin niteliklerini a, b, c, d... olarak kabul edersek, nesnenin adı bu niteliklerden yalnızca biri ya da birkaç tanesi göz önünde tutularak verilir. Biz bu niteliklerin a ve b olduğunu kabul edelim. Demek ki a, b, c1, d1, ..., a, b, c2, d2, ..., a, b, c3, d3, ... vb. niteliklerinden oluşan nesnelere aynı ad verilecektir. Zamanla yeni ortaya çıkan bir a4, b4, c, d, ... nesnesine ad vermek gerektiğinde, bu nesnenin birincisiyle ortak olan c ve d nitelikleri göz önünde tutularak verilen adın, bir rastlantıyla, genellikle kabul edilivermesi gibi bir durum ortaya çıkabilir. Bu durumda bu yeni nesnede o ada özgü olan a ve b nitelikleri bulunmayacağından, aynı adı alan nesnelerin hepsinde ortak olan hiçbir niteliğin kalmadığı bir özel durum ortaya çıkabilir.

Fakat zaman içinde adlarla ilgili gelişmeler yalnızca bununla da kalmayabilir. Biz de "oyun" örneğini alırsak, oyuna benzeyen yeni etkinlikler ortaya çıktığı gibi, "oyun" adı verilmiş olan eski etkinliklerde de değişmeler olabilir. Örneğin başlangıçta yalnızca eğlenme ve vakit geçirine amacıyla ortaya atılan birtakım etkinlikler, zamanla bir sanat gösterisine dönüşebilir ya da profesyonel bir nitelik kazanabilir. Artık bunlarda "oyun"un özniteliği olan eğlenme ve vakit geçirme amacının, yerini para ya da ün kazanma amacına bıraktığı söylenebilir. Bunlara "dans", "spor" gibi yeni adlar verilse bile, eski adlarının kullanılması da sürebilir.

Fakat böyle durumların bulunması, aynı adı alan nesnelerin hepsinde ortak olan niteliklerin bulunmadığını, adların anlamını kullanımlarında aramak gerektiğini kabul etmek için ye-

terli sayılamaz. Çünkü böyle bir kabul, bir adın anlamını belirlemek için o adın kullanıldığı sonsuz sayıdaki tümcelerini hepsini bir yere yazmak gerektiği sonucuna götürür. Bu yapılamayacağına göre, belli öbeklemelere gitmek zorunludur. Öbeklemelere gidildiği anda da, adların gösterdiği nesnelerin ortak yanlarının bulunduğu kabul edilmiş olur. Öbeklemeden sonra, olsa olsa, bu adın, o öbeklerin sayısı kadar değişik anlamı bulunduğu söylenebilir. Böylece, Wittgenstein'ın, zihinsel düzeyde ele alınması gereken "anlam" kavramını iletişim düzeyine indirmek istemesinin yanlış bir yaklaşım olduğunu kabul etmek gerekiyor. Bunu, bu yaklaşımdaki yanlışlığı görmeyerek, anlamı iletişim ilişkileri içinde ele alan kuramları eleştirirken daha açık olarak göreceğiz.

153 — Anlamı konuşma edimleri düzeyinde çözümleyen kuramların temelinde J. Austin'in kuramının bulunduğu söylenebilir. Austin, başlangıçta, "bildirsel" (indicative) türden tümcelerinin bile, yerine göre, bir şey bildirmek için değil, bir edimde bulunmak için kullandıklarını gözlemlemiştir. Gerçekten, örneğin nikâh memurunun "Bu hanımla evlenmeyi kabul ediyor musunuz?" sorusuna "Evet ediyorum" yanıtını veren kimse, bu tümceyi, evlenmeyi kabul ettiğini bildirmek için söylemiş gibi görünmesine karşın, gerçekte evlenme işleminin bir bölümünü yerine getirmek için söylemiştir. Babasına "Bundan sonra derslerime çok çalışacağıma söz veriyorum" diyen bir çocuk da, bundan sonra derslerine çalışacağıma söz veriyorum" diyen bir çocuk da, bundan sonra derslerine çalışacağını ya da bunun için söz verdiğini bildirmiş değil, doğrudan doğruya "söz verme" edimini gerçekleştirmiş oluyor. Babası daha sonra çocuğunun derse çalışmadığını görürse "Oğlum bana söz verdiğini sanırken durumu yanlış biliyormuş", giderek "Oğlum bana söz verdiğini bildirirken yalan söylemiş" demez, "Oğlum bana verdiği sözü tutmadı" der.

Buna göre, "söz vermek", "kabul etmek", "emretmek" türünden birtakım eylemlerin, bilgi veren türden değil "edimsel"

(performative) eylem olduğunu söylemekle sorunun çözüleceğini düşünenler olmuşsa da Austin bunu kabul etmemiş, edimsel denilen eylemlerin de yerine göre bildirici olabileceğine dikkati çekmiştir. Örneğin bir arkadaşına "Babama bundan sonra derslerime çalışacağıma söz verdim" diyen çocuk, buradaki "söz vermek" deyimini bildirici biçimde kullanmıştır. Bu düşünceler, Austin'i, söyleme edimiyle birlikte, fakat söyleme ediminden ayrı olarak, gerçekleştirilen iki tür edimin daha bulunduğunu öne sürmeye yönelmiştir. Olayı başından ele alırsak, Austin'e göre, bir söz söylediğimiz zaman gerçekleştirdiğimiz "ses çıkarma" (phonetic) ve "dilbilgisi kurallarına uygun sözcükler sıralama" (rhetic) edimlerine ek olarak üç edim daha gerçekleştirmiş oluyoruz.

Bu üç edimden birincisi, belli bir dilde belli bir nesneye, örneğin "Bu masa dört köşedir" dediğimde önümdeki masaya, yöneltimde bulunan bir edimdir ve Austin buna "söyleme edimi" (locutionary act) diyor. İkincisi, söylemeden ayrı olarak gerçekleştirilen "söyleme-dışı edim" (illocutionary act), üçüncüsü de bu iki edim aracılığıyla gerçekleştirilen bir başka edimdir ki Austin buna "söyleme yoluyla edim" (perlocutinary act) diyor.* Böylece, "Masa dört köşedir" dediğim zaman ortaya koyduğum söyleme ediminin dışında, örneğin böyle bir masanın belli bir iş için uygun olup olmadığı konusundaki düşüncemi de belirtmiş, ima etmiş ya da açıklamış olabilirim (söyleme-dışı edim) ve bu yoldan da, dinleyenin bu masayı belli bir yerde kullanmasını ya da kullanmaktan vazgeçmesini sağlamayı amaçlamış olabilirim (söyleme yoluyla edim). Doğal olarak burada söyleme yoluyla edimin gerçekleşmesi yani dinleyenin, konuşanın masa konusundaki örtük önerisini anlamış olması, bu

* Bu deyimlerin çevirisi olarak, anlam konusunu çok kapsamlı biçimde işlemiş olan Arda Denkel'in "Anlamanın Kökenleri" kitabında kullandığı "söyleme edimi", "söyleyerek yapılan edim" ve "söyleme sonucu olarak yapılan edim" çevirilerini olduğu gibi kullanmayışım, ileride aynı konuyu işleyeceklerin yapacakları önerilerin de göz önünde tutularak, Türkçeye aktarılması gerçekten zor olan bu terimler için, belki de daha uygun karşılıklar bulunabileceğini umduğumdur.

edimin başarılı bir sonuç vermiş olduğu, yani dinleyenin, anladığı öneriye göre davranmayı kabul ettiği anlamına gelmez. Yani anlamın, dinleyenin davranışıyla bir ilgisi yoktur.

154 — Austin'in bu saptamalarının, iletişim etkinliğinin belli yönlerini ince çözümlemelerle açığa çıkardığını kabul etmek zorundayız. Fakat anlamın, burada sayılan edimlerden biriyle, örneğin söyleme-dışı edimle, bir tutulmasının kabul edilebilir bir görüş olduğu savunulamaz. Olsa olsa, anlamın bu edimler için gerekli öğelerden biri olduğu söylenebilir. Buna karşın, başta P. Grice ve P. Strawson olmak üzere birçok yazarın, anlamın, ancak iletişim koşulları içinde ele alınabileceğini, yani iletişimin içinde geçtiği koşulların bir ürünü olarak ortaya çıkacağını savunduklarını görüyoruz.

Böylece, değişik iletişim koşulları altında aynı tümcenin çok değişik anlamlar kazandığını ya da aynı tümcenin tam karşıt ya da aynı tümceyle, yerine göre, aynı anlama gelebileceğini gösteren çok değişik örnekleri sergileyen çok renkli bir anlam kuramı anlayışının ortaya çıktığını görüyoruz. Ancak bu anlayışın, gerçek sorunun, herhangi bir tümcenin kendi başına ne anlama geldiğinin araştırılması olduğunu gözden kaçırdığı görülüyor. Gerçekten, bir tümcenin ancak iletişim koşullarına göre anlam kazandığını düşünerek, tümcelerin anlamlarını onların iletişimdeki kullanılış koşulları içinde ele almak gerektiğini öne sürmenin, yine de öbeklemeler yapma olanağı bulunsa bile, öbek sayısını son derece yükselteceği açıktır. Bu da Wittgenstein görüşünü eleştirirken göstermeye çalıştığımız sakıncaların, terim düzeyinden tümce düzeyine çıkmak yüzünden, büsbütün artacağı anlamına gelir.

Bu konuyu biraz aydınlatabilmek için, bu bölümün başında ele aldığımız örneğe yeniden dönelim ve dalgın dalgın uzakları seyreden birisinin, arkasından gelen bir sesin, "Bugün hava güzel" tümcesini söylediğini düşünelim. Sesi işiten adamın da havanın güzelliğini bilecek durumda olduğu açık olduğuna göre, konuşan kimsenin bu tümceyi, dinleyene hava üzerine bilgi

vermek için söylemiş olduğu düşünülemez. Olsa olsa bunu bir konuşma ortamı hazırlamak için söylemiştir. Fakat, bu, "Bugün hava güzel" tümcesindeki dört sözcüğü buradaki biçim içinde bir araya getiren bir tümcenin "Sizinle bir konuşma ortamı hazırlamak istiyorum" anlamına geldiğini söylememizi haklı kılmaz. Bir yabancı bu tümceyi bir yerde işitse ve Türkçe bilen birisine bu tümcenin anlamının ne olduğunu sorsa, kendisine, bu tümcenin hangi iletişim koşulları altında söylendiğini sormaya hiç gerek görmeden, doğrudan doğruya o tümcenin o yabancı-nın dilindeki karşılığını söylemekle yetiniriz.

Soruyu soran kimse, bu tümceyi, kendisinin Türkçe bildiğini sanan birisinin söylediğini, fakat bu tümcenin söylendiği koşullar altında, kendisinin, havanın nasıl olduğunu bilmek bakımından, konuşandan hiç de daha elverişsiz bir durumda bulunmadığını konuşanın da bilmesi gerektiğine göre, kendisine böyle bir bildirimde bulunulmasına bir anlam veremediğini söylerse, ona verilecek yanıt, Türkçede, belki yabancı-nın kendi dilinde de olduğu gibi, birisiyle bir konuşma ortamı yaratılmak istendiğinde, hava durumunu bildiren *anlamda* bir tümce kullanılabilir, biçiminde olacaktır. Bu da, "Bugün hava güzel" tümcesinin, hangi türden iletişim koşulları altında olursa olsun, "havanın nasıl olduğunu bildiren" değişmez bir anamının bulunduğunu gösterir. Öte yandan, bir tümcenin bir anlamı olduğunu ya da onun ne anlama geldiğini söylemek için, o tümcenin, bir iletişim ediminin bir bölümü olması da gerekmez. Bir yabancıyla birlikte bir odaya girildiğinde, odada bulunan bir papağan "Bugün hava güzel" demiş olsa, papağanın bir iletişim edimine girişmeyeceğini pek iyi bilen yabancı, yine de onun söylediği tümcenin ne anlama geldiğini sorabilir ve sorusuna uygun bir yanıt beklemekte haklı olur. Bu da herhangi bir tümcenin iletişimle hiç ilgisi bulunmayan bir anlamının olması gerektiğini gösterir.

155 — İletişimle ilgili olmayan bir anlamdan söz ediyoruz, bir kimsenin kendi başına düşünmesi durumunda da anlamdan yararlanıp yararlanmadığı konusuyla ilgili değildir. Bizim üze-

rinde durduğumuz anlam, sözcüklerin ya da tümcelerin anlamıdır. Oysa bir kimsenin, zihninde uslamamalar yaparak sonuçlar çıkardığı durumlarda, bunu kendi kendine konuşarak mı yaptığı, yoksa böyle durumlarda çok değişik türden bir sürecin mi söz konusu olduğu gibi, yanıtlaması çok zor bir sorunun burada tartışmasına girecek değiliz. Bu durumda, yalnızca iletişimde kullanıldığı zaman iş gördüğünü kabul ettiğimiz anlamın, iletişim dışında ne olduğunun araştırılmasının gereksiz olduğu ileri sürülebilir. Bu soruya, böyle bir araştırmanın, iletişime bağlı anlamın yapısını açıklamak bakımından, yalnız yararlı değil, zorunlu da olduğu yanıtını verebiliriz. Gerçekten, iletişimdeki anlamın açıklanmasını şematik olarak "Bir D durumunda bir T tümcesi t anlamına gelir" biçiminde gösterebiliriz. Buradaki "t anlamı", bir papağanın söylediği herhangi bir tümcenin de anlamlı olabileceğini söylediğimiz zaman düşündüğümüz türden bir anlam olmalıdır.

Öte yandan, burada sözü geçen "t anlamı"nın da bir tümceyle anlatılması gerekecektir. Yani yukarıdaki şematik anlatımın daha açık söylenişi "Bir D durumunda söylenen T tümcesinin anlamı t tümcesinin anlamıyla aynıdır" biçiminde olabilir. Eğer t tümcesinin, herhangi bir durumda söylenmiş oimaktan bağımsız bir anlamı bulunmasaydı, yukarıdaki tümce anlamsız olurdu ve onu anlamlı kılabilmek için "Bir D durumunda söylenen T tümcesi, bir d durumunda söylenen t tümcesiyle aynı anlama gelir" demek gerekirdi. Doğal olarak bu kez de d durumundaki T tümcesinin ne anlama geldiği sorusu ortaya çıkar ve bu sonsuza dek böyle giderdi.

156 — Demek ki "Bir D durumunda söylenen T tümcesi t anlamına gelir" önermesinin yaptığı açıklamanın yeterli olabilmesi için, "t anlamı" dediğimiz şeyin, hiçbir duruma bağlı olmayan ve "anlam" kavramını da içermeyen bir tanımının yapılması gerekir. Yani ortaya koyduğumuz anlam tanımının gerçek bir tanım olabilmesi için, ona, örneğin "Belli bir D durumunda söylenecek bir T tümcesi, t tümcesiyle aynı anlama gelir, t tümce-

sinin anlamı da bu tümcenin verdiği bilgidir" gibi bir biçim ve-rebilecek durumda olmamız gerekiyor. Biz henüz anlamın ne olduğunu belirlemediğimiz için, yukarıdaki tümceyi bir örnek olarak verdik ve bu tümcedeki "bu tümcenin verdiği bilgi" cümlecığının yerini hangi sözcüğün ya da cümlecığın alması gerektiğini araştırmak zorunda olduğumuzu belirtmek istedik. Aradığımız anlam t tümcesinin herhangi bir durumda söylenmiş olmasına bağlı olmadığı için buna, kısaca, "t tümcesinin çıplak anlamı" diyeceğiz.

Elde ettiğimiz sonucu, Austin'in ortaya attığı kuramın terimleri içinde açıklamaya çalışalım. Bir odada oturmakta olan ve A, B, C adlarını vereceğimiz üç kişiden A'nın dışarı çıktığını ve çıkarken oda kapısını açık bıraktığını düşünelim. İçeride kalanlardan B, C'ye, "A dışarı çıkarken kapıyı açık bıraktı" dediğinde, onun bir söyleme ediminde bulunduğu açıktır. Bu tümcenin çıplak anlamının, kapının A'nın çıkışından sonra açık kaldığını saptama ve bu tümceyi işiten kişinin bu durumu öğrenmesini sağlama gücü olduğu düşünülebilir. Eğer B daha sonra, o sırada odada geçen olayları başka birisine anlatırken "A dışarı çıkarken kapıyı açık bırakmıştı" deseydi, dinleyen kimse odada geçenleri bilmediğine göre, bu tümcenin yalnızca bu çıplak anlamı taşıyan bir söyleme edimi olarak kabul edilmesi olasılığı da vardır. O durumda çıplak anlamla iletişim anlamı çakışmış olur. Öte yandan, eğer bütün iletişim durumlarında bu çakışma olsaydı, o zaman, çözümlememiz gereken anlamın hangi anlam olduğu konusunda bir duraksama nedeni kalmaz ve tümceye "belli bir durumu saptama" ve bu saptadığı durumu "dinleyenin öğrenmesini sağlama" gücünün nereden geldiğini araştırmamız gerektiğine karar verirdik.

Bu iki anlamın çakıştığı durumlarda da söyleme edimi dışındaki edimlerin gerçekleştirildiği söylenemez mi? Bir bakıma söylenebilir. Eğer söyleme edimini yalnızca anlamlı sesler çıkarma olarak alırsak, bunun yanında "bir durumun bildirilmesi" (söyleme-dışı edim) giderek bir de "dinleyene bu bilgiyi kazandırma" (söyleme yoluyla edim) edimlerinin bulunduğu söylene-

bilir. Ancak böyle durumlarda "bildirilen durumun hangi durum olduğu" ya da "dinleyenin kazandığı bilginin ne olduğu" sorulduğunda, bu sorular söyleme edimindeki tümceyle yanıtlanacağından, bu tümcenin çıplak anlamını bilmek, durumu açıklamaya yetecektir. Fakat yukarıda verdiğimiz örnekte çıplak anlamla, iletişim koşulları altındaki anlamın çakıştığı söylenemez. Çünkü A'nın çıkarken kapıyı kapamadığını C de kolayca görebileceğine göre, B'nin bu tümceyi yalnızca durumu bildirmek için söylediği düşünülemez. B bu sözleri söylerken, örneğin kapının kapanmasını ve bu işi C'nin yapmasını istemekte olabilir (söyleme-dışı edim), böylece C'de bu anlayışın doğmasını da amaçlamış olabilir (söyleme yoluyla edim). Ya da yalnızca A'nın görgü kurallarına uymayan bir davranışta bulunduğunu bildirmeyi ve bu yoldan C'de A'nın o tür davranışlarda bulunabilecek birisi olduğu izlenimini yaratmayı amaçlamış olabilir.

157 — Tümcenin çıplak anlamıyla iletişimdeki anlamın çakışmadığı durumlarda, durum saptama ve bunu dinleyene bildirme edimleri dışında değişik edimlerin ortaya çıkabileceğini görüyoruz. Fakat bu edimlerin neler olduğunu, ancak, söylenen tümceden başka tümceler kullanarak anlatabiliyoruz. "A çıkarken kapıyı açık bıraktı" demenin, "Kapının kapanmasını istiyorum" ya da "A görgü kurallarına uymadı" anlamına geldiğini söylemek, birinci tümcenin bu iletişim koşulları altındaki anlamının öteki iki tümcenin çıplak anlamıyla eşdeğer olduğunu kabul etmek demektir. Buna göre, bir tümcenin iletişim koşulları altındaki anlamını anlatabilmek için, başka tümcelerin çıplak anlamının bilinmesi gerekiyor. Doğal olarak, daha başka tümcelerin iletişimdeki anlamlarını anlatabilmek için de birinci tümcenin çıplak anlamının bilinmesi gerekli olabilir. Demek ki tümcelerin çıplak anlamının bir tanımını yapmadıkça, iletişim koşulları altında ortaya çıkan anlamlarının ne olduğunu belirlemek de olanaksız olacaktır.

Buna göre, belli bir dili konuşan bir toplumun üyeleri, günlük konuşmalarında, tümceleri çıplak anlamlarıyla hiç kul-

lanmayıp, onlara her zaman iletişim koşullarına göre değişen anlamlar verseler bile, bu değişik anlamların açıklamasında kullanılmak üzere, yine çıplak anlamın ne olduğunun bilinmesinin gerekli olduğu ortaya çıkmış oluyor. Tümcelerın iletişim koşullarına göre değişik anlamlar kazanmasını, yazın alanında başvurulanan söz oyunu, anıştırma (allusion), eğretileme (metaphor) gibi birtakım söz sanatlarının kullanılması olarak görebiliriz ve insanların, söyledikleri daha güçlü, daha etkili kılmak, onlara daha güzel bir biçim vermek ya da doğrudan anlatmakta sakıncalı gördükleri birtakım düşüncelerini de sakıncasız biçimde anlatabilmek için bu yollara başvurduklarını kabul edebiliriz. Fakat biraz önce belirttiğimiz gibi, bütün bu söz sanatlarının temelinde yine de sözcüklerin ve tümcelerın çıplak anlamı kavramı yatar. Bizim araştıracığımız konu da bu olmalı. Nedir bu çıplak anlam?

158 — Locke, sözcüklerin, zihnimizdeki idelerin imleri olduğunu söylemişti. Biz, nesnelerin zihnimizde, Locke'un anladığı anlamda idelerinin bulunması şöyle dursun, nesnelerden söz etme olanağının bile bulunmadığını daha önce (103) belirtmiş-tik. Bize göre, belli nesnelerden söz ediyormuş gibi görüldüğümüz zamanlarda, gerçekte sözünü ettiğimiz şeyler yalnızca o nesneler üzerine bildiğimiz niteliklerden bir bölümdür ve bu söz etmeyi sağlayan zihinsel süreç de, nesnenin, o niteliklerini belirttik olarak, öteki niteliklerini de örtük olarak, kendinde toplayan simgesinin, yani adının, uygun uyaranların etkisiyle zihnimizde ortaya çıkmasıdır. Böylece, Locke'un görüşünün bizim katıldığımız yanı, eğer konuştuğumuz kimseler, bizim zihnimizde ortaya çıkan simgeyi, olduğu biçimiyle doğrudan anlayabilecek durumda olsalardı bizim konuşmamıza gerek kalmayacağıdır. Demek ki konuşma, bir zihinsel sürece, başkalarının da anlayabileceği bir açıklık kazandırmaktır. Fakat bu zihinsel süreç nedir ve o süreçle konuşan kimse arasında ne gibi bir bağıntı vardır?

Zihinsel süreçle konuşan arasındaki bağıntının iki yönlü olması gerekir. Çünkü konuşmayla hem bir ses çıkarma eylemi

gerçekleşecek, yani ağızımızda, dilimizde ve gırtlığımızda birtakım devimler, kasılmalar, titreşimler ortaya çıkacak, hem de söylenen tümcenin, onun söylenmesini sağlayan zihinsel sürecin içeriğini yansıtmayı gerekecektir. Biz, bir nesne ya da olayla ilgili olarak, zihnimizde, nesnenin ya da olayın, sınırları belirlenmiş tasarımlarının ortaya çıkmasının olanaksızlığını biliyoruz. Nesne konusunda, konuşma sırasındaki koşullar altında bizi ilgilendiren tümellerden bir bölümü belirttik bir biçim alacak, o nesne üzerine bildiğimiz öteki tümellerse, sıraları geldikçe daha öncekilerin çağrışımıyla ortaya çıkmak üzere, bir bölümü bulanık durumda, ötekilerse tümüyle örtük durumda olmak üzere, bekleyeceklerdir. Herhangi bir olay konusunda belirttik duruma geçecek şeyler de, o olayın nesnelerinin, o olayla ilgili tümelleri arasındaki, o olayları belirleyen bağlantılar olabilir. Böylece, belirttik duruma geçmiş tümellerle onlar arasındaki bağlantılardan oluşan zihinsel varlıklara tasarımlar dersek, tasarımlarımızın, hem ses çıkarma eylemine neden olacak bir fiziksel eylem doğurma gücünün, hem de söylenen tümcenin anlamında kendini gösterecek olan bir içeriğinin bulunması gerektiğini söyleyebiliriz. (Buradaki "tasarımların fiziksel gücü" deyiminin bir kısaltma olduğu, gerçek fiziksel güç kaynağının, beyindeki, tasarıma neden olan fiziksel değişiklik olduğu açıktır.)

159 — Biz, konuşmadan önce, söyleyeceğimiz tümceye göre hiç olmazsa mantıksal önceliği olan bir tasarımın zihnimizde ortaya çıkmış olması gerektiğini daha önce (105) görmüştük. Bizim kabul ettiğimiz benzerlik kuramına göre, tasarımlarımızın doğadaki nesne ve olaylara benzerliği doğrudan doğruya "özdeşliğe" dayanacağından, gerek tasarımların edinilmesinde gerekse bunların dinleyene aktarılması için kullanılacak sözcüklerin bulunmasında ve son olarak da, dinleyenin zihninde ortaya çıkan tasarımların dış dünyanın nesne ve olaylarına uygulanmasında, herhangi bir zorluk söz konusu olamaz. Sözel simgelerini bildiğimiz en soyut tasarımların bile zihnimizde ortaya çıkmasını zorlaştıracak bir durum yoktur. Tasarımların öz-

nellığı yüzünden, konuşanla dinleyenin zihinlerindeki tasarımlar arasında bir ayrımın bulunacağından söz edilebilse bile, bu, aynı dili konuşan kimselerin birbiriyle anlaşmakta çektikleri güçlük ölçüsünde olacaktır. Buna göre "anlam"ı, bir tümcenin, konuşanın tasarımlarını dinleyenlere iletebilme ya da dinleyenlerde benzeri tasarımlar uyandırabilme gücü olarak tanımlamanın uygun olacağı düşünülebilir. Tümcelerin anlamlarının, aynı dili konuşan toplum üyeleri arasındaki uylaşımları saptayan dil bilgisi kurallarına göre belirlendiğini ve çocukların ana dillerini öğrenmeleriyle, yetişkin kimselerin bir yabancı dil öğrenmeleri gibi edinimlerin bu uylarıma katılmak anlamına geldiğini söyleyebiliriz.

Demek ki "Bu odada bir kedi var" tümcesini, "konuşan" dediğimiz kimsenin söylemesi ve tümcenin anlamının "dinleyen" dediğimiz kimseyi etkilemesi sürecini kısaca şöyle açıklayabiliriz. Kedinin odada bulunuşuyla ilgili olarak, konuşanın içinde bulunduğu koşullar, onda, kedinin odada bulunduğunu dinleyene haber verme isteğı doğurmuş ve bu isteğı doğuran uyaranlar, konuşanın zihninde, "kedi" adını verdiğimiz nesne üzerine bildiğı tümellerden bir bölümüyle "odada bulunma" durumuyla ilgili tümellerden bir bölümü arasında bir bağlantı kurulmasına neden olmuştur. Konuşanın bu bağlantıyı "sözcük" adını verdiğimiz simgelere çevirmesine gerek yoktur; çünkü o, konuşmayı öğrendiğı sırada, bütün zihinsel tasarımlarını sözcüklerden oluşan simgelerle kurma yetisini kazanmıştır ve bu tasarım kurmanın biçimi, belli bir dili oluşturan uylarımlar düzenmesine (disiplin) uygun olduğunda, tümcenin, aynı dili konuşan dinleyiciyi de etkileme gücü, yani anlamı, vardır. Burada sözünü ettiğimiz etkileme, söyleme-dışı bir etkileme değil, doğrudan doğruya dinleyenin zihninde, konuşanın zihnindeki benzeri olan bir tasarımın yaratılmasıdır ki, bu da, dinleyenin odada bir kedi bulunduğunu öğrenmesini sağlar.

160 — Burada, konuşanla dinleyenin zihnindeki tasarımların özdeş olmaları olanağı vardır, çünkü her iki tasarım da tü-

mellerden oluşur ve tümeller özdeş olabilir. Fakat böyle bir özdeşlik zorunlu değildir, çünkü konuşanla dinleyenin, içinde bulundukları koşulların onları değişik biçimde etkilemeleri yüzünden, "kedi" tümelini oluşturan tümeller arasından, ortak olarak seçtikleri tümellere ek olarak, ayrı tümeller de seçmiş olmaları, örneğin konuşanın kedinin tırnaklarını düşünmesine karşın, dinleyenin kedinin tüylerini düşünmesi olasılığı vardır, giderek bu olasılık çok yüksektir. Buna göre, iki yandaki tasarımların özdeş olması gereğinden söz edilemez. Ancak, aralarındaki bu ayrılığa karşın, iki tasarımın kesinlikle ortak olan bir yanları da bulunacaktır. Bu ortak yanın, duyuşsal algılamayla ilgili olayların iletişimi söz konusu olduğunda, anlatılan olayın duyuşsal etkileriyle ilgili birtakım bilgilerden oluşması gerektiği açıktır.

Örneğimizde bu bilgiler, kedinin bulunduğu yana doğru bakıldığında birtakım görsel duyuların, kediye doğru gidilip ona dokunulduğunda birtakım dokunsal duyuların, kedinin ağzının belirli biçimler alması durumunda birtakım işitsel duyuların vb. ortaya çıkacağına bilgisidir. Bir tümcenin bir anlamı olduğunu ve bu anlamın, dinleyeni, konuşanın istediği biçimde etkilediğini söylememize olanak veren şey, iki ya da daha çok kimsenin tasarımları arasında böyle ortak duyuşsal yanların bulunmasıdır. Oysa sözünü ettiğimiz türden olaylarda bu tür bilgilerin doğru olup olmadığı deneysel olarak doğrulanabilir. Bu duruma "deneysel olarak doğrulanabilirlik koşulu" dersek, bütün tümcelerin böyle doğal olaylar üzerine bilgi verebilecek türden olduklarının öne sürülemeyeceği olgusunu şimdilik bir yana bırakırsak, bir tümcenin anlamlı olması için, onun, deneysel olarak doğrulanabilir bir bildirimde bulunması gerektiği söylenebilir. İşte Mantıksal Olgucular, bildirimlerin (statements) bu yönünü göz önünde tutarak, bir tümcenin anlamlı olmasının, eğer analitik bir bildirimde, bulunmuyorsa, o tümcenin deneysel olarak doğrulanabilir olmasına bağlı olduğunu öne sürmüşlerdir.

Biz de bu bölümün başında, bir tümcenin anlamını, o tümcenin sesle verdiği bilgiye ek olarak, "yeni bir bilgi vermesini

sağlayan güç" olarak tanımladığımıza göre, Mantıksal Olgucuların kuramını (bundan sonra buna yalnızca "olgucu kuram" diyeceğiz) temelde kabul ettiğimiz söylenebilir. Ancak, arada, biri belki de pek önemli sayılmayacak olan iki ayrım var. Birincisi, olgucu kuramda "güç" kavramından söz edilmemekte, bu yüzden de "anlam" değil de "anlamlılık" tanımlanmaktadır. Biz "anlam"ı "tümcenin anlamlı olmasını sağlayan güç" olarak tanımlamış oluyoruz. Fakat bu ayrım önemli görülmeyebilir. Giderek anlamın bir "güç" olduğunu herkesin kabul etmek zorunda olmadığını da öne sürülebilir.

161 — Ancak, olgucu kuramdan ayrıldığımız ikinci nokta, bizim görüşümüzün, olgucu kuramdan büsbütün değişik bir biçim aldığını söylememizi haklı gösterecek önemde görünüyor. Bu ayrılığı şöyle anlatabiliriz. Olgucu kuram, bir tümcenin anlamlı olmak bakımından doğrulanabilirliğinin saptanmasının, tümcenin anlattığı önermenin doğrulanması yoluyla yapılabileceğini kabul eder görünüyor. Oysa bizim görüşümüze göre bu ikisini birbirinden ayrı tutmak gerekir. Yine hazır örneğimizi alırsak, "Bu odada bir kedi var" dediğimiz zaman, bu tümcenin anlamlı olması için, odada bir kedi bulunması olgusunun, bizdeki duyum değişiklikleri yoluyla doğrulanabilir olması gerekir. Bu tümcenin özelliği yüzünden, buradaki önermenin doğrulanmasının yolu da tümcenin doğrulanmasıyla aynıdır. Fakat "Bu odada dört kedi var" tümcesinin doğrulanabilirlik koşulunun birinci tümceyle aynı olmasına karşın, önermenin doğrulanabilmesi için ayrıca kedilerin sayılması da gerekiyor.

Ayer'den yaptığımız aşağıdaki alıntı, başta Viyana Çevresinin kurucularından M. Schlick olmak üzere, genellikle Mantıksal Olgucu filozofların böyle bir saptamanın kuramda sağlayabileceği düzelmenin ayırımına varmadıklarını göstermektedir. Ayer şöyle diyor:

Bana öyle geliyor ki kimi olgucuların önerdiği gibi (yazıda bunlardan birinin Schlick olduğu belirtiliyor) anlamlı-

lık ölçütümüz olarak kesin doğrulanabilirliği kabul edersek, kanıtlamamız aşırıya kaçmış olur. "Arsenik zehirlidir", "Bütün insanlar ölümlüdür", "Bir cisim ısıtıldığında genişler" gibi önermeleri ele alalım. Bu önermelerin sonlu sayıdaki gözlemlerle doğruluklarının saptanamaması, onların doğası gereğidir... Buna göre, anlamlılık ölçütü olarak kesin doğrulanabilirliği kabul edersek, mantıksal olarak, genel yasa önermelerine de metafizikçinin bildirimlerine baktığımız gibi bakmamız gerekir.*

Bu yazıdan, tümcelerle önermelerin doğrulanabilirlikleri arasındaki ayrımı olguların düşünmedikleri açıkça anlaşılıyor. Ayer'in kendisinin de bu bakımdan Schlick ve yandaşlarıyla aynı görüşte olduğu görülüyor, onlardan ayrıldığı nokta, bizim konumuzla doğrudan ilgili olmayan, "deneysel önermelerin doğrulanabilirliği" konusudur. Oysa gerek arsenik denilen nesne gerekse zehirli olma olgusu, duyularımız yoluyla belirlenebilecek nesne ve olaylardan olduklarına tümcenin kuruluş biçimi de bu nesneyle bu olayın birbirine bağlanmasını sağladığına göre, "Arsenik zehirlidir" tümcesinin anlamlı olduğu sonucuna, doğrudan doğruya bu olgulara dayanarak varabiliriz. Bunun için bir de arseniğin gerçekten zehirli olup olmadığını bilmemiz gerekmez. Arseniğin zehirli olduğunun saptanması, önermenin doğru olup olmadığının bilinmesi için gereklidir ve bunun araştırılmasına, tümcenin anlamlı olduğunun saptanmasından sonra sıra gelir. Çünkü anlamlı olup olmadığı bilinmeyen bir tümcenin bir önerme anlatıp anlatmadığı da bilinemez.

"İnsan" öznesiyle "ölümlü olmak" yüklemi için de durum aynıdır. İkisi de duyularımızı etkiledikleri için onların arasındaki bu türden bir bağlantının anlamlı olduğunu biliriz, önermenin doğruluğu ayrı bir konudur. "Bir cisim ısıtıldığında genişler" tümcesinde araya yalnızca bir koşul girmiş gibi görünüyorsa da, gerçekte bu örnek bizi anlamlılığın biraz değişik bir yönüyle karşılaştırmaktadır. "Cisimler genişler" tümcesinin açık

* Dil, Doğruluk ve Mantık, s. 18

bir anlamı olduğu söylenemez. Bunun, tümcenin anlamlılığını kabul edersek önermenin doğrulanması için ne yapacağımızın belirtilmemiş olmasından ileri geldiğı düşünülebilirse de, "Cisimler genişleyebilir" tümcesinde de önermenin doğrulanma yolu üzerinde bir bilgi verilmemiş olmasına karşın bu son tümcenin anlamlı olduğunu söyleyebiliyoruz. Demek ki tümcenin anlamlı olması için, anlattığı önermenin doğrulanma yolu üzerinde açık bir bilgi vermesinin zorunlu olduğunu bile söyleyebiliyoruz.

162 — Bu konuyu daha sonra, örnekler üzerinde, daha geniş biçimde irdelemek üzere, önce, doğrudan doğruya kuramın kendisine karşı ileri sürülebilecek olan ve gerçekte de ileri sürülmüş olan, kimi görüşleri ele alalım. Anlamı iletişim ilişkileri içinde tanımlama yanlısı olanların, doğrulanabilirlik ilkesine, hem de haklıymış gibi görünecek biçimde, karşı çıkmaları kaçınılmaz görünüyor. Gerçekten, herhangi bir kimse "Bu odada bir kedi var" dediğı zaman, "Şu yana bakarsan ya da şu yöne yürürsen şöyle bir görsel ya da dokunsal duyu edinirsin" demek istediğı kendisine söylene, şaşırır; belki de, kendisinin, odada bir kedi bulunduğunun dışında hiçbir şey anlatmayı düşünmediğini söyler. Dinleyen de, tümceyi işitince hemen kedinin bulunduğu yöne bakarak önermenin görsel duyumlara dayanan bir doğrulamasını yapmış bile olsa, böyle bir açıklama karşısında şaşırabilir. Buna göre, "anlam"ı, konuşanın da dinleyenin de çok zaman ilgilenmedikleri birtakım olabilirliklere bağlı olarak tanımlamanın uygun görülmeyen bir yanının bulunduğu söylenbilir. Ancak, bunun haklı bir karşı çıkma olduğu kabul edilemez.

Bir tümceyi anlamakla, o tümceyi anlaşılabilir kılan etmenleri ilginç bulmak, giderek bu etmenlerin ayırımına varmak, ayrı ayrı şeylerdir. "Sesin hızı saniyede 340 m.'dir" tümcesinin anlamı sorulduğunda, bunun, bir yerdeki büyük bir patlamanın sesinin, patlama yerinde 34 km. uzaktaki bir noktadan, patlamadan 100 saniye sonra işitileceğı anlamına geldiğini söyleniek,

uygun bir yanıt sayılabilir. Oysa konuşanın da dinleyenin de, bir patlama sesinin 34 km. uzaktan işitilmesinin ne kadar zaman gerektirdiğini merak etmedikleri açıktır. Burada, tümcenin içerdiği nicelikler, günlük yaşamımızın özellikleri dolayısıyla daha yakından tanıdığımız niceliklere çevrilerek, tümce daha kolay anlaşılır biçime getirilmiştir. Bizim anlam tanımımızda da terimler, konuşanla dinleyenin ilginç bulacakları terimler arasından değil, ne anlama geldikleri en iyi belirlenmiş olanlar arasından seçilerek, tanımın açık ve seçik biçimde anlaşılması sağlanmıştır. Duyumlarımızın terimleri içinde yaptığımız tanımda, tümcelere anlamlı değişimin altında yatan nedenleri belirlediğimizi söyleyebiliriz.

163 — Doğrulanabilirlik ilkesine dayanan bu anlamlılık tanımının, geleneksel olarak anlamsız oldukları kabul edilen tümce örneklerine bir yenisini eklemiş olduğunu görüyoruz. Yine "Bu odada bir kedi var" tümcesini düşünersek, odada gerçekten kedi varsa tümcenin anlattığı önerme doğru, odada bir kedi yoksa yanlıştır; fakat her iki durumda da tümce anlamlıdır. "Odada kedisinin varlığıdır" tümcesini alırsak, bu doğruca dilbilgisi bakımından anlamsızdır. "Odada cinler vardır" tümcesiye, dilbilgisi bakımından anlamlı görünmesine karşın, içeriği bakımından, anlamsızdır. Bu iki anlamsız tümcenin ortak yanı, ikisinin de, duyular aracılığıyla doğrulanabilecek türden bir şey bildirmemiş olmalarıdır. (Doğal olarak analitik olmadıklarını da göz önünde tutuyoruz.) Kuramın içerik bakımından anlamsız saydığı tümcelerin, yalnızca cinlerden söz edenlerle sınırlı kalmayacağı açıktır. Din, Etik ve Estetik gibi, pek çok kimsele-
rin çok önem verdikleri konulardaki birçok tümcelerin bu kuramına göre anlamsız sayılmasının, genellikle kurama karşı çıkılmasının en başta gelen nedeni olduğu söylenebilir.

Oysa olgulara göre kuramın asıl işlevi, tam da kurama bu yönden karşı çıkanların anlamlı gördükleri tümcelerin anlamsızlığını belirtmektir. Gerçekten olgular, bizim burada ayrınıtlarıyla ele almamıza olanak bulunmayan çözümlemelere da-

yanarak, yukarıda saydığımız düşünce alanlarındaki yargılardan pek çoğunun, doğru ya da yanlış olduğu bilinmeyecek türden yargılar olduğunu açıklamışlar ve bunların, felsefesinin dışında bırakılması gereken metafizik yargılar olduğunu öne sürmüşlerdir. Onların "anlam"ın tanımını bir yana bırakıp "anamlılığın" tanımıyla yetinmelerinin ve yukarıda sözünü ettiğimiz iki tür doğrulanabilirlik olgusunu göz önünde tutmamış olmalarının, konuya genellikle anamın tanımı için değil de, metafizik önermeleri felsefenin dışında bırakmak amacıyla yaklaşmış olmalarından kaynaklandığı söylenebilir. Fakat bu yaklaşımın, belki de metafizik konuları da daha kapsamlı biçimde ele almayı sağlayabilecek olan bu kurama zarar verdiğini, giderek olguların, kendi kuramlarını kendilerinin de savunulamaz olarak görmelerine neden olduğunu kabul etmek gerekiyor.

164 — Şimdi de, kuramın zayıf görünen yanlarından çoğunun, yukarıda sözünü ettiğimiz gibi, iki doğrulanabilirlik arasındaki ayrımın gözden kaçırılmasından kaynaklandığını örneklerle göstermeye çalışalım. Sözüne güvenilir birçok tanık A'nın B'yi öldürdüğünü görmüşlerse, bu tanıkların anlattıklarına dayanarak, B'yi A'nın öldürdüğü olgusunu doğrulamış oluruz. Oysa "A, B'yi öldürdü" tümcesinin anlamlı oluşu, ona birçok tanığın görmüş olmasından değil, A tabancayı sıktığı sırada orada bir tanık bulunsaydı onun birtakım görsel ve işitsel duyumlar edinebileceğini bildiğimizdendir. Bu durumda, "Brutus Sezar'ı öldürdü" tümcesinin anlamlı bir tümce olduğunu saptamamız için belgelere ya da tarih kitaplarına başvurabileceğimizi düşünmek gereksizdir. "A, B'yi öldürdü" tümcesini hangi nedenle anlamlı sayıyorsak "Brutus Sezar'ı öldürdü" tümcesini de o nedenle anlamlı sayacağız.

Tümcenin anlamlı olduğunu saptadıktan sonra, önermeyi doğrulamak için, belgelere başvurmamız gerekir. Buna göre, "Napolyon Sezar'ı öldürdü" tümcesini, Napolyon'u Brutus'la karıştıran birisi söylediyse bu tümce anlamlıdır, fakat belgeler bu tümcenin anlattığı önermelerin doğru olmadığını göstere-

cektir. Aynı tümceyi Napolyon'un Sezar'dan 1800 yıl kadar sonra yaşadığını bilen birisi söylediği zaman, önermenin doğrulanmasına sıra gelmeden, tümce, anlamsızlığı yüzünden, atılır. Çünkü bir kimseyi kendisinin ölümünden 1800 yıl sonra gelen birisinin öldürmesi türünden bir olay duyusal değişmelere dayanarak doğrulanamaz. Buna göre, A'nın B'yi öldürdüğünü bildiren bir tümcenin anlamlı olabilmesi için, A'nın da B'nin de insan olmasının yeterli olmadığı, A ve B'nin böyle bir öldürme olayını olanaksız kılacak niteliklerinin bulunmadığının da saptanması gerektiği, düşünülmelidir.

Başkalarının duygularıyla ilgili önermeler için de böyle bir durum vardır. "A ve B birbirini seviyorlar" tümcesindeki "seviyorlar" sözcüğünün, biri davranışlarla ilgili olan, ötekiye davranışlara yansımaya iki anlamı olduğunu biliyoruz. Davranışlara yansıyan anlam durumunda doğrulanabilirlik bakımından bir sorun yoktur. Yeter ki konuşan ve dinleyenler bu davranışların neleri içerdiği (birlikte bulundukları zaman coşkularının yüzlerinden anlaşılacak biçimde dışa vurması, تنها yerlerde buluşmalar, öpüşmeler vb.) konusunda anlaşmış olsunlar. Fakat A'nın B'yi sevdiği söylenirken yalnızca "sevi" duygusundan söz ediliyorsa, özellikle sevenlerin yalan söyleyebileceklerinin düşünüldüğü durumlarda, tümcenin anlamlı olması durumunda da, önermenin doğrulanmasının olanaksız olduğu açıktır. Buna karşın, tümcenin anlamlı olduğunu kabul etmemiz gerekir. Çünkü "sevi" olgusunun ne türden duyum değişmelerine yol açtığını, başından sevi geçmiş olanlar kendi deneylerinden, seviyi hiç tatmamış olanlar da başkalarının sayısız tanıklıklarına dayanarak, bilmektedirler. Buna göre "A, B'yi seviyor" önermesinin doğrulanmasının tümüyle olanaksız olduğu kabul edilse bile, anlamlılık açısından tümcenin doğrulanabilir, yani anlamlı, olduğunu kabul etmemiz gerekir. Doğal olarak başından hiç sevi olayı geçmemiş olan ve kendisini böyle duyumlardan uzak katabilecek kadar gerçekçi sayan birisinin "Böyle bir duygu yoktur, bu tümce anlamsızdır" deme hakkını saklı tutmalıyız.

165 — Başkalarının duygularıya ilgili önermeler, ilk bakışta sanıldığından çok daha geniş bir alanı kaplar. Kızmak, korkmak, beğenmek, karar vermek, düşünmek, inan-tümcelerin hepsi bu ulama girerler. Bu ulama giren tümcelerin özelliği, bunların anlamlı olup olmadıklarını belirlemeye yarayan ölçütlerle, anlattıkları önermelerin doğrulanabilirlik ölçütlerinin, yalnızca ayrımlı değil, tümüyle değişik türden oluşudur. "A. x konusunda karar vermiştir" tümcesinin, x'in karar vermeye uygun bir konu olması (örneğin XX. yüzyılda Sokrates'i öldürmek türünden olmaması) durumunda anlamlı olduğunu söyleriz. Çünkü x gibi bir konuda karar vermenin ne gibi duyumlara neden olduğunu kendi deneylerimizden biliriz. Oysa önermenin doğru olup olmadığının saptanması için büsbütün ayrı bir yol izlenir. A'nın karar verdiğini söyleyip söylemediği, A'nın sözlerine ne derecede güvenilebileceği, karar verme sırasındaki bakışları, karar verdikten sonraki davranışları gibi durumlar ayrı ayrı gözden geçirilir. İki tür doğrulanabilirlik arasındaki ayrım burada açıkça görülüyor. Anlam bakımından doğrulanabilirliğin kesin sonuçlu olmasına karşın, önermenin doğrulanmasıyla elde edilen sonuç hiçbir zaman kesin olmayıp, çok zaman da çok şüpheli olarak kalabiliyor.

166 — Önermelerin doğrulanmasında ortaya çıkabilecek zorlukların anlamlılık bakımından da söz konusu olduğu görüşünde olanlar "Bu kırmızıdır" türünden tümcelerin anlamlı olup olmadıklarının saptanmasında da sorunların çıkabileceğini düşünürler. Eğer böyle bir sorun varsa, bunun, "Bu serttir", "Bu tatlıdır", "Bu sıcaktır" gibi, doğrudan duyularımızla ilgili bütün tümceler için de geçerli olacağı açıktır. Bu önermelerin bilimsel doğrulanabilirliklerinin (frekanslar, kimyasal bileşim, sertlik deneyleri vb.) anlamlılığın doğrulanabilirliğiyle ilgisi olmadığı söylenebilir. Fakat bu tür tümceler, doğrudan doğruya, konuşanda herkesçe bilinen duyumların ortaya çıktığını bildirdikleri için, bunların, anlamlılıkları apaçık olan tümceler arasında görülmeleri gerekir. "Bu kırmızıdır" tümcesinin anlattığı

önerme, renk körlüğü olmayan kimseler bu nesneye baktıkları zaman onlarda, genellikle kırmızı olduğu kabul edilen şeyler karşısında duyduklarına benzer duyumların ortaya çıkacağını bildirmektedir. Doğal olarak önermenin doğrulanmasının da bu yoldan yapılması gerekir.

167 — Varoluşla ilgili olumsuz önermeler için durumun biraz daha zor olduğu düşünülebilir. Gerçekten, "Türkiye'de kaplan yoktur" türünden bir tümce, eğer doğruysa, bizde, o tümcede adı geçen nesneyle ilgili bir duyum değişikliği ortaya çıkamayacak demektir. Türkiye'de kaplan bulunması, yani bildirimin yanlış olması, durumunda kaplanla ilgili bir duyum değişikliğinin ortaya çıkması olasılığı bulunmakla birlikte, bir tümcenin anlamlı olduğunun belirlenmesi için onun anlattığı önermenin yanlış olduğunun ortaya çıkmasının gerektiğini (üstelik söz konusu yanlışlığı saptamanın kesin bir yolunun bulunmadığı da göz önünde tutulduğunda) söylemek, usa uygun bir açıklama sayılamaz. Ancak yine de bu tümcenin "Türkiye'de tekboynuzlular yoktur" türünden anlamsız bir tümce olduğu söylenemez. Çünkü "Türkiye'de tekboynuzlular vardır" tümcesinin de, bizde bir duyum değişikliğine neden olması düşünülemeyeceğine göre, anlamsız olmasına karşın, "Türkiye'de kaplanlar vardır" tümcesinin anlamlı olduğu açıktır. Buna göre, varoluşla ilgili tümcelerin olumlu biçimlerinin anlamlı olmaları durumunda, olumsuz biçimlerinin de anlamlı olduğunu kabul etmenin uygun bir çözüm biçimi olduğu söylenebilir.

Yine çözümünü güç görünen sorunlardan birinin de, öznelere deneysel bakımdan anlamsız olup da eylemleri anlamlı olan tümce örneklerinde ortaya çıktığı düşünülebilir. "Ruhlar geleceğin içimize doğmasını sağlar" tümcesinin anlamsız olduğunu söylemekte duraksamaya düşmek için bir neden yoktur. Çünkü ruhların da, geleceğin içimize doğmasının da, deneysel bir anlamı olduğu söylenemez. Fakat "Ruhlar masaları oynatırlar" tümcesi için durum değişiktir. Böyle bir tümce karşısında kaldığınız zaman "Ruhların özdeksel varoluşları bulunmadığına göre bu

tümce anlamsızdır" dersiniz, "Ben de özdeksel varoluşu bulunmayan şeylerin masaları oynatabildiğini söylemek istiyorum" yanıtını alabilirsiniz. Ancak, bu durumda da, herhangi bir şeyin masayı oynattığını anlamlı bir tümcenin içeriği olarak kabul edebilmemiz için, masanın oynadığını görmenin yeterli olmadığı, ayrıca *o şeyle* masa arasında, duyularımızla belirlenebilecek türden, doğrudan ya da dolaylı bir ilişkinin ortaya çıkması gerektiği söylenebilir. Yani özdeksel varlığı olmayan nesnelerden, bir tanım ya da benzeri bir yoldan söz etme olanağı bulunsa bile, bunların fiziksel olayları ortaya çıkarabileceklerini bildiren tümcelerin anlamlı olabileceğini savunmak olanaksızdır.

168 — "Masa kendiliğinden oynamaya başladı" tümcesi de, "kendiliğinden" sözcüğünün hangi anlamda kullanıldığına bağlı olarak, hem anlamlı hem de anlamsız olabilir. Eğer bu sözcük yalnızca masanın oynamasının fiziksel nedenlerinin saptanamadığını belirtmek için kullanılmışsa, tümcenin anlamlı olduğu söylenebilir. Araştırmadan sonra da bir fiziksel neden bulunamasa bile, böyle bir nedenin bulunmadığı değil, araştırmanın yeterince derinleştirilemediği kabul edilir. Fakat "kendiliğinden" sözcüğünün ortada bir fiziksel neden bulunsa bile, bu nedenin, gerçekten fiziksel diye nitelediğimiz nedenlerle ölçüştürülemeyecek türden olduğunu belirten bir anlamı daha vardır ki, o anlamda bu sözcüğü yalnızca canlılar için kullanırız. Örneğin bir masanın bir böcek ısırması yüzünden zıplamaya başladığını bildiren bir tümceyi anlamlı olarak kabul edemeyiz. Yani sözcüğün bu ikinci türden kullanımını içeren tümce anlamsız demektir. Fakat bundan, bir tümcenin çıplak anlamının, genellikle konuşanın niyetine bağlı olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Burada söz konusu olan, yalnızca, bir sözcüğün çokanlamlılığıdır.

Bunlardan biraz daha çarpıcı bir örnek "Evrendeki her şeyin boyutları şu anda iki kat olmuştur" tümcesi olabilir. Bu bildirimin belirttiği durumda, ölçü için kullanılacak bütün araçların boyutları da aynı oranda büyümüş olacağından, bildirimin

doğru olup olmadığının saptanmasının olanaksızlığı açıktır. Biz şimdiye dek, bir bildirimin doğru olup olmadığının saptanması için kullanılacak doğrulanabilirlik süreciyle, anlamlılık bakımından doğrulanabilirlik sürecinin birbirinden tümüyle ayrı şeyler olabileceğini savunduk. Burada söz konusu olan "nesnelerin boyutlarının iki katına çıkması" olayı da doğrulanabilir türden bir olay olduğuna göre, bizim görüşümüzün, önerme doğrulanamaz bile olsa tümcenin anlamlı sayılmasını gerektirdiği sanılabilir. Ancak, herhangi bir şeyin boyutlarının iki katına çıkmasını bizim anlamlı sayışımız, bu değişikliğin bizim duyularımızı etkileyeceği kabulüne dayanıyordu. Örneğin aynı boydaki iki kalemde birinin boyu bir anda iki katına çıkarsa, iki kalemin yan yana gelmesiyle bizde ortaya çıkacak olan görsel duyum, boyut değişikliğinden önceki görsel duyumdan ayrımlı olacaktı. Oysa her şeyin iki kat büyüdüğü bir evrende duyularımızda hiçbir değişiklik olmayacağından, tümcenin anlamsız olduğunu kabul etmek gerekiyor.

169 — Bizim burada metafizikle ilgili olan değişik türden tümceleri ayrı ayrı ele alacak durumda bulunmadığımızı daha önce belirtmiştik. Fakat kuramın daha iyi anlaşılabilmesi için, bir özel bildirim biçimi üzerinde kısaca durmak yararlı olabilir. "Bedenim yok olduktan sonra da ben yaşamımı sürdüreceğim" tümcesi, bizim anlayışımıza göre metafizik nitelikte, yani anlamsız, bir tümcedir. Çünkü bedeni olmayan bir insanın yaşadığının, duyularımıza dayanan, doğrulanabilmesi olanaksızdır. Bu yüzden, burada önermenin doğrulanabilirliği sorunu diye bir sorun da yoktur. "Dünyamız, üzerinde hiçbir canlı kalmadığı zaman da varoluşunu sürdürecektir" tümcesiye anlamlıdır. Çünkü böyle bir dünyanın, başka bir gezegende bulunacağı varsayılan bir kimsenin duyularını etkileyeceğini kabul etmemiz gerekir. Buna karşı, önermenin doğru olup olmadığı, yani bir uzak gelecekte, üzerinde hiçbir canlının bulunmadığı bir dünyanın varoluşunu sürdürüp sürdürmeyeceğinin kanıtlanması ayrı bir sorundur.

Bu son örnekte bir başka gezegende bir gözlemcinin bulunacağını bilmek zorunluluğu yoktur. Bunu düşünebilmemiz yeterlidir. Fakat "Evrende hiçbir insan kalmadığı zaman evren yine varoluşunu sürdürecektir" tümcesi söz konusu olduğunda, sorunun çözümünün zor olacağı, giderek bunun, bizim kuramımıza göre, çözülemez bir sorun olduğunu kabul etmek gerekiyor. Çünkü burada, evrenin varoluşunun, duyularını etkileyebileceği bir insanın bulunamayacağını varsayım olarak kabul etmiş durumdayız. Yani "eğer bir insan bulunsaydı" koşulunu öne sürmek olanaksız görünüyor. Biz, Berkeley gibi, öyle bir evreni Tanrının algılayabileceğini söyleyemeyeceğimize göre, bu tümcenin anlamsız olduğunu kabul etmek, kuramımızın mantıksal gereği olmalı gibi görünüyor. Yine de, bu uçsuz bucaksız evrenin, bir tek insanın "Evren var, çünkü yıldızları görüyorum, gök gürültülerini işitiyorum vb." dediği sürece varlığını bütünüyle sürdürüp, o tek insan yok olduğu anda da yok olacağını öne sürmenin uygun olmayan bir yanının bulunması gerektiğini söyleyenlere, "Belli koşullar altında 'Evren varoluşunu sürdürecektir' tümcesinin anlamsız olması bir şey, o koşullar altında evrenin varoluşunu yitirip yitirmeyeceği olgusuysa büsbütün başka bir şeydir" yanıtı verilebilir gibi görünüyor.

170 — Ünlemleri, soruları ve buyrukları belirten tümcelerin bildirsel önermeler olmayışları yüzünden, bizim ölçütümüze göre, anlamlı olup olmadıklarının belirlenemeyeceği, bunun da kuramın zayıf yanlarından biri olduğunu öne sürmek gelenek olmuştur. Ünlem tümcelerinin, konuşanın dinleyene bir şey bildirme istenciye ilgili olmayışı yüzünden, anlam konusunun dışında kaldığı söylenebilir. "Bu ne güzel hediye" ya da "Bu ne güzellik" diyen bir kimse, eğer bunları karşısındakinin hediyesini beğendiğini ya da karşısındakini çok güzel bulduğunu bildirmek amacıyla söylemişse, söylediklerini düşünerek söylemediği, bir coşkunun etkisiyle bu anlamsız tümceyi ağızdan çıkarıverdiği sanısını uyandırmak için böyle söylemiştir. Yani ünlemler, belli amaçlarla söylenmiş bile olsalar, bunları dile geti-

ren tümcelerin çıplak anlamının olmaması, ünlem kavramının gereğidir.

Soru tümcelerinin anlamlı olup olmadığı da, bizim ölçütümüze göre, o sorulara verilecek olan yanıtların anlamlı olup olmayışına göre belirlenir. "Odada bir kedi var mı?" sorusu anlamlı bir sorudur, çünkü onun yanıtı olabilecek olan "Bu odada bir kedi vardır" ya da "Bu odada bir kedi yoktur" tümceleri anlamlıdır. "Ruhlar masaları oynatabilirler mi?" sorusuysa anlamsızdır, çünkü buna verilebilecek olumlu yanıt, yani "Ruhlar masaları oynatabilirler" tümcesi anlamsızdır. Burada olumsuz yanıtın anlamsızlığının da olumlu yanıtın anlamsızlığına dayanarak saptanması uygun olur gibi görünüyör.

Ayrıca, ünlemler dışında bütün söylediklerimizi, zihnimize de ortaya çıkan bir durumun karşımızdakine bildirilmesi amacıyla söylediğimizden, soruların da bildirsel bir yönünün bulunması gerekir. Gerçekten, bir soru sormakla, sorumuzun yanıtını öğrenmek istediğimizi bildirmiş oluruz. Bir şeyi öğrenmek istemenin bir duyum olarak ortaya çıktığını bildiğimize göre, sorunun anlamlılık koşulunu şöyle de anlatabiliriz: Soru tümcesi bir "yanıt"la belirlenecek bir durumu öğrenmek istediğini bildiren bir tümcenin kısaltılmış biçimi olduğuna göre, yanıtı anlamlı olacak olan bir soru da anlamlı olacaktır.

"Buyruk" tümcelerinin de iki bölümlü olarak düşünülmesi gerekir. Birisine "Kapıyı kapat" buyruğunu vermek, "Kapının kapalı duruma getirilmesini istiyorum" ve "Bu işi senin yapmanı istiyorum" gibi iki tümceyi birleştirmek demektir. Bu iki tümce de anlamlı olduğuna göre "kapıyı kapat" buyruğu da anlamlı demektir. "Bu odadaki cinleri dışarı çıkar" tümcesi anlamsızdır. Çünkü bu buyruğun çözümlenmesiyle elde edilecek olan "Cinler dışarıya çıkarılmıştır" tümcesi anlamsızdır.

ADLAR VE KAVRAMLAR DİZİNİ

- Abelardus, P., 93
Acı ve haz, 28,42
Algılama, başlaması, 34
doğrudan, 11
erekselliği, 34, 37. 42-43. 123-124
gerçekçi kuramları, 22
naif gerçekçi kuramı, 22, 25, 27, 39
nedensel kuramı, 14, 16, 27
süreci, 30, 35, 123-124
tanımı, 22
Alışkı, 63
Analitik önermeler, 115, 118-119, 121, 133, 146. 163
Anı, 49, 51-52, 59-61
Anlam, ideci kuramı, 147, 150
nesnel kuramları, 145
tanımı, 144, 159, 163
uyaran-tepki kuramı, 148-150
yeni kuramlar, 150-151
yönelimsel kuramı, 145, 147
Anlatma gücü, 144
Anselmus, 115
Ardışılık, 134-136, 139
Ardışıklılık, 9, 11
Aristoteles, 4, 7, 16, 62, 85-87, 89, 94, 97
Austin, J., 153-154, 156
Ayer, A. İ., 17, 27, 52, 55-56, 65, 116, 126-128, 161
Bacon, F., 62
Badge, F., 66
Bedenin doğal dengesi, 42
Belge, Murat, 48n.
Bellek, alışkı b., 50-51
İmgeci-tasarımcı k., 54-56, 59
olgusal, 50-51
tasarımcı k., 53, 55-56, 59
Benzerlik, 6, 9-13, 17, 53-54, 57, 64, 66, 69-70, 72, 82, 84, 86, 90, 92-95, 119, 140-141, 148, 151-152, 159
kuramı, 93-94
Berkeley, G., 16, 88, 91-92, 94, 97, 102, 114, 147, 169
Beyin-zihin, 27-28, 30
Biçim (Aristoteles'te), 4, 87, 97
Biçim-im, 93, 110
Bildirici tümceler, 144-145, 153, 170
Bilgi, fizyolojik, 33, 39, 40, 43
kavramsal, 40, 43
Bire-bir karşılıklılık, 130, 142
Bireşimsel önermeler, 15, 118-120, 122, 128-129, 131, 133, 135, 138
Bireşimsel önsel kavram ve yargılar, 121-126, 128, 138, 140, 142
Bloomfield. L., 149
Bradley, F. H., 13, 53, 117
Brentano, F., 113
Buyruk tümceleri, 170

- Collingwood, G. G., 19
- Çağırışmsal anıklık, 92
- Çelişme, 15
- Çelişmezlik ilkesi, 63
- Çıplak anlam, 156-157, 168, 170
- Çokluk, 122-124
- Çürütebilirlik, 72-73, 77, 126
- Deneme ve yanlış eleme, 66
- Deneyden türetilmemiş kavram ve önermeler, 118-120, 139
- Deneyden türetilmiş kavram ve önermeler, 118-119, 122, 139
- Deneyisel bilginin olasılık derecesi, 74, 79, 80
- Denetlenebilirlik, 130, 133, 138
- Denkel, Arda, 11n.
- Descartes, R., 16, 114-115, 138
- Dış dünya, bilgisi, 23, 31-32, 81, 119-120, 137
- varoluşu, 29
- sezgisel kavramı, 43
- Dil oyunları, 151
- Doğrulanabilirlik, 147, 160-166, 168, 169
- Doğuştan bilgiler, 66, 69
- Dolaysız veriler, 24, 28
- bulanıklığı, 25
- Duyu, duyum, duyu-verisi, 3, 13-14, 16, 23-24, 28-33, 35-42, 44-45, 48-49, 51-52, 62, 68-69, 160-162, 164-169
- tanımı, 24
- Edimsel eylemler, 153
- Einstein, A., 66
- Fiziksel ilişkiler, 101, 110-111, 114-116
- Frego, G., 138, 146
- Gasking, D., 9
- Gazali, 8
- Geçmişlik duygusu, 54
- Grice, H. P., 154
- Hegel, F., 84n., 102, 104, 112
- Hospare, J., 65
- Huine, D., 7-12, 14-17, 26, 31, 50, 52-54, 56, 62-65, 118, 121-122, 126, 131, 147-148
- İdea, (Platon'da), 85-86, 88n., 96-97, 148
- İdealar kuramı, 4, 85, 96, 95-96
- İletişim ilişkileri, koşulları, 152, 154, 156-157, 162
- Johnson, Dr., 115
- Kant, I., 9, 15, 104, 115-116, 119-126, 128, 130, 137-138, 141-142
- Karşılıyıcı tepki, 149
- Kavramcı gerçekçilik, 85, 87, 92, 94
- Kavramcılık, 87-89, 93
- Koşul, yeterli, 17-18
- zorunlu, 17-18
- Koşullu tepke, 31, 33-35, 43, 66-68, 124
- Koşullu tımdengelim, 71-72, 76
- Leibniz, G., 7, 8, 12, 15, 118, 131
- Locke, J., 45, 56, 88-92, 94, 97, 147-148, 158

- Mantık, tümdengelimsel, 62
tümevarımsal, 62-63, 75-76
- Mantıksal, çıkarım, 15
gerekltirme, 11
- Matematik önermeleri, 125-126,
129, 138-139, 142
- Mc Taggart, J., 17
- Mill, J. S., 45, 97, 126-128
- Moore, G. E., 116
- Morris, W., 150
- Neden, belirleniş, 17, 20
belirleyici n., 7, 8
bilgi n., 5, 9
ereksel n., 7
etkiden ayrılması, 19, 21
etkiden önceliği, 17
etkileyici n., 4, 5, 7
etkiyle bağıllıklık, 3, 5, 6, 8-
11, 17, 19
güçlülüğü, 7, 16, 17
ilk n., 7
olgusal yüklemeleri, 16-17
- Nedensellik, 7-12, 14-17
eşbicimliliği, 6, 7
evrenselliği, 6, 7, 29
kuramı, 7
zorunluluğu, 7
- Nedensellik (Kant'ta), 121-122,
124
- Nesnel ve deneysel yargılar, 121,
123-124, 142
- Newton, I., 64
- Niyetlilik, 113
- Nosyon, 91
- Olgucu kuram, 160-161
- Olumsal doğrular, 119, 126
- Olumsal önermeler, 118, 131, 135
- Osgood, C., 150
- Öbekleme, 4, 99, 102-103, 105,
107, 110, 112, 115, 117, 152, 154
- Öndeyi, 9, 16, 18, 47, 74-75, 79,
100, 125, 132
- Önsel, 15
- Önsel kavram ve önermeler, 118-
120, 122-124, 139, 142
- Önsel geçerli kavram ve yargılar,
121
- Özdeşlik, 13
- Özel adlar, 83, 87, 90, 96, 111-112,
145
- Öznel ve algısal yargılar, 121-123,
142
- Parmenides, 44, 85
- Pavlov, I. P., 31, 33-35, 43, 66-67,
71
- Peano, G., 134, 138-139
- Piaget, J., 140-141
- Pitagoras, 84
- Platon, 4, 83, 85-89, 92, 95-97,
148
- Poincaré, H., 15
- Popper, K. L., 66, 69, 72-73, 77
- Price, H. H., 16
- Reichenbach, H., 75-76
- Reid, T., 53-54
- Resimsel imge, 30, 36, 47, 53, 55,
89, 91, 97, 106, 148
- Richard, I. A., 150
- Rescelinus, 93

- Russell, B., 11, 17, 27, 54, 58, 75, 77-80, 94-96, 112, 134, 138-139, 146
- Ryle, G., 56
- Schlick, M., 161
- Sebep, 5, 7
- Segner, J. A., 128, 130
- Sınırlı serbest değişkenlik ilkesi, 65
- Sünge, 35, 37-42, 48, 56, 105-108, 150, 159
- Skyrms, B., 65
- Sokrates, 83, 112, 165
- Sonsal, 15
- Sonsal kavram ve önermeler, 118-119
- Soru tümceleri, 170
- Söyleme-dışı edim, 153, 156
- Söyleme edimi, 153, 156
- Söyleme yoluyla edim, 153, 156
- Sözsöl iletişim, 144, 147
- Spinoza, B., 7, 98
- Stevenson, C. L., 150
- Strawson, P., 154
- Sürekli birliktelik, 8-11, 13-17, 26-27, 31, 33, 43, 64, 67, 69, 77, 125, 146
- Tansık, 6, 7, 8
- Taylor, A. E., 150
- Teichmann, J., 113
- Tekbiçimlilik, düzenlilik (dünyanın), 17-18
- Tek üyeli öbekler, 110-112, 114
- Tümeller, 13
- Tümevarım, fizyolojik, 67-69 sezgisel, 87-88, 97
- Türker, Mübahat, 8n.
- Ulam (Kant'ta), 121, 123-124, 142
- Uslamlama (tümevarımsal), 64, 71, 80
- Uzam-zaman, 12, 84-85, 118, 120, 122, 124, 137, 146
- Üçüncü Adam Tartışması, 86
- Ünlem tümceleri, 170
- Varlık, 84-85, 89, 96, 102-103, 105
- Varlıkbilimsel kanıtlama, 115
- Varoluş, 7, 44-45, 47, 167, 169
- Varsayım kurma-denetleme, 69
- Viyana Çevresi, 161
- Whitehead, A. N., 95, 138
- William (Ockhamlı), 93
- Wittgenstein, L., 95, 151-152, 154
- Woozley, A. D., 55-56, 95
- Yakınlık duygusu, 54
- Yalın sayıp dökme, 62, 75
- Yanlışlanabilirlik, 72
- Yan yanalık, 9, 11
- Yıldırım, Cemal, 75n.
- Yinelenme, 66-67, 75, 77, 79, 127
- Yönetimsel, 93
- Yöntem (tümevarımsal), 63, 65-66, 68-69, 74-76, 78
- Zenon (Elealı), 84
- Zorunlu doğrular, 119-121, 126-127, 130-131, 133, 135, 138-139, 142
- Zorunlu önermeler, 118

Vehbi Hacıkadiroğlu, 1919'da Alanya'da doğdu. İstanbul'da Işık Lisesi ve İTÜ'sinde eğitim gördü. 1946-50 yılları arasında İller Bankası'nda, 1978 yılına kadar da serbest mühendis olarak çalıştı. Felsefeyle ilgili çalışmalarına 1978 yılında başladı. 1986'da Felsefe Tartışmaları dergisini yayınlamaya başladı. Felsefeye verdiği hizmetleri nedeniyle, 1988 yılında Türkiye Felsefe Kurumu'nca onur plaketiyle ödüllendirildi. 2000 yılında Felsefe Tartışmaları dergisini Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi'ne devretti. Aynı yıl Türk felsefe dünyasına yaptığı katkılardan dolayı Muğla Üniversitesi'nin onur plaketiyle ödüllendirildi. 2002 yılında Doğan Özlem, Hayrettin Ökçesiz ve Şükrü Argın'ın hazırladığı "*Vehbi Hacıkadiroğlu Armağan Kitabı*" ile felsefeye hizmetleri yeniden açıklanmış oldu.

"Dış dünya üzerine bilgimizin deneyden başka kaynaklarının bulunabileceğini öne sürmenin, çağdaş düşünceyle bağdaşmadığını kabul etmek zorundayız. Böyle ödünsüz bir deneyciliğin felsefe sorunlarının çözülmesinde yetersiz kalacağını kabul eden felsefecilerin sayısı hiç de az değildir.

Böyle bir kabulün haklı olduğu söylenebilir mi?

Bu kitabı okuyanlar idealist ve usçu öğretilerin ele aldığı sorunların pek çoğunun deneyci açıdan daha açık ve tutarlı biçimde çözümlenebileceğini gösteren pek çok örneklerle karşılaşacaklardır."

